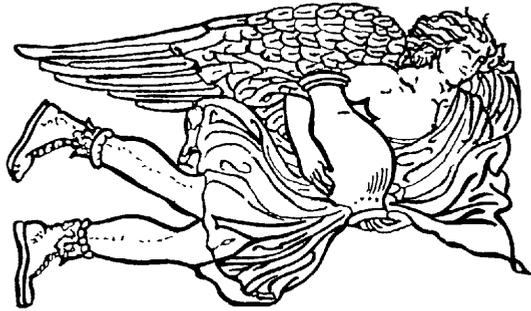


adspirans rursus vocat Auster in altum



AUSTER

Nº 28

Revista del Centro de Estudios Latinos

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

La Plata
2023
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 2023
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 28 - 2023

Director

Pablo Martínez Astorino (UNLP-Conicet, R. Argentina)
María Emilia Cairo (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

Guillermina Bogdan (UNLP, R. Argentina)
Julia Bisignano (UNLP, R. Argentina)

Redactores

Chiara Grimozzi (UNLP, R. Argentina), María Eugenia Mollo Brisco (UNLP, R. Argentina),
Emilio Rollié (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 Publicaciones y Gestión Editorial

Verónica Delgado

Vicedirector (a cargo de dirección) del IdIHCS

Antonio Camou

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

MARÍA DELIA BUISEL, *IN MEMORIAM*

Guillermina Bogdan – María Emilia Cairo

Pág. 9 a 10

UN RECURSO JURÍDICO DE APELACIÓN

María Delia Buisel

Pág. 11 a 20

EL MOVIMIENTO RITUAL Y LA CONSTRUCCIÓN DEL PAISAJE SAGRADO DE ROMA: ALGUNOS ESTUDIOS DE CASO

Giorgio Ferri

Pág. 21 a 41

CONTENTUS VIVERE PARVO. TIEMPOS DE VIDA SENCILLA EN LA ELEGÍA I, 1 DE TIBULO

Chiara Grimozzi

Pág. 43 a 51

LA FUNCIÓN DE LOS HÉROES TROYANOS EN LA ELEGÍA III, 1. 25-32 DE PROPERCIO

Mariano Gastón Zarza

Pág. 53 a 67

CÓMO (RE)HACER HÉROES CON PALABRAS. EL PIADOSO AQUILES Y LA PRECIOSA MUERTE DE HÉCTOR

Gabriela Andrea Marrón

Pág. 69 a 89

PIERRE BERSUIRE COMO INTÉRPRETE DE LAS METAMORFOSIS DE OVIDIO; OBSERVACIONES SOBRE EL DILUVIO, LICAÓN Y FAETÓN EN EL OVIDIUS MORALIZATUS

Pablo Martínez Astorino

Pág. 91 a 102

RESEÑAS

Gabrielli, Chantal, *Res publica servanda est. La svolta del Gracchi tra prassi
política e violenza nella riglessione storiografica*

(Juan Gerardi)

Estefanía, Dulce, *Eneida. Virgilio*

(María Emilia Cairo)

Pág. 103 a 114

CRÓNICA

Pág. 115 a 120

PUBLICACIONES RECIBIDAS

Pág. 121

PÁGINAS FINALES

Pág. 123

MARÍA DELIA BUISEL. *In memoriam*

Nuestra querida María Delia Buisel fue Profesora de Castellano y Literatura por el Instituto Terrero de la ciudad de La Plata y Profesora en Letras por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Ha hecho una extraordinaria carrera docente como Profesora de Latín en la Universidad Nacional de La Plata, desempeñando su función en las cátedras de Latín II y IV de 1981 a 2015. Asimismo, ejerció en el mismo ámbito en la Universidad Nacional de Mar del Plata, de 1983 a 1985; en el Seminario Mayor San José de La Plata, de 1989 a 2012; en el Instituto Terrero de La Plata, de 1999 a 2006.

Dictó seminarios de grado y postgrado y cursos de especialización tanto en la Universidad de La Plata como en diversas universidades nacionales (Rosario, Buenos Aires, Cuyo y Salta) y extranjeras (Araraquara, Ouro Preto y Río de Janeiro, Madrid y Granada, Segni, Distrito Federal y Guadalajara). Acompañó a su compañera y amiga Lía Margarita Galán en la fundación de nuestro Centro de Estudios Latinos de la Universidad Nacional de La Plata en 1993 y fue directora de la Revista *Auster* desde 1996 hasta el año 2015. Fue miembro de la Fundación Santa Ana y de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos, de la que fue tesorera. Dirigió con amabilidad, entusiasmo y dedicación numerosas becas, tesinas de grado y tesis de doctorado en el Área de Latín, tanto de alumnos de la UNLP como de otras casas de estudio.

La investigación y la docencia fueron en su vida un objetivo constante, plasmado en sus numerosísimas presentaciones en congresos y en sus publicaciones, tanto capítulos de libros como artículos de revistas –*Moenia*, *Argos* (Asociación Argentina de Estudios Clásicos), *Revista de Estudios Clásicos* (Universidad Nacional de Cuyo), *Clássica* (Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos), *Limes* (Revista de la Asociación Chilena de Estudios Clásicos), *Revista Eclesiástica Platense*, *Gladius*, *Stylos* (Pontificia Universidad Católica Argentina) y *Auster*– acerca de Horacio, Virgilio, Cicerón, Catulo, Séneca, las sibilas, Hildegarda de Bingen y la tradición clásica. Asimismo, fue compiladora junto a Lía Galán de dos volúmenes editados en la Universidad Nacional de La Plata. Ha viajado a todos los lugares donde la Antigüedad la ha llamado, incluso luego de su jubilación, exponiendo más de cien comunicaciones a lo largo de su vida. Fue una investigadora lúcida y activa, que trabajó siempre incansablemente. En este número de *Auster* se incluye un trabajo sobre los *Hechos de los Apóstoles*, texto acerca del que trabajó recientemente, y sobre el cual disertó en el último Simposio Nacional de Estudios Clásicos.

María Delia nos enseñó a conocer a Virgilio y a Horacio como si fueran grandes amigos y maestros. Nos leyó a Propertio, a Marcial, a Ovidio, a Cicerón y a Platón llevándonos a pasear por los rincones más profundos de la historia y de la filosofía griega y romana. Su memoria prodigiosa y su capacidad para disipar dudas, unidas al interés genuino y al amor por el mundo clásico, serán para nosotros

inolvidables. Supo también enseñarnos a enseñar, mostrándonos el buen camino de comunicación entre el alumno y el docente: siempre decía que los protagonistas de la clase son los alumnos, y que por ellos debemos trabajar y esforzarnos. El agradecimiento de sus discípulos será eterno y constante la evocación de su memoria, llenando nuestras aulas y trabajos de inspiración y dedicación.

Guillermina Bogdan

María Emilia Cairo

UN RECURSO JURÍDICO DE APELACIÓN

¿Quién apela?

El encierro sufrido por la pandemia obliga a reflexionar sobre otros confinamientos individuales o colectivos, justos o injustos según la ley, los descargos presentados por el/los prisionero/s y las instancias de apelación seguidas.

El caso elegido está perfectamente documentado sin problemas de *fake news* en capítulos 21 a 28 de los *Acta Apostolorum*¹. Pablo es acusado por sus ex compañeros del Sanedrín por haber hecho lo que cree que es su derecho y su deber. Debemos partir del capítulo IX donde se narra la caída de Saulo, perseguidor enconado de cristianos y conversos inmediatos. La lectura de su encuentro con el Señor evidencia la docilidad carente de rebeldía con que acepta los nuevos mandatos mostrando una conversión (no desde el paganismo sino en continuidad con los mensajes proféticos del A.T.), pronta y efectiva, más bien un milagro de la gracia divina. “De perseguidor de Cristo, ascendió a ser perseguido por Él... Quien con su prudencia hizo de los enemigos, amigos”², según concisa sentencia de don F. de Quevedo y Villegas (1580-1645).

Recuperada la vista, después que el esplendor de la luz celeste lo encegueció³ (IX, 3-19), ni lerdo ni perezoso visita las sinagogas de Damasco confundiendo a los presentes con su predicación en nombre de Aquel a quien había perseguido (IX, 20-22). Los que no aceptaron su prédica determinaron

¹ Doy por sentado que este libro es parte de la Revelación pública canónica, goza de inerrancia o carencia de error por autoridad sobrenatural y que desde fines del s. III y comienzos del IV el cuestionamiento de la lista de los libros divinamente inspirados es cosa superada. Más, *Acta* es unánimemente recibido como canónico en la tradición patristica desde el s. II. Cf. Turrado, L. (1965). *Biblia Comentada. Hechos de los Apóstoles*, T. VI a. Madrid: BAC, p. 3-23; Leal, Juan, SI (1962). *Sagrada Escritura. Nuevo Testamento II. Introducción*. Madrid: BAC, pp. 2-11. Agradezco estas precisiones sobre la antigüedad del canon al Prof. C. Mayeregger.

² El español redactó una vida de San Pablo (Quevedo, 1961: 1462-1533) en prosa durante los años (1639-1643) que pasó en prisión en la cárcel de San Marcos, convento de la Orden de Santiago, sita en León por orden del conde duque de Olivares (1587-1645). Personaje discutido -cf. Marañón, G. (1936). *El Conde Duque de Olivares. La pasión de mandar*. Madrid: Espasa-Calpe y Elliott, John (1930-2022). *El Conde Duque de Olivares*, versión castellana del original inglés (1986) (3ª ed. 2009), Madrid: Editorial Crítica-, valido del rey Felipe IV; el satírico salió de allí muy quebrantado para morir en 1645. Quevedo había defendido al rey y con restricciones la política económica de su consejero, pero con el seudónimo de Licenciado *Todo-lo-sabe* se extrapoló con *Tira la piedra y esconde la mano* o *El Chitón de las Tarabillas* (pp. 805-818). Olivares no toleró los sarcasmos y lo envió a la cárcel mencionada. Asombra su erudición bíblica y patristica, bastante ignorada y muy poco mencionada, sobre la base sin duda del comentario a los *Hechos* redactado por Cornelius a Lapide a quien cita. Es una obra ascética poco representativa de su ironía conceptista, aunque algunos destellos se le escapan de vez en cuando.

³ Tema presente en los mitos griegos de las metamorfosis de Zeus al poseer una mujer terrena, pero bella, para engendrar un héroe de doble *phýsis*; con esa corporeidad o materialización evita fulminarlas, lo que no le ocurrió a Semele, madre de Dionysos. Cf. Solmsen, F. (1949, 1995, 2013). *Hesiod and Aeschylus*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 3ª ed., pp. 66-75. La luz que enceguece a Pablo no es la del AT sino la de Cristo, que no lo mata, solo lo hace caer sin vista transitoria para que en adelante vea lo que no ha visto por cerrarse a la verdadera Luz.

matarlo cerrando las puertas de la ciudad, pero se evadió descolgado en un canasto pudiendo llegar a Jerusalén. Quien lo presenta a los apóstoles es Bernabé, el discípulo, testigo de lo ocurrido en la capital de Siria, lo que lo legitima en el círculo evangelizador (IX, 26-27).

Antes de Jerusalén

Después ocurren los tres viajes por el mundo gentil donde en general es recibido mejor que en las sinagogas en las que su prédica cristiana es rechazada con altibajos.

Reparemos en algunos episodios que incidirán en actos posteriores: en el primer viaje por el Asia Menor, es notable el episodio de Listra, ciudad de Licaonia, continuando las señales y prodigios realizados en Iconio⁴; al predicar en la sinagoga local a judíos y griegos curó Pablo a un paralítico de nacimiento; las turbas griegas se plegaron a las nuevas enseñanzas y en griego licaonio exclamaron que los dioses asumiendo figura humana habían descendido a ellos tomando a Bernabé por Zeus y a Pablo por Hermes; llamaron al sacerdote de Zeus y este trajo toros y coronas para ofrecerles un sacrificio, no aceptando los apóstoles los honores ni el poderlos convencer de que eran hombres como ellos; a duras penas con sus palabras el seudo Hermes logró que desistieran de los sacrificios ofrecidos⁵.

Otro suceso muy significativo corresponde en este viaje a su llegada a Atenas, donde pronunciará un persuasivo y revelador discurso en la colina de Ares frente al máximo Tribunal de Justicia, previo paso por el altar hasta hoy inhallado al *agnóostoo theóo*⁶ (17, 23), que le da pie para su argumentación.

⁴ Cf. en P. Ovidius Naso, *Metamorphosis* VIII, vv. 611-724, el episodio o teoxenia de Filemón y Baucis, sito en esa región.

⁵ Esto demuestra que la idea de encarnación no les resultaba extraña, pues era uno de los *Semina Verbi*, latentes en los mitos para así facilitar la aceptación del misterio de la Encarnación. Hecho que con atenuantes se repetirá en Malta, cap. XXVIII, 6. Cristo asumiendo realmente la naturaleza humana se encarna, pero Zeus se reviste transitoria y aparentemente, tal vez al modo gnóstico o maniqueo.

⁶ En Merk, A. (11a ed. 1992), *Novum Testamentum Graece et Latine*. Romae: *Sumptibus Pontificii Instituti Biblici*, p. 463 y Nestle, Erwin.-Aland, Kurt. (26a ed. 1979. 11a reimpression 1990). *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: *Württembergische Bibelanstalt*, p. 354 no hay variante crítica documental para el v. 23. Sin artículo determinante puede traducirse con el indeterminante castellano, como Straubinger en NT, p. 183 (idem Tresmontant, Cl. (1956). *Saint Paul et le mystère du Christ*, Paris: du Seuil, p. 129; pero este aclara en su comentario que no es un dios entre otros; es uno y muchos "à des dieux inconnus", p. 131). Seguimos a Bover-Cantera (*Sagrada Biblia*. Madrid: BAC, 1957), "al Dios desconocido" (p. 1447), porque en el v. 24 retoma la persona de ese dios con artículo determinante reiterado: "*ho theós, ho poiéesas*" y a Bover-O'Callaghan (*Nuevo Testamento Trilingüe*, Madrid: BAC., p. 727), sin comentario; igualmente la Biblia de Navarra, p. 1580; en 1790 el escolapio F. Scio de SanMiguel: "Al Dios no conocido" y anota que ese altar se erigió por consejo de Epiménides agradeciendo los beneficios recibidos de Dios por el cese de la peste, después de haber implorado en vano el socorro de otras divinidades veneradas en esa tierra; temiendo les faltase alguna, edificaron ese altar "a un dios desconocido"; D. Laercio *In Epim.* señala que los atenienses tenían algún conocimiento por los oráculos de las Sibylas y por sus filósofos; en suma, Dios es misterio y ellos veneran lo desconocido del mismo; para el *conspectus editionum* cf. Salas Delgado, F. "La traducción de la Biblia del P. F. Scio y su época" en *Fortunatae* 22, 2011, pp. 303-314; asimismo Levoratti, A.J.- Trusso, A.B., p. 1634, los traductores aclaran que los paganos dedicaban altares a los dioses desconocidos para no atraer sobre sí el castigo de una divinidad ignorada. Agregamos: incluso también a lo desconocido de dios admitiendo que la divinidad es misterio incognoscible, lo que para los griegos el hombre también debe venerar.

En la ciudad disputaba en solitario tanto en la sinagoga como en el foro, mal considerado como *spermólogo*⁷ o *seminiverbius*, hasta que los mismos oponentes lo llevan asiéndolo a dicha altura, una de las siete de Atenas. Los contrincantes bastante jactanciosos eran los epicúreos y estoicos, junto a otros menores, adeptos a toda novedad por el solo placer de ser novedosos.

Pablo comienza respetando las normas retóricas con una *captatio benevolentiae*, tratando a los atenienses de *deisidaimonéstérous / supersticiosiores*, literalmente “cuasi los más religiosos/ su persticiosos⁸ / temerosos de las deidades”. Algunos biblistas (Tresmontant, 1956, p. 131) interpretan esto como una adulación o una ironía, pero si recordamos el incidente de Listra, no parece ser así (XIV, 8-20).

El nudo de la argumentación, asequible a sus oyentes, es un despliegue del misterio de la Encarnación⁹, pero ellos no aceptan la conclusión: el dios desconocido, pero ya conocido, ha resucitado. Irónicamente se retiran rechazando semejante afirmación¹⁰.

En Jerusalén

Estos son los antecedentes que motivan el título del trabajo, dado que el conflicto se produce por querer volver a Jerusalén para finalizar su tercer viaje. Desembarcados en Tiro (Fenicia), unos discípulos (*matheetás*) donde recaló, le dijeron que *per Spiritum /diá Pnéumatos* no fuera a Jerusalén (21, 4). Llegados a Cesarea marítima, se alojaron en la casa de un diácono; allí vino de Judea un profeta, Agabo; tomó este el ceñidor o faja de Pablo y atándose a sí mismo de manos y pies, le indicó que el Espíritu Santo le vaticinaba atadura y entrega a los gentiles. El apóstol está decidido a ser atado y a morir por el Señor en Jerusalén. No pudieron disuadirlo y aceptaron la voluntad de Dios, es decir, que subiera a la Ciudad Santa.

Allí con otros discípulos es recibido con gran gozo en la casa de un par, el apóstol Santiago el Menor (21,17-20), obispo de Jerusalén, contándoles

⁷ Literalmente ‘siembra palabras’, pero con matiz despectivo equivale a ‘charlatán’.

⁸ Sin sentido despectivo, pero Cornelius a Lapide (van den Steen: 1567-1637) en sus *Commentaria in Acta Apostolica* XVII, 22, t. X, p. 220-1, Neapoli: apud I. Nagar Editorem, 1859, destaca una diferencia con *religio*; los griegos son religiosos, pero con creencias falsas e incompletas; aduce a San Agustín, quien matiza el decir de Pablo: “*ego ergo huc veni, ut superstitionem vestram commutem in veram religionem, et pro diis falsis agnoscatis et colatis verum, pro multis unum, pro incognitis certum et notum*”.

⁹ Para los griegos es más difícil de aceptar la Creación *ex nihilo* que la Encarnación, por un axioma pre-filosófico o pre-racional sobre la eternidad de la materia y el tiempo, aunque desde el mismo Hesíodo se sienten disconformes por la coacción de la circularidad y la *Anánkee*. Cf. Caturelli, A. (1983), *La Metafísica cristiana en el pensamiento occidental*. B. Aires: Ed. del Cruzamante, pp. 8-25; Tresmontant, Cl. (1961). *Estudios de Metafísica Bíblica*. Madrid: Ed. Gredos.

¹⁰ Es cierto que la rechazan, porque no sacan la conclusión de que el hombre es consustancialmente cuerpo y alma según el Estagirita, quedando también él a medio camino; tampoco lo ayuda el mito de Apolo fulminando con terrible castigo a su hijo Esculapio por resucitar a dos difuntos queridos, pero tenían la *Alcestes* de Eurípides con Heracles resucitador y el mito de Er del final de la *Politéia* platónica, quien vuelto a la vida debe contar los castigos de los malos gobernantes vistos en el más allá.

cómo los gentiles se convertían, pero a Santiago y los presentes les interesaba la cristianización de los judíos de la diáspora. Los de Jerusalén han oído que Pablo desaconseja la circuncisión a sus hijos apostatando de Moisés, lo que no es cierto (no olvidar que a Timoteo, discípulo, hijo de padre gentil y madre judía, lo ha hecho circuncidar en Asia Menor, en razón de los judíos, allí moradores, XVI, 1-3), por eso Santiago le dice que estos¹¹, observantes celosos de la ley, se han escandalizado; Santiago no quiere una ruptura con la comunidad ierosolimitana¹². Pablo se purificará *iuxta Templum* con cuatro candidatos (cristianos judíos: *sunt nobis*) al nazareato (separación consagratoria), les pagará los gastos y después del séptimo día irá al Templo, se rasurarán, Pablo con ellos (los cabellos se dan como ofrenda purificatoria y se creman), así verán que él guarda la ley mosaica. En cuanto a los conversos gentiles, Santiago se ha encargado de aconsejarles qué situación deben evitar sin obligación de circuncidarse (vv. 21-26).

Ya en el interior, los judíos venidos de Asia lo acusaron de haber introducido un griego¹³ profanando el lugar santo (*religio illicita*). Gran alboroto, Pablo prendido y arrastrado fuera, cierre de las puertas, nada de asilo y casi muerte del apóstol, de no haber aparecido el tribuno Claudio Lisias y su cohorte desde la torre Antonia.

Por el tumulto no podía poner en claro las causas de la violencia y decide llevarlo a la fortaleza. Pablo en griego le aclara al jefe militar que es judío de Tarso, ciudad no ignota¹⁴ y le pide que lo deje hablar a todos para su defensa; concedido se dirige al pueblo en hebreo / *Hebraídi*, no hebreo doctoral sino hebreo vulgar, también denominado arameo, aunque este no era una variante dialectal del mismo sino de una lengua semítica ugarítica proveniente de la zona del

¹¹ Conviene aclarar quienes son los diversos sujetos hablantes, no siempre enunciados en latín sin cierta ambigüedad: v. 17 *hói adelphói* son los hnos. de la comunidad regida por el obispo Santiago el menor; v. 20, *en tóis Iudáiois*, son los judíos cristianizados de la diáspora, confirmado en el v. 21; v. 22: ¿quién es el sujeto de *akúsontai*? Ninguno de los anteriores, sino los judíos cristianos de la comunidad de Jerusalén (vinculados a Santiago), que desconfían de Pablo, para los cuales el primer obispo les aconseja el rito purificadorio del nazareato. Este rito se hace fuera del Templo, en un edificio adjunto; a los siete días recién se entra en él con la cabeza rapada (conclusión del rito). Puede ser transitorio o permanente. En XVIII, 18 vemos que en Cencreas, puerto de Corinto *ad Orientem*, ya lo había hecho. Al parecer ambos transitorios.

Aquí habría que considerar si los judeocristianos de Jerusalén están dispuestos a admitir que no es la observancia de las prescripciones mosaicas lo que los salva, sino la Gracia de Cristo. Esto *quoad fidem*, no *quoad morem*.

¹² Para lo ocurrido en Jerusalén y en Cesarea Marítima los comentarios más expandidos corresponden a Cornelius a Lapide (Cornelius a Lapide (van den Steen), SI., *Commentaria in Acta Apostolica*, t. X, Neapoli: apud I. Nagar editorem, 1859), F. Scio de San Miguel (*Biblia Vulgata Latina traduci-da y anotada. Nuevo Testamento. T. II. San Juan y Hechos de los Apóstoles*, Madrid: Imprenta de Ibarra, 1816), F. de Quevedo y Villegas (Quevedo y Villegas, F., *Vida de San Pablo Apóstol. Obras ascéticas. T. 1, Obras en prosa. Estudio preliminar, Edición y Notas de Felicidad Buendía*, Madrid: Aguilar, 1961), Mons. J. Straubinger (Straubinger, J., *La Biblia*, La Plata: Fundación Santa Ana, 2001) que no esquivan las densas citas patológicas; el de D. Rops (Daniel-Rops, *San Pablo. Conquistador por Cristo*, Síne loco: Ed. San Francisco, 2020), representa una buena glosa del s. XX para este "Conquérant du Christ", pp. 147-172.

¹³ Hecho ocurrido antes en el 55 en ausencia de Pablo. Cf. C. a Lapide, *cronotaxis XXI*, 28, p. 260; Straubinger, J., XXI, nota 38 con cita de F. Josefo, *Ant.* 5,14, p. 190.

¹⁴ Ciudad leal a Augusto y favorecida por él con derechos y privilegios varios. Según Quevedo, antes por Julio César como a Osca en España, hoy Huesca.

Éufrates extendida hasta Palestina¹⁵.

Hace su biografía (22, 1-21), la de un fariseo, educado en Jerusalén por Gamaliel¹⁶, bajo el rigor de la ley, persiguiendo de muerte y apresando hombres y mujeres solo por ser cristianos. De inmediato narra su viaje a Damasco con su conversión; Pablo insiste aduciendo que los sanedritas saben que él, presente en el martirio de Esteban, consentía y vigilaba la lapidación.

Hasta aquí sin problemas, pero les resulta intolerable el éxtasis en que el Señor le advierte que salga de Jerusalén, pues no recibirán su testimonio y Él lo destina a naciones lejanas. No es precisamente un discurso apologético por tantas explicaciones que debe dar y esto ocurre cada vez que debe hablar en las sinagogas.

La mención del Señor los desquicia y piden al tribuno que lo quite de este mundo; ante la confusión, ordena este que lo lleven al cuartel y lo azoten. Listo para los latigazos, Pablo lo interroga al centurión: “¿Os es lícito flagelar (*mastidzén*) a un romano *akatakritos* (*indemnatum*, sin sentencia condenatoria)?” El centurión no puede ser políticamente incorrecto y encara a su jefe, más incorrecto aún porque lo había encadenado. El tribuno con temor pregunta a Pablo si es romano; ante la afirmativa, el funcionario sospecha que el apóstol puede haber comprado la ciudadanía, acto legal, como lo había hecho él mismo. Pablo responde: “Yo he nacido con ella (*gueguénneemai*)”¹⁷.

¿Qué derechos tenía un ciudadano romano, que no poseía un gentil? *Jus honorum* (para cargos públicos), *jus suffragii* (voto en asambleas), *jus connubii* (de casamiento y familia), *jus commercii* (derechos patrimoniales), *jus actionis* (facultad de acudir a tribunales); también derechos en la esfera religiosa, que no interesarían a Pablo como converso cristiano, pero sí el “*jus actionis*”.

El mismo tribuno, queriendo saber el tenor de la acusación, lo llevó al Sanedrín (23, 1-10). Apenas saludó a la asamblea, el Sumo Sacerdote ordenó herirlo en la boca y ante el ilícito Pablo retruca con dureza, pero para no agravar una discusión sin salida, viendo que había fariseos y saduceos, continúa señalándose como fariseo atacado por su esperanza en la resurrección de los muertos. Gran tumulto, los

¹⁵ Cf. Straubinger, J., *Op. cit.*, cap. XXI, 40, t. II, p.190.

¹⁶ Gamaliel, doctor de la ley, educador de Saulo, ‘criado a sus pies’, no es una metáfora, porque los maestros enseñaban desde una cátedra más elevada y los discípulos en los lugares inferiores. Quedo, citando a san Juan Crisóstomo, Clemente Romano y Beda, señala que Gamaliel protegió a los apóstoles perseguidos y más aun, dio en su granja sepultura a su pariente san Esteban, a cuya lapidación contribuyó Saulo, pariente del lapidado como cómplice; añaden Avito y san Agustín que Gamaliel por voluntad personal fue inhumado junto al cuerpo del protomártir, ‘enmendando el yerro del discípulo’ (pp. 1469-1470). Como doctor de la ley, sabio, justo y honestísimo también lo tratan los hnos. conversos del judaísmo que en el CVI (1869-1870) sostuvieron la causa del resto de Israel: Lémann, Auguste et Joseph (1999). *La Asamblea que condenó a Jesucristo*. Traducción de la 3ª ed. francesa de 1881 por López-Arias, C. Madrid: Criterio Libros.

¹⁷ Sus padres ya eran romanos y tal vez la hubieran comprado. Para el *status quaestionis* ver Sherwin-White, A.N., “The Roman Citizenship. A survey of its development into a world franchise”, ANRW 12, 1972, 23-58, sin perjuicio de una nueva actualización. Para el inicio del tratamiento del problema cf. Mommsen, Th. “Edikt des Kaisers Claudius über das Römische Bürgerrecht der Anauner von J. 46 N. Chr.” en *Hermes* 4 (1), 1870, 99-131. (aquí p. 116). Mommsen no trata la ciudadanía de Pablo, pero especifica los distintos tipos y derechos consecuentes.

primeros no hallan culpa en él; el alboroto se acrecienta y por tercera vez el tribuno, temiendo que lo despedacen, ordena que la tropa lo lleve a la fortaleza.

En 23, 11 el Señor concreta la lejanía requerida: Roma. De los judíos con los que se enfrentó en el Templo (23, 12-22), cuarenta de ellos se comprometieron a ayunar totalmente hasta matar a Pablo y solicitaron a los sanedritas sugirieran al tribuno que lo trajese de vuelta para antes de llegar, emboscarlo y asesinarlo, pero les falló lo urdido, ya que un sobrino del apóstol, sabedor del plan, los delató en el cuartel, por lo que el funcionario decidió hacerlo llevar de noche a Cesarea Marítima con gran despliegue de custodia por ser *civis romanus* (23, 23-35) y con una carta al procurador Félix.

Post Jerusalem

En la carta Claudio Lisias le explica a Félix los recaudos tomados; verifica que son cuestiones internas por la interpretación de su Ley, por lo tanto no merecedor de muerte ni prisión. Sabedor del complot para eliminarlo se apresura a enviárselo notificando a los acusadores que se dirigiesen a su superior.

En Cesarea Marítima se ubicaba el palacio de Herodes Agripa junto con el pretorio romano, al que se allegarán para acusarlo el sanedrita Sumo Sacerdote que lo había herido y un intérprete. Este discurso es clave como acusación y será refutado por Pablo palabra por palabra, no pudiendo entregarlo al Sanedrín.

Tértulo, el portavoz de Ananías¹⁸ y abogado contratado a sueldo, comienza con una copiosa *captatio*, bien adulatora, agradeciendo a los romanos por los beneficios y la paz que gozan, para pasar a la acusación. Pablo: destructor de la paz, perturbador de los judíos de todo el orbe, jefe de la secta de los nazarenos, profanador del Templo. Estamos aquí porque “al querer juzgarlo según nuestra Ley, nos lo arrebató con gran violencia el tribuno Lisias, mandándonos a ti” (24, 1-8).

Habiendo recibido Pablo señal del gobernador, inicia su defensa: en el Templo no discutió con nadie, no amotinó a la turba ni en las sinagogas ni en la ciudad, ni pueden presentar pruebas de sus acusaciones. Confiesa sí, que practica la doctrina que ellos denominan herejía, “la del Dios de nuestros padres ...conforme a la Ley ...y los profetas”; tiene esperanza en la resurrección de justos e injustos como ellos (los fariseos). Añade que retornó a Jerusalén con limosnas y ofrendas y penetró purificado en el Templo; el alboroto lo provocaron algunos judíos venidos de Asia, ahora no comparecientes ante el procurador y estos sanedritas, acusadores presentes, deben decir qué crimen ha cometido al clamar “por la resurrección de los muertos soy juzgado”.

Félix¹⁹, bastante conocedor de las internas de los judíos (24, 22-27), difirió

¹⁸ No confundir con el homónimo que en Damasco piadosamente lo limpió de su ceguera.

¹⁹ El historiador romano Tácito dice que Félix “practicó toda clase de crueldad y lujuria, ejerciendo el poder de un rey con todos los instintos de un esclavo”. [*Historias* 5.9.]. Por otra parte, Félix estaba

una respuesta hasta que se presentase el tribuno Licias. Ordenó custodia y buen trato con un margen de libertad y permiso para que los suyos lo asistiesen, no obstante deseando quedar bien con los israelitas, lo dejó dos años en prisión hasta entregarlo a Porcio Festo, su sucesor. Tanto Félix como el siguiente procurador no quieren quedar mal con los acusadores y manteniendo preso al de Tarso se lavan las manos como Pilato.

Acusación ante Porcio Festo (25,1-12)

Porcio Festo repite el accionar de Lisias. Vuelven los sanedritas a Cesarea sin pruebas y Pablo otra vez se defiende tajante: no ha cometido delito ni contra la ley de los judíos, ni contra el Templo, ni (con un nuevo agregado) contra el César.

Festo para congraciarse con los judíos le ofrece ir a Jerusalén. Pablo rehúsa esa instancia (el Sanedrín carece de jurisdicción sobre los *cives Romani*) y reitera que debe ser juzgado en el tribunal romano, porque contra los judíos él no ha delinquido, lo que Festo sabe perfectamente. No rehúsa morir, pero nadie por complacencia puede entregarlo a ellos, entonces "*Káisara epikalúmai / Caesarem appello!*". Festo consulta al Concejo y le responde: "*Káisara epikékleesai / Caesarem appellasti, Káisara poréusee / ad Caesarem ibis!*", es evidente que Pablo desconfía de Porcio Festo y por eso apela.

En presencia del rey Herodes Agripa II (25, 13-27)

Llegó el rey con su hermana y pareja, la reina Berenice, a Cesarea contándole Festo todo lo referente al apóstol, manifestando Herodes Agripa II que también él quisiera estar en el juicio, lo que así ocurre. Festo necesita de Agripa para dar las razones al emperador del envío de Pablo a Roma.

Pablo ante Herodes Agripa II (26, 1-32)

El rey le da venia para su alegato y Pablo comienza alegrándose porque Agripa²⁰, rey del norte de Palestina, judío de nacimiento, romano de formación y competente en cuestiones sobre las creencias de sus ancestros conoce las costumbres judías y las disensiones en sus filas y por cuarta vez cuenta su vida. Herodes Agripa II concede que

unido por 3ª vez con Drusilla, hija de Herodes Antipas I; en una de estas entrevistas informales Pablo les predicó sobre el juicio venidero, Festo impidió a Pablo predicar y no se arrepintió, Drusilla se indignó, pero Lucas no la vuelve a mencionar.

²⁰ Herodes Agripa II es hijo de Herodes Agripa I, quien mató a Santiago el Mayor en el 42 y encarceló a Pedro, evadido por intervención angélica; este Herodes fue herido por un ángel del Señor y murió horriblemente roído por los gusanos (*Acta* 12, 21-23) y II, nieto y bisnieto de Herodes el Grande (73 a.C.-4 d.C.), quien acudió a Roma *circa* 42 a.C. pidiendo auxilio por la invasión de los partos, amigo de los romanos, alojándose en la casa de Asinio Polión, el cónsul de la IV égloga de Virgilio. El mismo asesino de los niños inocentes, además padre de Herodes Antipas que por instigación de Herodías hizo decapitar a San Juan Bautista.

Pablo casi lo persuade de hacerse cristiano, aunque al parecer, no a Berenice.

El apóstol replica que placiera a Dios que por su intermedio todos los presentes se hicieran cristianos, pero sin cadenas. Al retirarse todos de la sala, el rey a Festo: “Este hombre podría ser puesto en libertad / *apolelýsthai edýnato*, si no hubiera apelado / *ei mée epekékleeto* al César”. De acuerdo con el juicio de Herodes Agripa II, Festo redactó un informe y un dictamen para Nerón.

Viaje a Roma (27 y 28, 1-31)

La apelación o *provocatio* o *reiectio*²¹ se efectiviza con el cuarto viaje. El capítulo 27 es una verdadera carta náutica, la única de la Antigüedad, con las peripecias narradas durante la morosa y accidentada navegación invernal, porque llegan a salvo a Malta²². El 28 cuenta la estadía en la isla y el camino a Roma por mar y por tierra. La detallada mención de las poblaciones donde se detienen y el tiempo en que lo hacen certifican la veracidad del relato hasta que llegan a Roma²³, donde se le permitió vivir en casa particular alquilada con custodia *libera* o *militaria* recibiendo a judíos que habían oído hablar de *tées hairéseos táutees* (“de esa secta”) que en todas partes se la *antiléguetai* (“contradice”). Unos aceptaban su prédica convirtiéndose y otros no, recordándoles el reproche de Isaías 6, 9 por su pertinacia.

Para Pablo el Sanedrín no era autoridad competente para su litigio, porque no podía decidir sobre la verdad de su doctrina, eso competía a una autoridad superior y divina; en lo político se debía examinar si había violado el derecho romano, de allí su apelación por *jus actionis*. En suma: ni reo de alta traición, ni reo de *religio illicita*, ni reo según la ley romana por no faltar al César según los cargos imposibles de probar del Sanedrín.

En cambio, los gentiles, sí, oirán la buena nueva. San Lucas no especifica si obtuvo el veredicto final de su apelación, pero el v. 31 final refiere que recibía a todos sus visitantes enseñando lo tocante al Señor Jesucristo *metá pásees parreesías*²⁴ *akoolýtoos* / *cum omni fiducia sine prohibitione* / con franca libertad (de palabra) sin impedimento, pese a que de Claudio se había pasado a Nerón.

Este final permite datar los *Hechos* en Roma hacia el año 63, poco antes del fin de la primera prisión romana de S. Pablo, es decir cinco años antes de su muerte, si esta ocurre en el 68 (o 69), y también antes de la destrucción de Jerusalén (70 d.C.) por Tito, o sea cuando la vida y el culto de Israel todavía continuaban normalmente.

²¹ La *reiectio* consiste en el rechazo de la sentencia del juicio en una 1ª instancia, antes del veredicto final de la instancia superior, o sea, la imperial.

²² El almirante Nelson, hijo de un pastor y familiarizado con la lectura de la Biblia, lo releyó en la mañana de Trafalgar para encontrar fortaleza (cf. Holzner, J., *San Pablo. Heraldo de Cristo*, Barcelona: Herder, 1978, p. 410).

²³ Donde ya estaba san Pedro, tal vez desde el 44-45 o *circa* del 55. Cf. Eusebio de Cesarea. *Hist. Ecc.*, II-IV.

²⁴ Más sencillamente “sin pelos en la lengua”

¿Qué hizo y por dónde peregrinó el apóstol esos años? Gentilizando, pues. Cornelius a Lapide *ad XXVIII*, 31, p. 301 legitima la tradición de la estadía apostólica de Pablo en España, ya que, liberado de sus cadenas y vigilancia, vivió ocho (8) años más, alcanzándolo el martirio el 29 de junio del 69, año 13 de Nerón. Nombra muchos discípulos santos por él evangelizados con abundantes testimonios patológicos. Straubinger, J. en nota al v. 31, p.199, esgrime otro motivo: “No cabe duda de que fue absuelto y puesto en libertad hacia el 63 y hemos de bendecir esta demora en Roma, después del retiro de Israel, pues allí escribió las Epístolas de la cautividad (Efesios, Colosenses, Filipenses, Filemón)”.

Importa resaltar el comentario de F. de Quevedo, escrito desde la cárcel porque su reescritura constituye una “amplificación” de los *Acta*. El entrecomillado deliberado obedece a que empleamos el término de G. Genette proveniente de sus *Palimpsestos. La Literatura en segundo grado* (1989) para distinguir los modos de transtextualizar o transformar un texto sin plagiarlo, básicamente son tres: “amplificación”, “reducción” y “sustitución”. El extenso tratado ascético de su autoría, un “hipertexto”, evidencia una “amplificación” de los *Acta*, texto de base o “hipotexto” en la nomenclatura genettiana, con un texto intermedio como referente explicitado que son los *Commentaria* al texto lucano-paulino del jesuita flamenco Cornelius a Lapide (van den Steen), (1567-1637), erudito en demasía, proveedor de opiniones, sentencias, afirmaciones o rechazos contundentes de los patrólogos iniciales, mencionado sin problemas por nuestro satírico (cf. p. 1496) y operando intertextualmente. No observamos “reducción”, pero además de la “amplificación”, es posible alguna “sustitución”, producto de una supresión más una adición.

Nos parece ejemplificar la misma con la disputa sobre la preeminencia absoluta de Santiago el Mayor como patrón de España, frente a la injerencia viable del de Tarso, nuevo protagonista reemplazante de Sta. Teresa, dado que el tema del patronato lo venía carcomiendo desde hacía bastante. En dos momentos de este tratado Quevedo se refiere al protectorado de Santiago²⁵. En una primera instancia niega la presencia del apóstol en España (pp. 1404-1405), ya que *post martyrimum* en Jerusalén, retornado Santiago a Galicia, “*difunto nos suplió la asistencia de San Pablo vivo*”, apareciendo desde el cielo con su caballo blanco y su espada purpúrea para guiar y sumar victorias. Luego admitirá su estadía, C. a Lapide mediante, arguyendo que arribó a España por un dilatado rodeo, Aquí reside la “sustitución” al incorporar el tema de las dos espadas, antes obviado por desconocimiento: la que blandió Santiago y la que decapitó a Pablo, puesto que la segunda espada se venera (o veneraba en el s. XVII) en la imperial ciudad de Toledo guardada en el

²⁵ Véase *Su espada por Santiago, solo y único patrón de las Españas* (Obras en prosa. Estudio preliminar, Edición y Notas de Felicidad Buendía, Madrid, Aguilar, 1961, pp. 400-445). Obra inédita de redacción temprana, pero de data ignota, publicada *post mortem* donde rechaza el copatronato de la abulense, por algunos propuesto, sin dejar de reconocer sus méritos, la cual sirve como antecedente de la disputa.

convento de la Sisle bajo la orden de San Jerónimo, que junto con la de Santiago el Mayor, patrono de España, de quien se dice perteneciente el poeta, “ambos santos las esgriman en defensa del rey Felipe IV” (p. 1533).

El texto recién aducido en la página final de la vida paulina es el definitivo (sobre la estadía de san Pablo en España); antes ignoraba quizás lo de su espada en Toledo y, por este desconocimiento, se escapó allí el ego españolísimo de Quevedo: Tal vez al de Tarso lo atajó el Espíritu Santo como cuando no le permitió hacer apostolado en Asia, “porque con gran gloria de España, le fue prohibido venir a ella, por ser patrimonio de la predicación de San Jacobo (= Santiago el Mayor) y de los españoles vasallos solariegos suyos”. Después de su martirio en Jerusalén, retornado Santiago a Galicia, “difunto nos suplió la asistencia de San Pablo vivo”, apareciendo desde el cielo con su caballo blanco y su espada purpúrea para conducir los suyos a la victoria.

Retornemos al de Tarso, después de las disquisiciones quevedianas.

Para el apóstol viajero aun no era su hora. Llegó esta unos años más tarde, cuando acusaron a los cristianos en el 64 del incendio neroniano de la Urbe; capturado y conducido a un espacio hostil, un mísero calabozo de la cárcel Marmertina sin prisión domiciliaria ni *custodia libera* o *militaria*, ni favorable ni con-versa; en el 66 o 68 pese a la discusión sobre la fecha (cf. Daniel-Rops, *op. cit.*, pp., 172-184), se le dio su *kairós* a espada como *civis Romanus*.

María Delia Buisel

Universidad Nacional de La Plata

Resumen:

Siguiendo los capítulos 21-28 de los *Hechos de los Apóstoles* tratamos el conflicto entre el apóstol Pablo y las autoridades tanto del Templo de Jerusalén como con el Tribunal del Sanedrín, que quieren su condena a muerte. Examinamos los alegatos de Pablo ante ambos, su exculpación por acusación dolosa y falta de pruebas, la invalidez para juzgarlo ya que como ciudadano romano le corresponden autoridades romanas, las artimañas de sus acusadores, sus dos juicios ante la procuración imperial en Cesarea, los dos años de prisión, la apelación al César, el juicio ante el rey Herodes Agripa II, su llegada a Roma después de un accidentado viaje y el resultado positivo de su apelación. Incorporamos el interesante comentario de F. de Quevedo, muy poco considerado.

Palabras clave: conversión – Sanedrín – ciudadanía romana - *jus actionis*- apelación al César.

Abstract:

Following chapters. 21-28 of the *Acts of the Apostles* we deal with the conflict between the apostle Paul and the authorities of both the Temple of Jerusalem and the Sanhedrin Court, who want him sentenced to death. We examine Paul's arguments before both, his exculpation due to malicious accusation and lack of evidence, the invalidity to judge him since as a Roman citizen he is subject to Roman authorities, the tricks of his accusers, his two trials before the imperial procuratorate in Caesarea, the two years of imprisonment, the appeal to Caesar, the trial before King Herod Agrippa II, his arrival in Rome after an eventful journey and the positive result of his appeal. We incorporate the interesting comment by F. de Quevedo, very little considered until now.

Keywords: conversion – Sanhedrin – roman citizenship - *jus actionis* – appeal to Caesar.

RECIBIDO: 05-12-2022 – ACEPTADO: 10-02-2023

EL MOVIMIENTO RITUAL Y LA CONSTRUCCIÓN DEL PAISAJE SAGRADO DE ROMA: ALGUNOS ESTUDIOS DE CASO¹

Introducción: observaciones metodológicas

Antes de adentrarnos en el tema de este trabajo, el movimiento ritual², vale la pena considerar los dos términos que conforman dicha expresión. Con respecto al primero, puede afirmarse que, ante todo, el ritual³ es una práctica:

How phenomena that may be called 'rituals' exist in (and through) social worlds is of extreme importance. 'Rituals' are constituted through practice. So, for example, there was not and is not anything that can be called 'religion' without its practice, and this practice is often called 'ritual'. If religion is not practiced, it dies. One can argue that, to a considerable extent, 'ritual' actively constitutes (because it generates in and through practice) what is understood as 'religion'. So, too, more broadly (and now without any reference to religion), 'rituals' intentionally organize and orientate us to our horizons of being-in-the-world [...]. Practice (the embodiment of the human being in action, moving towards, perceiving, and reconstituting horizons- of-being) is the condition of being human. Practice is the normal condition of curiosity about oneself in relation to the world. Practice makes us social beings, and curiosity is integral to this⁴.

El ritual es, por lo tanto, una práctica y, como tal, una actividad social, "a culturally strategic way of acting in the world. Ritual is a form of social activity"⁵. Catherine Bell, que ha dedicado trabajos fundamentales al tema, habla de "ritualización": "fundamentally a way of doing things to trigger the perception that

¹ El presente trabajo resume los contenidos del Curso Internacional del CEL, dictado en la Universidad Nacional de La Plata en noviembre de 2022. Una versión en inglés ha sido publicada recientemente en Brasil: "Ritual Movement and the Construction of Rome's Sacred Landscape: Some Case-Studies", en Silva, G. V. y Furlani, J. C. (eds.), *A cidade antiga entre a História e a Arqueologia*, Vitória, GM Editora, 2023. Este proyecto ha recibido financiamiento del programa de investigación e innovación Horizon 2020 de la Unión Europea, bajo la beca Marie Skłodowska-Curie 101024439.

² Para un tratamiento exhaustivo de este tópico, incluyendo toda la bibliografía relevante, cf. Ferri, G., "Il movimento rituale nell'Antichità e oltre. Uno studio introduttivo", en *Ritual Movement in Antiquity (and Beyond)*, Brescia: Morcelliana, 2022, pp. 5-38

³ No nos dedicaremos aquí a tartar la diferencia entre los términos "ritual" y "rito", pero aun cuando ambas palabras suelen emplearse como sinónimos, resulta conveniente establecer una distinción. El primer término, "ritual", debería usarse para referirse solo a la práctica, mientras que el segundo, "rito", debería indicar la práctica junto con su dimensión simbólica fundamental. Cf. Ferri, G., "Il movimento rituale", pp. 11-14.

⁴ Handelman, D., *Models and Mirrors. Towards an Anthropology of Public Events*, Nueva York-Oxford, Berghahn Books, 1998, p. X.

⁵ Jonte-Pace, D. "Introduction", en C. Bell, (2009). *Ritual Theory, Ritual Practice*, Nueva York, Oxford University Press, 2009, p. VII.

these practices are distinct and the associations that they engender are special”⁶.

Aparte de la dimensión de la práctica, es decir, de la actuación/agencia, los ritos tienen al mismo tiempo una dimensión simbólica fundamental. Para ser efectivos, los ritos y los símbolos conectados con ellos deben trascender lo “ordinario”. Para ser extraordinarios, sus componentes deben ser objeto de ritualización y encontrarse a sí mismos en un contexto ritual, es decir, en la dimensión espacial y temporal del rito. Los ritos son en consecuencia acontecimientos sociales de naturaleza enormemente simbólica dentro de ese sistema de símbolos que es la cultura, cuya función primordial es *significar*. De acuerdo con estas consideraciones, el rito, como actividad social y como práctica, fuera de lo ordinario por “cómo hace lo que hace” y por cómo (re)configura culturalmente el entorno, significativo y con sentido al mismo tiempo, tiene un evidente “poder performativo” que conduce a un cambio de estatus más o menos duradero, a un pasaje, a una transformación en quienes participan en él.

Al hablar de movimiento ritual, sin embargo, hay que tener en cuenta también el segundo término, i.e., “movimiento”. Incluso si nos limitamos al contexto ritual, es demasiado obvio afirmar que el agente o los agentes realizan siempre la acción y el comportamiento ritual a través del medio común a todos los seres humanos, es decir, el cuerpo. El cuerpo es el primer y más natural “instrumento” del ser humano, una forma privilegiada de interacción y comunicación, tanto activa como pasiva, con el mundo, ante todo del “estar ahí” y de moverse a través de él⁷.

El cuerpo es también el “proto-lugar” en el que se encuentra todo ser humano⁸. La fisicalidad y el movimiento del cuerpo son un instrumento de comunicación social, cultural y ritual. Con respecto a este último contexto, el movimiento es una fuerza activa, una energía que puede hacer inteligible la comprensión mental y espacial de los lugares sagrados, como ocurría, por poner un ejemplo, en los santuarios griegos, activando el diálogo entre los participantes, tanto activos como pasivos, y el lugar en el que se desarrolla o se desarrolló el rito. Sería difícil, si no imposible, enumerar todos los tipos de movimiento ritual: podemos mencionar, entre otros, las danzas, las procesiones, las peregrinaciones y, en general, el amplio espectro de los gestos humanos.

Pero, ¿dónde se lleva a cabo este movimiento ritual? El contexto en el que se realiza todo movimiento es claramente temporal y espacial a la vez. Esto tanto en un sentido meramente físico como al mismo tiempo –y este es el aspecto

⁶ Bell, C., *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press, 2009, p. 220.

⁷ Un artículo fundamental sobre este tema sigue siendo Mauss, M., “Les techniques du corps”, en *Journal de Psychologie. Normale et Pathologique* 33, 1935, pp. 271-293. Cf. Casey, E., “How to Get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time: Phenomenological Prolegomena”, en Basso K. y Feld, S. (eds.), *Senses of a Place*, Santa Fe, School of American Research Press, 1996, pp. 21ss.

⁸ Casey, E., *Getting Back into Place: Toward a Renewed Understanding of the Place-World*, Bloomington, Indianapolis, Indiana University, 1993, parte II.

que más nos interesa– “cultural”. Dejando de lado el tiempo por ahora, vamos a profundizar más detalladamente en el espacio. Henri Lefebvre, que ha reflexionado largamente sobre el espacio, especialmente en lo que respecta a su relación con la ciudad⁹, afirma que el espacio (social) es un producto (social), y que cada sociedad “produce” el suyo; si el espacio es un producto, existe un proceso de producción que puede estudiarse históricamente. El espacio debe entenderse como algo al mismo tiempo percibido, concebido y experimentado directamente, lo que permite combinar los aspectos físicos, mentales y sociales relacionados con él. Lefebvre habla también de *espace vécu*, “espacio vivido”, un concepto que implica un espacio conformado por prácticas e imágenes que crean a su vez un potencial identificador.

En el transcurso de su existencia, todo ser humano mantiene una relación más o menos prolongada con el entorno que lo rodea. La experiencia que se hace de, a través de, y a causa de esta relación conlleva la transformación cultural de ese “espacio”, convirtiéndolo en un “lugar”. Nos enfrentamos, efectivamente, a dos órdenes diferentes de la realidad: el primero -el espacio- es abarcador y permite ubicar las cosas en él, mientras que el segundo -el lugar- es algo más que la influencia recíproca entre los seres humanos y el mundo, y debe considerarse como el “co-ingrediente constitutivo” de ambos: “in effect, there is *no place without self; and no self without place*”, como afirma el filósofo estadounidense Edward Casey¹⁰. El lugar es, por lo tanto, “cultural”, una unidad básica de la experiencia vivida y un nexo de la praxis humana, “produced by human engagements and associations with the world”¹¹.

La experiencia y la percepción de un lugar son lo mismo que “estar en él”. La forma de considerar y vivir el lugar cambia según la experiencia del individuo, o del grupo social, en el lapso de una vida humana, a través de generaciones y a lo largo de los siglos. Un papel activo en este proceso lo desempeña el patrimonio cultural constituido por los relatos orales, los recuerdos, los escritos, los monumentos, etc., es decir, todos los medios de comunicación que difunden y transmiten la información y los datos que los individuos, y los grupos sociales más o menos consistentes y estructurados, consideran importante seleccionar y transmitir. Un concepto clave en esta perspectiva es el de memoria colectiva/cultural, ampliamente estudiado en las últimas décadas a partir de los trabajos seminales de Maurice Halbwachs¹². Jan Assmann escribió páginas memorables sobre la conexión entre

⁹ Especialmente, Lefebvre, H., *La production de l'espace*, París, Éditions Anthropos, 1974.

¹⁰ Casey, E., “Body, Self and Landscape. A Geophilosophical Inquiry into the Place-World”, en Adams P.C. et al. (eds.), *Texture of Place: Exploring Humanist Geographies*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2001, p. 406.

¹¹ Cf. Casey, E., *Getting Back into Place*, part II.

¹² Halbwachs, M., *Les cadres sociaux de la mémoire*, París, Félix Alcan, 1925; *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte. Etude de mémoire collective*, París, Presses Universitaires de France, 1941; *La mémoire collective*, París, Presses Universitaires de France, 1950. Véase más recientemente De Nardi, S. et al. (eds.), *The Routledge Handbook of Memory and Place*, Londres-Nueva York, Routledge, 2020.

lugar y memoria, mostrando cómo la memoria cultural puede “semiotizar” un lugar, por ejemplo erigiendo un monumento en él, convirtiéndolo así en un *mnemotopo*, un *Gedächtnisort*, un “lugar de la memoria”¹³: dos ejemplos pueden ser la cueva de Pan en Atenas y el *Lupercal* en Roma. El concepto de “lugar de la memoria” fue propuesto por el estudioso francés Pierre Nora, quien denominó *lieux de mémoire* a los lugares de la memoria que no son necesariamente lugares físicos (es decir, lugares que se pueden ver, en los que se puede entrar o por los que se puede pasar), sino también lugares inmateriales que pueden estar relacionados con otros aspectos de la memoria, como una fiesta o un símbolo.

En una obra considerada un hito en los estudios sobre la construcción cultural del espacio, el antropólogo estadounidense Keith Basso define como *place-making* –“creación del lugar”– (que podría traducirse también como “topopoesis”) este acto de *world-building* –“construcción del mundo”¹⁴. Comienza su estudio a partir de una interesante anécdota extraída de las memorias del gran físico danés Niels Bohr, quien, mientras visitaba el castillo de Kronborg en Dinamarca con Heisenberg, “ve”, “imagina” y “recuerda” un castillo diferente al que tenía delante porque había sido el escenario –real e imaginario al mismo tiempo– del *Hamlet* de Shakespeare. Basso deduce de ello que «essentially, then, instances of place-making consist in an adventitious fleshing out of historical material that culminates in a posited state of affairs, a particular universe of objects and events – in short, a *place-world* – wherein portions of the past are brought into being”¹⁵. Este proceso nunca es estático, sino perpetuamente *in fieri*. Si la creación de lugares/topopoesis es una forma de “construir” el pasado, también es «a way of constructing social traditions and, in the process, personal and social identities. We are, in a sense, the place-worlds we imagine”¹⁶.

La interacción continua y prolongada con el mundo material es un componente fundamental del acto topopoiético, es decir, de la creación de un “lugar”: el espacio adquiere significado a raíz y a través de las prolongadas e íntimas conexiones que se establecen entre las personas y el lugar con el que interactúan y donde habitan. Por lo tanto, a diferencia del mero espacio físico, los lugares son construcciones humanas por excelencia: “places consist in what gets made of them – in anything and everything they are taken to be – and their disembodied voices, immanent though inaudible, are merely those of people speaking silently to themselves”¹⁷. La relación con los lugares puede expresarse a través del mito, la oración, la música, la danza, el arte, la arquitectura, así como las formas recu-

¹³ Assmann, J., *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Munich, Beck, 1992.

¹⁴ Basso, K., *Wisdom sits in Places. Landscape and Language among the Western Apache*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1996, p. 5

¹⁵ Basso, K., *Wisdom sits in Places*, pp. 5-6.

¹⁶ Basso, K., *Wisdom sits in Places*, p. 7.

¹⁷ Basso, K., *Wisdom sits in Places*, p. 109.

rentes de los ritos religiosos y políticos:

Thus represented and enacted – daily, monthly, seasonally, annually – places and their meanings are continually woven into the fabric of social life, anchoring it to the features of the landscape and blanketing it with layers of significance that few can fail to appreciate. Deliberately and otherwise, people are forever presenting each other with culturally mediated images of where and how they dwell. In large ways and small, they are forever performing acts that reproduce and express their own sense of place – and also, inextricably, their own understandings of who and what they are¹⁸.

Tratando de resumir las consideraciones anteriores, podemos afirmar que todo movimiento se realiza mediante el cuerpo en, hacia, a través de un lugar particular, o de un lugar a otro (si la percepción o la construcción cultural definen dos o más lugares diferentes), y en un momento/tiempo particular. El movimiento de uno o más cuerpos contribuye a definir, en y para un tiempo, un espacio y unos lugares más o menos determinados: “movement has, and is, agency”¹⁹.

En cuanto al movimiento realizado en el contexto ritual, es especialmente importante y significativo tanto para quien lo realiza como para los asistentes (si hay público) porque se entiende y se percibe en el contexto ritual, es decir, como hemos dicho, fuera de lo ordinario. Los elementos básicos del movimiento ritual son entonces 1) algún tipo de movimiento, obviamente; 2) el contexto ritual; 3) el lugar donde “ocurre”; 4) el tiempo- En cuanto a este último punto, podemos distinguir entre una fase puntual del rito, que es el “momento en el que”: la actuación en sí, el acontecimiento, la experiencia y las emociones suscitadas; y una fase a largo plazo, que comienza justo después del final del rito, es decir, su recuerdo a través de relatos orales, textos escritos de cualquier tipo, monumentos, etc. En esta dinámica entre el espacio y el tiempo, el lugar desempeña un papel decisivo, como señaló acertadamente Jonathan Z. Smith, al considerar cómo la memoria puede ser una experiencia compleja y engañosa: “it appears to be preeminently a matter of the past, yet it is as much an affair of the present. It appears to be preeminently a matter of time, yet it is as much an affair of space”²⁰. En cuanto al rito, lo considera “first and foremost, a mode of paying attention. It is a process of marking interest” del que el lugar es un componente fundamental: “place directs attention”²¹. Al abordar el movimiento ritual, debemos tener en cuenta, en la medida de lo posible, todas estas dimensiones, considerando el movimiento de uno o varios cuerpos hu-

¹⁸ Basso, K., *Wisdom sits in Places*, pp. 109-110.

¹⁹ Newsome, D. J., “Introduction”, en Laurence, R. y Newsome, D. J. (eds.), *Rome, Ostia, Pompeii. Movement in Space*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 2011, p. 30.

²⁰ Smith, J. Z., *To Take Place. Toward Theory in Ritual*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1987, p. 25.

²¹ Smith, J. Z., *To Take Place*, p. 107.

manos en un espacio y tiempo determinados, así como las “huellas” que deja. Al hacerlo, deberíamos poder acercarnos idealmente al aspecto efímero y performativo del rito, a su aspecto plenamente dinámico, siguiendo su eco en los medios originados por esta comunicación y esta actuación. En el plano de los monumentos, esto puede hacer que el acto ritual esté presente de forma permanente. Así, los monumentos pueden comunicarse en cada celebración, como en el caso de las Cariátides esculpidas en los santuarios griegos para evocar los *kanephoroi*, o las representaciones de triunfos y procesiones en los monumentos celebratorios romanos. El movimiento ritual, como por ejemplo una procesión, puede considerarse por tanto como un verdadero “lugar de la memoria”, como ha observado recientemente Eugenio La Rocca²².

De aquí que el resultado de la topopoiesis / creación de lugares (*place-making*) mediante el movimiento ritual puede ser la creación de un lugar al mismo tiempo cultural, es decir, inmaterial, y físico. Los ritos religiosos y su ejecución desempeñan un papel fundamental en la configuración del espacio urbano: “performance should be considered a vital element within the urban built environment and integral to the creation of city as a place”²³. Los lugares así definidos pueden a su vez “comunicarse” entre sí, creando una red de referencias, conjuntos, palimpsestos, un “paisaje” que es a la vez real y mnemónico, un paisaje de la memoria (*memoryscape*). En el plano religioso, el conjunto de todos los lugares donde se celebraban o se habían celebrado ritos, así como los monumentos y los edificios que los conmemoran, podrían componer un “paisaje sagrado”, definición propuesta en los años ochenta por Hubert Cancik refiriéndose a la antigua Roma²⁴. A esto hay que añadir los relatos e informes orales, entre individuos o dentro de círculos sociales más o menos definidos –menos duraderos por la propia naturaleza del medio de comunicación–, y los escritos de todo tipo sobre el acontecimiento y/o el lugar, que a su vez desencadenan otros pensamientos, relatos, informes y recuerdos.

Por último, la “lectura” del lugar por medio de quien se encuentra en él, de quien lo experimenta, funciona en más niveles:

Physically, one looks down from a building or a hill, up from a valley, off into the distance or up to high stories from street level. Such angles of gaze, and the perceptual and cognitive possibilities that they open up, inevitably generate and respond to key sites in an urban topography. The narratives that coalesce at these

²² La Rocca, E., “La bellezza di Roma, ovvero gli spazi della memoria e dell’identità. Alcuni aspetti urbanistici tra Repubblica e Impero”, en *Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma* 113, 2012, p. 46.

²³ Feldman Weiss, C., “Bodies in Motion: Civic Ritual and Place-making in Roman Ephesus”, en Toten, D.M. y Lafrenz Samuels, K. (eds.), *Making Roman Places, Past and Present*, Portsmouth, Journal of Roman Archaeology, 2012, p. 51.

²⁴ Cancik, H., “Rome as Sacred Landscape. Varro and the End of Republican Religion in Rome”, en *Visible Religion* 4-5, 1985-1986, pp. 250-265.

conjunctions of space, place, and point of view themselves draw together further associations between people and places, personal and collective stories and myths, societal expectations and longings. Hence, at the heart of each individual's unique reading of urban topography lies a complex nexus of standpoints and angles of gaze—personal, psychological, aesthetic, mnemonic, imaginary, and experiential²⁵.

Un caso célebre de diálogo entre paisaje cultural, mnemónico y físico es la obra anticuaria de Varrón, referida obviamente a Roma. Al describir los orígenes de la ciudad, su historia y cronología, el derecho, la religión, la topografía, etc., hace posible que los propios romanos conozcan los estratos, los niveles de la ciudad en la que nacieron, en la que vivieron, pero de la que ignoraban muchos aspectos. Por eso es tan elogiado por su amigo Cicerón: "de hecho, tus libros nos han vuelto a traer, por así decir, a casa, a nosotros, que estábamos viviendo y vagando como forasteros en nuestra ciudad, y nos han permitido entender finalmente quiénes éramos y dónde estábamos."²⁶

Los ritos de los salios

A continuación, nos dedicaremos al primer estudio de caso de movimiento ritual en la Antigua Roma. Entre los sacerdotes más antiguos e importantes de Roma, los salios²⁷ tenían dos funciones religiosas principales. La primera era danzar: su nombre, de hecho, provenía de *salire*, "saltar". La segunda era cantar un himno muy antiguo denominado *Carmen Saliare*. Las celebraciones de los salios duraban varios días del mes de marzo. Los sacerdotes vestían una armadura muy arcaica y cargaban *ancilia*, i.e., escudos bilobados (o con forma de ocho) [Fig. 1]. La celebración de estos ritos a lo largo de los siglos tuvo un impacto relevante en el paisaje sagrado de Roma tanto a nivel material como inmaterial. De hecho, desempeñaron un papel importante en la conformación y el refuerzo de un sentimiento de identidad y pertenencia en el pueblo romano, tanto durante la representación, al suscitar diferentes emociones en el público, como después, al fomentar procesos de memoria (orales, escritos, monumentales), al quedar finalmente integrados en el paisaje sagrado de Roma, creando así "nuevos" lugares religiosos.

²⁵ Spencer, D., "Rome at a gallop: Livy, on not gazing, jumping, or toppling into the void", en Lar-mour, D.H.J. y Spencer, D. (eds.), *The Sites of Rome: Time, Space, Memory*, Oxford University Press, Oxford-Nueva York 2007, p. 62.

²⁶ Cic. *Acad.* 1, 9: *nam nos in nostra urbe peregrinantis errantisque tamquam hospites tui libri quasi domum deduxerunt, ut possemus aliquando qui et ubi essemus agnoscere.*

²⁷ Acerca del sacerdocio de los salios, con fuentes y bibliografía relevante, cf. Sarullo, G., *Il "Carmen Saliare"*. *Indagini filologiche e riflessioni linguistiche*, Göttingen, De Gruyter, 2014; Ferri, G. "The Place-making Function of Ritual Movement at Rome: from the Salians to Our Lady of Mount Carmel", en *Mythos* 15, 2021; Ferri, G., "Neu morem in Salium sit requies pedum. Danza estatica nella religione romana?", en *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 87/2, 2021, pp. 468-479.



Fig. 1: Gema (sardonyx) preservada en el Museo Arqueológico de Florencia (inv. 14400, fines del siglo IV a. C.). Fuente: TORELLI, M. Appius Alce. *La gemma fiorentina con rito saliare e la presenza dei Claudii in Etruria*, «Studi Etruschi» 63, 1997, pl. XX, fig. a.

Con respecto al primer punto (identidad), el sacerdocio era un paso muy importante en el *cursus* de las familias patricias. Muchos romanos ilustres habían sido salios, como Escipión el Africano y Marco Aurelio. Pero, ¿cómo podían afectar los rituales salios a la identidad del pueblo romano en su conjunto? Para responder a esta pregunta, debemos regresar a los *ancilia*, los escudos bilobados que llevaban los sacerdotes danzantes. Aunque estos escudos no llevaban ninguna talla o relieve, pueden considerarse como una de las imágenes religiosas de Roma por excelencia. Formaban parte de los llamados *pignora imperii*, un grupo de objetos religiosos cuya custodia estaba directamente relacionada con la seguridad y el poder de Roma. Lo que hacía a los *ancilia* tan importantes es que entre estos objetos religiosos eran los únicos que no tenían un origen extranjero, como el Paladio: según la tradición, el *ancile* original fue entregado por el propio Júpiter a Numa Pompilio. Los ritos salios eran la única ocasión en la que el pueblo romano –ya que las danzas se realizaban durante varios días y en lugares públicos– podía ver realmente los escudos con sus propios ojos y estar tranquilos acerca de la seguridad de Roma; por lo tanto, lo celebraban juntos y se sentían parte de su prosperidad y poder. En cuanto al factor emocional, no sólo se suscitaba por la visión de los *ancilia*, sino también por las extraordinarias características de la representación: no todos los días se veía a jóvenes romanos completamente ar-

mados cantar, bailar y chocar ruidosamente sus armas.

Pero, ¿qué lugares pasaron a ser indiscutiblemente “salios”? Aunque desconocemos el recorrido exacto y el número de estaciones de la procesión, sabemos que había edificios especialmente conectados a los salios: las *mansiones*. Leemos en las fuentes que había una para cada instancia de los rituales: al finalizar cada día, los sacerdotes usaban las *mansiones* para quitarse la armadura y los escudos sagrados. Dado que no hallamos conexiones con otros rituales, debemos asumir que las *mansiones* eran empleadas solamente por los salios. No obstante, el resto del año permanecían en pie como un eterno espacio saliar, “mnemotopo” y marca registrada, de manera que la *performance* de los sacerdotes de Marte pudiera constantemente marcar Roma. Las *mansiones* siguieron siendo durante siglos una parte importante de la identidad religiosa romana. Existe una fuente notable al respecto, una inscripción encontrada en el templo de *Mars Ultor* en el Foro de Augusto. La inscripción reza: “las *mansiones* de los salios del Palatino, construidas por sus ancestros para el cuidado de armas admirables, descuidadas por un tiempo demasiado largo, han sido reparadas *pecunia sua* por los pontífices de Vesta, *virī clarissimi*, bajo el *promagisterium* de Plotio Acilio Lucilio y Vitrasio Praetextatus *virī clarissimi*”²⁸. En otro trabajo hemos sugerido que esta restauración puede haber sido realizada en ocasión de la llegada de Constancio II a Roma en el año 357²⁹, la primera visita de un emperador a Roma después de un largo tiempo, luego del *adventus* de su padre Constantino en el 326. Muy probablemente ya no existían los sacerdotes salios. De hecho, la inscripción mencionada afirma que las *mansiones* habían sido descuidadas largamente. Sin embargo, los lugares que los pontífices se preocuparon por restaurar con su propio dinero eran las estructuras religiosas más relevantes; entre ellas, “lugares” que, a través de representaciones incesantes a lo largo de los siglos, es decir, incluyendo identidad, emociones y procesos de memoria, se habían convertido inextricablemente y eran todavía concebidas como los lugares salios *par excellence*: las *mansiones*.

Las *Lupercalia*

Pasemos ahora al segundo estudio de caso: las *Lupercalia*, celebradas cada año en Roma el 15 de febrero. Consistían, en primer lugar, en un sacrificio; después, jóvenes casi desnudos corrían alrededor del Palatino azotando a toda persona que encontraban con un látigo hecho de piel de cabra [Fig. 2]. La descripción más detallada de este ritual se encuentra en Plutarco, en la *Vida de Rómulo* (21, 6-7):

²⁸ CIL 6.2158: *Mansiones saliorum Palatino / rum, a veteribus ob armorum magnalium / custodiam constitutas, longa nimis] / aetate neglectas, pecunia sua / reparaverunt pontifices Vestae / vo(iri) cc(larissimi), promagisterio Plotii Acilii / Lucilli, Vitrasii Praetextati vo(itorum) cc(larissimorum)*.

²⁹ Ferri, G., “The Last Dance of the Salians: the Pagan Elite of Rome and Christian Emperors in the Fourth Century AD”, *Millennium* 12, 2015, pp. 117-153.

[Los *Luperci*] sacrifican cabras, y luego, después de que les hayan traído dos jóvenes de noble cuna, unos se tocan la frente con un cuchillo ensangrentado, y otros les limpian la mancha de inmediato con lana mojada en leche. Los jóvenes deben reírse después de que les limpiaran la frente. Después de esto, cortan las pieles de cabra en tiras y corren de un lado a otro, sin nada más que una faja, golpeando a todos los que se encuentran con los látigos, y las jóvenes casadas no tratan de evitar sus golpes, creyendo que promueven la concepción y el parto sin complicaciones.



Fig. 2: Andrea Camassei, *Lupercalia*, Madrid, Museo del Prado, 1635 ca., inv. P000122. Fuente: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Camasei-lupercales-prado.jpg>

El objetivo principal de este ritual era la purificación de la ciudad antes de que el año nuevo, iniciado formalmente el 1° de enero, pudiera alcanzar su plenitud con el solsticio de primavera. Tan importante era esta función purificadora que, según Varrón, dio nombre al mes:

Pero creo que se llamó febrero más bien del *dies februatus* 'Día de la Purificación', porque entonces el pueblo *februatur* 'se purifica', es decir, la antigua ciudad palatina rodeada de una multitud de personas es atravesada por los *Luperci* desnudos³⁰.

El sacrificio se realizaba en la cueva llamada Lupercal desde donde también se iniciaba la carrera de los *Luperci*. Leamos otro pasaje de Varrón (*Ling.* 6.13):

³⁰ Varrón, *Ling.*, 6, 34. (Transl. R.G. Kent, Loeb)

Las *Lupercalia* se llamaron así porque los *Luperci* hacían sacrificios en el Lupercal. Cuando el Sumo Sacerdote anunciaba las fiestas mensuales en las Nonas de Febrero, llamó al día de las *Lupercalia* 'februatus': porque *februm* es el nombre que los Sabinos dan a la purificación, y esta palabra no es desconocida en nuestros sacrificios, y las *Lupercalia* se llamaban también *Februatio* 'Fiesta de la Purificación', como he mostrado en los Libros de las Antigüedades.

Este lugar, el Lupercal, tenía una importancia central para el pueblo romano, ya que era considerado el lugar de amamantamiento de Rómulo y Remo por la loba. Como afirma Dionisio de Halicarnaso (1.79.8), en su época había una estatua de bronce de una loba que ofrecía sus pechos a dos niños. El Lupercal era una marca registrada extraordinaria del paisaje sagrado de Roma y siguió siendo durante siglos la única cueva sagrada de la ciudad. Pero, ¿dónde estaba? O, mejor dicho, ¿dónde se supone que estaba (ya que su ubicación exacta sigue siendo desconocida)? En primer lugar, sabemos por las fuentes que se encontraba en la ladera sudoeste del Palatino, llamada *Germalus*. Esa ladera de la colina miraba al Tíber, y a menudo era alcanzada por sus aguas en ocasión de las crecidas. Aquí también se encontraba el acceso principal a la colina: una escalera llamada *Scalae Caci*, "la escalera de Caco", el monstruo mítico que vivía aquí y al que mató Hércules.

El aspecto del Lupercal transmitía una impresión de desierto, hasta la restauración por parte de Augusto, quien construyó su mansión justo encima. La cueva sagrada es descrita por Dionisio de Halicarnaso tal como la vio y como debió ser en su pasado reciente (1, 32, 4):

Ahora bien, es cierto que, desde que el distrito en torno al recinto sagrado se ha unido a la ciudad, se ha hecho difícil averiguar mediante conjeturas la antigua naturaleza del lugar. Sin embargo, al principio, se nos dice que había una gran cueva bajo la colina, rodeada por un denso bosque; un profundo manantial salía de abajo de las rocas, y la cañada contigua a los acantilados estaba sombreada por gruesos y altos árboles. En este lugar levantaron un altar al dios [*scil.* Pan].

Ésta era la ladera de la colina más vinculada a los recuerdos de Rómulo: el Lupercal, la *casa Romuli* (la cabaña de Rómulo), el *ficus Ruminalis* (la higuera donde los gemelos fueron alimentados por la loba), las *scalae Caci* (la escalera de Caco, el acceso al Palatino desde el lado del río y el Circo Máximo), el *murus Romuli* (las primeras murallas construidas por el fundador) y el *pomerium*. Este lugar estaba muy presente en la memoria y en la experiencia de los romanos y, durante las *Lupercalia*, cobraba particular valor. Esta es una primera y muy importante consecuencia de la realización continua de un ritual tan importante: al vincularse a los "lugares de la memoria" de los orígenes de Roma, recordaba, recreaba y hacía vivos y presentes todos los años esos orígenes.

La cueva sagrada, la higuera sagrada, la estatua de la loba y los gemelos constituían un conjunto de *mnemotopos* materiales e inmateriales inextricable-

mente ligados al inicio del “cosmos” romano, es decir, la propia ciudad. La salvación milagrosa de los gemelos debía considerarse el verdadero “nacimiento” de Roma. Tanto las reliquias materiales como el ritual inmaterial mantuvieron vivo dicho recuerdo y contribuyeron a las sucesivas renovaciones y reconstrucciones del lugar, como la de Augusto. Así, el complejo en torno al Lupercal era justamente eso: un lugar mítico, donde era posible imaginar los acontecimientos de los orígenes de Roma, y, al mismo tiempo, un lugar real, físico, que podía ser visto y visitado. Desgraciadamente, a lo largo de los siglos, a causa del olvido, las devastaciones y los cambios, a menudo drásticos, sufridos por la ciudad de Roma, el primer significado es el que se impone con toda seguridad. De hecho, la cueva sagrada se ha convertido para nosotros en un lugar mítico porque ignoramos su posición exacta, a pesar de las conjeturas más o menos plausibles, de las modificaciones antiguas y modernas, y de los debates a menudo encendidos³¹.

Si es difícil imaginar la topografía antigua y los lugares por su aspecto actual con los edificios modernos, como la iglesia de Santa Anastasia, el tráfico de la Via dei Cerchi, la carretera entre el Circo Máximo y el Palatino, con los recintos, las murallas, los árboles y la hierba salvaje, seguro que era muy difícil hacerse una idea de la Roma de los gemelos ya en tiempos de Augusto. Volviendo a la descripción de Dionisio, la reconstrucción por medio de Augusto (*Res Gestae*, 19: *Lupercal... feci, "hice", no "restauré"*), el Lupercal, todavía probablemente abierto al exterior, fue monumentalizado, perdiendo así cualquier rasgo residual de su aspecto original. La cueva y el manantial seguían allí, pero el bosque desapareció. Hay tres fases diferentes de la reconstrucción de Augusto. La primera data del 42 al 36 antes de Cristo, la segunda del 36 antes de Cristo al 3 después de Cristo y la tercera del 3 al 40 después de Cristo³²: para este momento el Lupercal ya no es visible desde el exterior.

Pero intentemos retroceder en el tiempo. Si tratamos de imaginar la ladera de la colina con la cueva visible desde el exterior, con el manantial y con el bosque todavía ahí, no es tan difícil recuperar el significado “liminal” y “salvaje” de ese lugar en particular. En cuanto al primer aspecto, el liminal, el *Lupercal* se situaba en el margen de la zona edificada, en la frontera entre el *oppidum Palatinum*, la ciudad fundada por el primer rey en lo alto de la colina, y el exterior, a lo largo del *pomerium*, el límite sagrado de la ciudad al pie de la colina, por donde corrían los *Luperci*. En cuanto al segundo significado, el salvaje, justo fuera de la cueva había un bosque; éste es también, como hemos visto, el lugar al que llegan las aguas del Tíber durante las crecidas. Así, el Lupercal era un lugar importante de Roma, pero al mismo tiempo no estaba completamente dentro de ella; al pie de la colina edificada y cerca de su acceso (*scalae Caci*), “miraba”, por así decirlo,

³¹ Cf. Vuković, K., “The Topography of the Lupercalia”, *Papers of the British School at Rome* 86, 2018, pp. 37-60.

³² Carandini, A. y Carafa, P., *Dal mostro al principe. Alle origini di Roma*, Roma-Bari, Laterza, 2021, capítulo 4.

a lo “exterior”, a lo “salvaje”, a lo “no edificado”, a lo “caótico”, a la “naturaleza”. Este es exactamente el reino de Pan, mencionado por Dionisio, bajo cuya apariencia no será difícil reconocer a Fauno.

Además, al correr alrededor del Palatino cada año, los *Luperci* realizaban una *lustratio* alrededor de la colina. Voy a dejar de lado el debate sobre el significado real u original de la *lustratio*, ya que nunca se podrá encontrar uno con certeza. El tema ha sido muy debatido hasta hace muy poco³³. Lo que parece seguro a partir de nuestras fuentes es que tal actuación ritual siempre implicaba una *circumambulatio*, un movimiento circular alrededor de lo que debía ser purificado. La referencia a este tipo de movimiento circular es constante en nuestras fuentes. De todos modos, a partir de la primera cita de Varrón mencionada previamente parece que en su época el acto de purificar (*februare*) se equiparaba de alguna manera al acto de *lustrare* y viceversa.

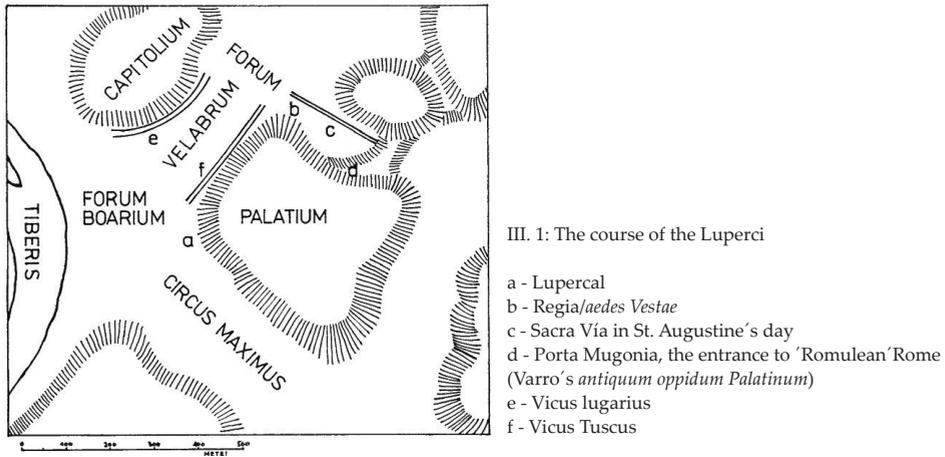


Fig. 3: La topografía de las Lupercalia. Fuente: ZIOLKOWSKI, A. *Ritual Cleaning-up of the City: From the Lupercalia to the Argei*, «Ancient Society» 29, 1999, pl. III.2.

Sigamos ahora el recorrido de los *Luperci* [Fig. 3]. Tras el sacrificio en el Lupercal, comenzaban a rodear el Palatino en sentido contrario a las agujas del reloj, es decir, en la dirección de las otras *lustraciones* que conocemos por las fuentes, moviéndose hacia el sureste entre las laderas del Palatino y el Circo Máximo (actual Via dei Cerchi), luego giraban a la izquierda por la ladera que da a la colina Celiana, hoy Via di San Gregorio, y luego volvían a girar a la izquierda por la *Sacra Via*, entre el Palatino y la colina Veliana, llegando al Foro, donde, en la época de las fuentes que tenemos, los *Luperci* aparentemente se detenían,

³³ Scheid, J., “Le *lustrum* et la *lustratio*: en finir avec la purification”, en Gasparini, V. (ed.), *Vestigia. Miscellanea di studi storico-religiosi in onore di Filippo Coarelli nel suo 80° anniversario*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2016, pp. 203-209.

probablemente junto al *Comitium*. Sin embargo, es probable que el círculo se cerrara por debajo de la última cuesta, a lo largo del *Vicus Tuscus* y el *Velabrum*, para girar una última vez y detenerse en la cueva santa y concluir la *lustratio* en su punto de partida, es decir, el Luperca.

Pero las laderas del Palatino, el primer núcleo de Roma, fueron también su primera frontera, y por ahí pasaban exactamente los *Luperci*. Ahora bien, los límites del primer núcleo de Roma fueron los trazados por el arado de Rómulo. Este surco, llamado *sulcus primigenius*, estaba a su vez inextricablemente conectado con el primer *pomerium*, la frontera sagrada de Roma³⁴. Una vez más, a través de su movimiento ritual, los *Luperci* rememoraban cada año los orígenes de Roma y las hazañas de su fundador y primer rey, así como el recuerdo de sus primeras fronteras. En este sentido, es probable que el recurrente movimiento ritual de los *Luperci* pudiera haber ayudado y fomentado de alguna manera la reconstrucción erudita del *pomerium* romano de Rómulo por parte de Claudio, quien marcó su recorrido con piedras, *cippi*, creando así un nuevo *lieu de mémoire* material. Tácito recuerda este hecho en los *Anales* (12, 24), citando los rincones fijados por el emperador: el *Ara Maxima* en el *Forum Boarium*, el altar de Conso en el Circo Máximo, las *Curiae Veteres* y el santuario de los Lares. De hecho, termina este pasaje afirmando que: “los límites, tal y como están ahora determinados por Claudio, son fácilmente identificables y están registrados en documentos públicos”.

Si bien el recorrido estaba más o menos fijo y preestablecido, los *Luperci* gozaban de cierta libertad en su movimiento ritual, ya que eran libres de *discurrere*, es decir, de “dar vueltas”, de “correr aquí y allá”. ¿Por qué? Este *discurrere* era necesario para azotar a la mayor cantidad posible de gente. De hecho, el monte estaba *cinctum*, “ceñido”, rodeado por los asistentes que esperaban anhelantes recibir un golpe de los látigos de piel de cabra. El sonido de los latigazos estaba tan profundamente asociado al ritual como para otorgar a los *Luperci* el único otro nombre que conocemos asociado a ellos, según afirma Festo (49 L):

Los Creppi, es decir, los *Luperci*, se llamaban así por el estruendo de las pieles de cabra que se producía al azotar. De hecho, en las *Lupercalia* era costumbre entre los romanos correr desnudos y golpear con las pieles a todas las mujeres que encontraban.

De hecho, aunque participaba todo el pueblo romano, sin distinción de género o edad (como en el pasaje de Varrón “rebaño de personas”, *greges humani*) los azotes eran especialmente anhelados por las mujeres, pues se creía que favorecerían la concepción y el embarazo. Las escasas fuentes iconográficas que

³⁴ Sobre este tema, cf. De Sanctis, G., “*Urbem ambiri. Riti lustrali ai confini della città*”, en Ferri G. (ed.), *Ritual Movement in Antiquity (and Beyond)*, pp. 247-277.

se conservan de las *Lupercalia* hacen referencia siempre a la *fustigatio* (flagelación) ritual [Figs. 4 y 5].



Fig. 4: Febrero, fragmento de un mosaico con los meses del año, comenzando desde el primer mes romano, marzo. Primera mitad del siglo III, Museo Arqueológico El Jem de Susa. Foto de Ad Meskens compartido bajo licencia wikimedia Creative Commons: https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Calendar_mosaic_in_the_Archaeological_Museum_of_Sousse#/media/File:Sousse_mosaic_calendar_February.JPG

Por último, tan importante era la función creadora de lugares (*place-making*) de las *Lupercalia*, que este movimiento ritual fue trasladado posteriormente a Constantinopla: para ser *altera Roma*, “una segunda Roma”, la nueva capital con rasgos tanto paganos como cristianos *debía ser* el escenario de nuevas *Lupercalia*, que se celebraron al menos hasta el siglo X. Sabemos esto a partir del *Libro de las Ceremonias*, obra compilada y editada por el emperador bizantino Constantino VII *Porphyrogenetos* y, por lo tanto, una fuente oficial³⁵.

³⁵ Véase Munzi, M., “Sulla topografia dei Lupercalia: il contributo di Costantinopoli”, *Studi Classici e Orientali* 44, 1995, pp. 347-364.



1. Panel from a sarcophagus, with inscription in memory of Aelia Afanacia, Catacomb of St Praetexta, Rome (late third century C.E.): the whipping of a woman by a Lupercus. Courtesy of the DAL Rome: Photo by Felbermeyer, inst. neg. 1932.120.

Fig. 5: Panel de un sarcófago con inscripción a la memoria de Aelia Afanacia, catacumba de Santa Praetexta, Roma, fines del siglo III. Fuente: NORTH, J. *Caesar at the Lupercalia*, «The Journal of Roman Studies» 98, 2008, pl. IV.1.

La *transvectio equitum*

Pasemos ahora al último caso de estudio de este curso, la *transvectio equitum*. El 15 de julio Roma era atravesada por un desfile de jóvenes caballeros. Las tradiciones sobre los orígenes de este movimiento ritual son dos. La primera se remonta a los años inmediatamente posteriores a la fundación de la República, y está estrictamente relacionado con la batalla del lago Regilo, librada contra los latinos en el año 499 o 496 antes de Cristo. Dionisio relata que el combate se ganó gracias a la epifanía de dos jóvenes caballeros de estatura superior a la media que se pusieron a la cabeza de la caballería de Roma. Estos mismos caballeros fueron vistos poco después en el Foro, lavándose y dando de beber a los caballos junto al templo de Vesta, más concretamente en la fuente de Juturna. Tras anunciar la victoria, desaparecieron para no volver a ser vistos. La prodigiosa doble epifanía persuadió a los romanos de la naturaleza divina de los jóvenes hermanos, identificándolos con los Dioscuros. Así continúa el historiador de Halicarnaso (6, 13, 4):

De la extraordinaria y maravillosa aparición de estos dioses hay muchos monumentos en Roma, no sólo el templo de Cástor y Pólux que la ciudad erigió en el Foro en el lugar donde se habían visto sus apariciones, y la fuente vecina, que lleva sus nombres y que hasta el día de hoy se considera sagrada, sino también los costosos sacrificios que el pueblo realiza cada año por medio de sus principales sacer-

dotes en el mes llamado Quintilis, en el día conocido como los Idus, el día en que obtuvieron esta victoria. Pero lo más importante es la procesión realizada después del sacrificio por aquellos que tienen un caballo público y que, formados por tribus y centurias, cabalgan en filas regulares, como si vinieran de la batalla, coronados con ramas de olivo y vestidos con las túnicas púrpura con franjas escarlata que llaman *trabeae*. Comienzan su procesión desde cierto templo de Ares construido fuera de las murallas, y atravesando varias partes de la ciudad y el Foro, pasando por el templo de Cástor y Pólux, a veces siendo hasta cinco mil, llevando las recompensas por el valor en la batalla que han recibido de sus comandantes, un espectáculo hermoso y digno de la grandeza del dominio romano.

Livio no informa de ninguna intervención divina durante la batalla. Sin embargo, atribuye un papel decisivo a los caballeros, ya que en el momento más crítico de la lucha aceptaron bajarse de sus caballos y luchar desmontados, para que la infantería pudiera recuperar el valor y, una vez expulsados los latinos, subieron de nuevo a sus caballos y corrieron tras los enemigos. Además, durante la batalla el dictador, Aulo Postumio, prometió un templo a Cástor³⁶. Así, el desfile de jóvenes caballeros tenía lugar un día muy importante, el 15 de julio, aniversario de la batalla contra los latinos, cuyas consecuencias habían sido importantísimas, i.e., se había logrado el acuerdo del *foedus Cassianum* en el 493 a.C. y la hegemonía sobre los latinos.

Consideremos ahora el recorrido del desfile. El punto de partida, el templo de Ares como en el relato de Dionisio, debe ubicarse en el templo de Marte en las afueras de la *Porta Capena*. Este templo aún no ha sido encontrado y su locación exacta no es segura, a pesar de varias hipótesis, la más reciente de las cuales es la de Rachele Dubbini, que identifica al templo con un edificio excavado en 1970 junto a la Vía Apia, cerca de la iglesia de *Domine Quo Vadis*³⁷. En cualquier caso, su ubicación cerca de la *Porta Capena* indica la importancia de esta puerta para las campañas militares de Roma hacia el sur de la península italiana. Con motivo de la *transvectio*, este movimiento se representaba ritualmente en sentido contrario al de la guerra: desde el exterior de la ciudad hacia su centro, es decir, el Foro, a través de la vía Apia. En el Foro se encontraba el templo de Cástor, más exactamente cerca de la fuente de Juturna, donde aparecieron los Dioscuros. Este templo se construyó en el año 484 a.C. tras el mencionado voto de Aulo Postumio unos años antes.

La impresión y las emociones suscitadas por la visión de cientos de caballeros romanos cabalgando por la ciudad rodeados con coronas y *trabeae* púrpuras debieron ser considerables. Al mismo tiempo, la celebración de este movimiento ritual fomentaba la identidad de la clase de los *equites equo publico* en particular, y del pueblo romano en general, ya que recordaba y recreaba un momento impor-

³⁶ Livio, 2, 20.

³⁷ Dubbini, R., "A new Republican temple on the via Appia, at the borders of Rome's urban space", *Journal of Roman Archaeology* 29, 2016, pp. 327-347.

tante para la vida de la República: la victoria contra los latinos. El desfile debía dejar huellas profundas tanto de los participantes como del público. En el relato de Dionisio, se coloca en el mismo nivel que monumentos de piedra como el templo de Cástor y Pólux. La *transvectio equitum* parece ser un *monumentum* (literalmente, “algo que hace acordar”) ³⁸, inmaterial, más importante incluso que uno material, para recordar y reactualizar ante los romanos los eventos prodigiosos relativos a la batalla del lago Regilo. Esto también es claro a partir de la evidencia iconográfica. En un artículo clásico publicado en 1960, Paul Veyne recogió y estudió numerosos ejemplos de monumentos con caballeros³⁹. Este artículo ha sido empleado más recientemente por Fernando Rebecchi⁴⁰ para ofrecer un dossier iconográfico de la *transvectio equitum*. Consideraremos algunos ejemplos.

En la primera imagen [Fig. 6], un relieve de Como que se puede fechar en la primera mitad del siglo II después de Cristo, se puede ver lo que queda de un desfile de caballeros, representados con su comitiva. A diferencia de los ejemplos que vamos a ver a continuación, éste es muy probable que proceda de un monumento público, es decir, no es una representación privada del muerto en su monumento. Por lo tanto, la escena representada es para un público que no participa directamente del desfile. En la siguiente imagen [Fig. 7], un friso de la colección Giustiniani, ahora en Berlín, podemos ver a un caballero que sostiene la corona en su mano derecha mientras su ayudante lleva las riendas del caballo.

Otra imagen [Fig. 8], un sarcófago de Palestrina, representa al joven caballero montado y rodeado de su comitiva. La figura barbada detrás del caballero podría ser su padre, que se complace al observar a su hijo. De hecho, en los monumentos privados se suele representar la “primera vez” de un joven caballero, como *adulescens*, es decir, como adolescente. Un último y muy interesante ejemplo [Fig. 9], es el del altar de Ti. Claudius Liberalis conservado en los Museos Vaticanos, que puede datarse a principios del siglo II después de Cristo. Murió a una edad muy temprana (dieciséis años), pero pudo participar en la *transvectio equitum*: se lo puede ver montando con una corona puesta; también se observa un *vexillum*, una clara referencia a su condición de caballero. Se le representa al mismo tiempo como *Lupercus* (a partir de Augusto los *Luperci* sólo podían ser elegidos entre los *equites*, los caballeros).

³⁸ Miano, D., “Moneta: Sacred Memory in Mid-Republican Rome”, en Bommas, M., Harrison, J. y Phoebe, R. (eds.), *Memory and Urban Religion in the Ancient World*, Londres-Nueva Delhi-Nueva York-Sydney, Bloomsbury, 2012, pp. 99-101.

³⁹ Veyne, P., “Iconographie de la « transvectio equitum » et des Lupercales”, *Revue des Études Anciennes* 62, 1960, pp. 100-112.

⁴⁰ Rebecchi, F., “Per l’iconografia della transvectio equitum. Altre considerazioni e nuovi documenti”, en *L’ordre équestre. Histoire d’une aristocratie (IIe siècle av. J.-C. - IIIe siècle ap. J.-C.) Actes du colloque international de Bruxelles-Leuven, 5-7 octobre 1995*, Roma, École Française de Rome, 1999, pp. 191-214. Cf. por último Davenport C., *A History of the Roman Equestrian Order*, Londres-Nueva Delhi-Nueva York-Sydney, Cambridge University Press, 2019, pp. 387-395



Fig. 6: Desfile de caballeros con escenas de caza, Museo Arqueológico de Como. Foto de Carlo De-ll'Orto compartido bajo licencia wikimedia Creative Commons: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Parata_di_cavalieri_con_scene_di_caccia,_Museo_Archeologico_Giovio,_Como_15.jpg



Fig. 7: Relieve de la colección Giustiniani con escena de *transvectio*. Fuente: REBECCHI, 1999, Fig. 9.



Fig. 8: Fragmento de un sarcófago con escena de *transvectio*. Fuente: REBECCHI, 1999, Fig. 11.



Fig. 9: Altar de Tiberio Claudio Liberalis. CIL VI 3512 = XIV 3624. Museos Vaticanos, Galería Lapidaria, inv. 9312. Fuente: MÉNDEZ SANTIAGO M. *El dios Fauno y el ritual de los lupercos. Representaciones de la desnudez Masculina*, «Arys» 17, 2019, Fig. 6.

Conclusiones finales

El propósito de este artículo ha sido mostrar cómo los movimientos rituales podían transformar el “espacio” en un “lugar” (religioso) y cómo moldeaban (y eran moldeados por) las emociones, la identidad y los procesos de memoria, al quedar finalmente integrados en el paisaje sagrado de Roma. Mientras que los recorridos y las etapas de estos ritos podían ser fijos o no sufrían cambios frecuentes o sustanciales en cada celebración, las respuestas espontáneas y diversas a la ejecución debían variar en cada iteración; la experiencia (y el recuerdo) del rito habrían diferido para cada persona en función de su nivel de participación, estatus social, edad, etc. Así, a través de la representación frecuente y el compromiso continuo de los participantes, estos movimientos rituales pasaron a formar parte de los lugares donde se representaban: la relación entre los intérpretes, el entorno construido y el paisaje físico contribuyó a formar constantemente el paisaje sagrado de Roma, “afectando” al espacio y creando un “nuevo” lugar religioso que estaría vinculado a ese ritual y marcaría a Roma durante mucho tiempo.

Como hemos visto, el proceso de creación de lugares funciona de dos maneras diferentes. La primera tiene lugar durante el rito, a través de la experiencia directa y las emociones suscitadas tanto en los intérpretes como en el público; es directa, puntual y única. El segundo tiene lugar inmediatamente después del rito, a través de narraciones, informes y recuerdos mediante relatos orales, textos escritos y monumentos. Los ritos salios, las *Lupercalia* y la *transvectio equitum* pueden considerarse muy buenos ejemplos de cómo la repetición de las actuaciones rituales puede moldear la percepción, la experiencia, la memoria del lugar, así como el propio lugar: “just as surely human actions and engagements make place, place

shapes human identity"⁴¹. Asimismo, "through physical engagement with place, new meanings and memories are created, while previously held associations are maintained through sustained interaction"⁴². El escenario de la *performance*, en nuestro caso el paisaje sagrado de Roma, proporciona el contexto en el que el rito cobra sentido⁴³ y donde se puede "crear" un nuevo lugar religioso.

Giorgio Ferri

"Sapienza" Universidad de Roma

giorgio.ferri@uniroma1.it

Traducción:

Guillermina Bogdan

Universidad Nacional de La Plata

guillerminabogdan@hotmail.com

María Emilia Cairo

Universidad Nacional de La Plata – Conicet

emiliacairo@conicet.gov.ar

Resumen:

El artículo pretende, en primer lugar, ofrecer un estudio metodológico acerca de la *performance* ritual definiendo qué es un rito y, por lo tanto, qué es el movimiento ritual. Se prestará atención también a la dimensión espacial de la experiencia humana, especialmente en el campo de la religión, para profundizar en la transformación cultural del "espacio" en "lugar". Esto nos permitirá examinar algunos interesantes casos de estudio de movimiento ritual en la religión romana: los ritos de los salios, la *transvectio equitum* y las *Lupercalia*. Estos ritos podían convertir el "espacio" en un "lugar" (religioso); moldearon (y fueron moldeados por) las emociones, la identidad y la memoria, para terminar integrándose en el paisaje sagrado de Roma.

Palabras clave: rito, movimiento ritual, espacio, memoria cultural, religión romana.

Abstract:

The article aims first at providing a methodological survey on ritual performance by defining what is a rite, thus ritual movement. Attention will be given also to the spatial dimension of human experience, especially in the field of religion, to delve into the cultural transformation of "space" into a "place". This will allow us to delve into some interesting case studies of ritual movement in Roman religion: Salian rites, the *transvectio equitum* and the *Lupercalia*. Such rites could transform 'space' into a (religious) 'place'; they shaped (and were shaped by) emotions, identity, and memory, by finally becoming embedded in Rome's sacred landscape.

Keywords: rite, ritual movement, space, cultural memory, Roman religion.

RECIBIDO: 24-05-2023 – ACEPTADO: 15-06-2023

⁴¹ Feldman Weiss, C., "Bodies in Motion", p. 53.

⁴² Feldman Weiss, C., "Bodies in Motion", p. 59, en referencia a Alcock, S., *Archaeologies of the Greek Past: Landscape, Monuments, and Memories*, Cambridge, CUP, 2002.

⁴³ Feldman Weiss, C., "Bodies in Motion", p. 59.

CONTENTUS VIVERE PARVO. TIEMPOS DE VIDA SENCILLA EN LA ELEGÍA I, 1 DE TIBULO

Introducción

La elegía I, 1 de Tibulo presenta la oposición entre la vida de opulencia y la vida de pobreza como una dicotomía constante¹. La opulencia se relaciona con la actividad del soldado; mientras que la pobreza refiere a la del agricultor². Grimal nos informa que Tibulo “había vivido siempre en el campo, junto a su madre y a su hermana, en las faldas de las colinas de Frascati, entre viñedos y bosques, rodeado de aldeanos” y que se unió a Valerio Mesala Corvino antes de los veinte años para iniciar su carrera en las armas³. Cairns indica que para la época de Tibulo el servicio militar era una posibilidad real⁴: ser soldado implicaba estar en constante viaje y riesgo de muerte. Sin embargo, también era una manera en la que los *equites* romanos podían con suerte convertirse en ricos⁵. Como filosofía de vida el poeta opta en esta elegía por la sencillez, la vida de pobreza, no solo por motivos espirituales, sino también porque esto le permite estar cerca de su amada, Delia.

En cuanto a la estructura de este poema, Fisher explica que los primeros seis versos:

provide nothing less than a summary of the entire piece : all that follows is an elaboration of the elements found in v. 1-6 : the opposition between two contrasting sets of values, the opposition of two ways of life and the two figures which ‘concretize’ these values and ways of life, and the opposition of wish and harsh reality⁶.

La idea de que ya en los primeros versos se patentiza la oposición entre dos modos de vida y que eso estructura todo el poema resulta de suma importancia para nuestro estudio. Gaisser, por su parte, señala que podría dividirse de

¹ Este trabajo fue producto de un Seminario de Posgrado sobre elegía erótica, dictado por el Dr. Pablo Martínez Astorino en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata. Una versión preliminar fue leída como ponencia en el IX Coloquio Internacional: “Pensar la Antigüedad en clave contemporánea: Enfoques interdisciplinarios y nuevos paradigmas”, realizado durante los días 21, 22 y 23 de junio de 2023 en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata.

² En cuanto a la inspiración retórica, Cairns, F., “Horace, Epode 2, Tibullus I, 1 and Rhetorical Praise of the Countryside”, *MPhL* 1, 1975, 79-91 analiza tanto en esta elegía como en el epodo 2 de Horacio la influencia de los *progymnasmata* griegos sobre la alabanza al campo.

³ Grimal, P., “El amor y los poetas”, en: J. Palacio (trad.), *El amor en la Roma antigua*, Barcelona, Paidós, 2000 [1998], 189. Este capítulo contiene un buen panorama de lo que era el amor en esa época y de lo que era el amor para los elegíacos, basado en sus poemas.

⁴ Cairns, F., “Horace, Epode 2, Tibullus I, 1”, 81.

⁵ Lee, G., *Tibullus: Elegies. Introduction, Text, Translation and Notes*, Francis Cairns, 1982 [1975], 107.

⁶ Fisher, J. M., “The Structure of Tibullus’ First Elegy”, *Latomus* 29(3), 1970, 767.

acuerdo a los pares de oposiciones semánticas que aparecen: la primera parte sería *militia vs rura* (Tib., I, 1, 1-52) y la segunda parte sería *militia vs amor* (Tib., I, 1, 53-78)⁷. Además, afirma que la unidad formal de la elegía está asegurada por la repetición juiciosa de palabras y frases de sección en sección, por la disposición de temas ABAC (*militia-rura-militia-amor*), y, lo que es aún más importante, por la estructura similar de las dos secciones en sí mismas⁸. El hecho de que este crítico considere la repetición de palabras como lo que asegura la unidad de la elegía es esencial para nuestro posterior análisis. Además, Galán explica que Tibulo “afirma un modo de existencia contrapuesto a otro, y este modo de existencia hace posible su modo poético, al optar por la *uita iners*”⁹.

En este sentido, el objetivo del presente trabajo consiste en analizar en la elegía I, 1 de Tibulo una selección de versos (1-10, 25-28, 41-52 y 75-78). Teniendo en cuenta los aportes de Fisher, Gaisser y Galán, proponemos a modo de hipótesis que la elegía I, 1 de Tibulo se estructura a través del deseo de una vida sencilla en el campo en armonía con la naturaleza y se construye a partir de la oposición con la vida del soldado, mediante la repetición de las palabras *divitiae, aurus, adsiduus, securus, acervus, somnus, parvus, via y aqua*.

Mea paupertas

El poema I, 1 de Tibulo produce un paisaje que podría pensarse como alejado de la realidad, sin embargo, no lo es. Lyne opina que “far from an ‘idyllic pastoral world’ he seems to want the sort of simplicity that a contemporary country holding reduced in circumstances could offer”¹⁰. En consonancia con esta idea, según Boyd, el campo descrito aquí es realista¹¹. Esta crítica señala que, si bien lo que Tibulo imagina tiene que ver con G. 2.458-540 y 4.125-48 de Virgilio, no se trata de un mundo idealizado, sino que Tibulo reconoce el anacronismo de la edad de oro y claramente desestima eso por tal al ubicar su campo firmemente en el mundo real¹². Así en los primeros versos de la elegía ya se dice lo siguiente

⁷ Gaisser, J. H., “*Amor, rura and militia* in Three Elegies of Tibullus: 1.1, 1.5 and 1.10”, *Latomus* 42(1), 1983, 59.

⁸ Gaisser, J. H., “*Amor, rura and militia*”, 59-60. Este crítico está continuando en su estructura, entre otros, a Fisher: “formally, the elegy falls into two parts, v. 1-52, that is, exactly two thirds of the whole, in which the figures used to symbolize the basic contrast are the *miles* and *rusticus*, and the final third, v. 53-78, in which the *rusticus* gives way to the *amator*” (Fisher, J. M., “The Structure”, 767).

⁹ Galán, L., *La romana: Presencia de la mujer en las Elegías del Corpus Tibullianum*, La Plata, *Estudios-Investigaciones* 35, 1998, 35.

¹⁰ Lyne, R. O. A. M., “Tibullus”, en: *The Latin Love Poets. From Catullus to Horace*, Oxford, Oxford University Press, 1980, 152.

¹¹ Boyd, B. W., “*Parva Seges Satis Est*: The Landscape of Tibullan Elegy in 1.1 and 1.10”, *Transactions of the American Philological Association* (1974-) 114, 1984, 273.

¹² Boyd, B. W., “*Parva Seges Satis Est*”, 274-275. Del mismo modo, el concepto de *labor* que en *Geórgicas* escenificaba la agricultura y tenía connotaciones positivas debido a su asociación con la edad de oro y su retorno durante el principado, aparece ya en el tercer verso de la elegía para referirse, por el contrario, al soldado. Acerca de la relación entre esta elegía de Tibulo y la Egloga I y *Geórgi-*

sobre el paisaje y los distintos tipos de vida que se proponen:

Divitias alius fulvo sibi congerat auro
et teneat culti iugera multa soli;
quem labor adsiduus vicino terreat hoste,
Martia cui somnos classica pulsa fugent.
Me mea paupertas vita traducat inerti,
dum meus adsiduo luceat igne focus.
Ipse seram teneras maturo tempore vites
rusticus et facili grandia poma manu;
nec Spes destituat, sed frugum semper acervos
praebeat et pleno pinguia musta lacu. (Tib., I, 1, 1-10)¹³

Que otro acumule riquezas de oro amarillento para sí y que tenga muchas yugadas de suelo cultivado; que a este atemorice el incesante sufrimiento cuando el enemigo está próximo, a este le ahuyente los sueños el toque de las trompetas de Marte. Que mi pobreza me lleve a través de una vida sencilla, siempre que mi hogar resplandezca con incesante llama. Que yo mismo plante como campesino las vides tiernas en tiempo favorable y los grandes árboles frutales con mano fácil; y que la Esperanza no [me] abandone, sino que siempre ofrezca un montón de granos y abundantes vinos dulces en un lagar repleto.

Putnam destaca de los primeros versos de la elegía que “what we find, instead of an appeal for, or acknowledgement of, support or inspiration, is a brisk request for differentiation between the speaker and someone else (*alius*)”¹⁴. Por un lado, tenemos la vida de soldado: *divitias alius fulvo sibi congerat auro / et teneat culti iugera multa soli; / quem labor adsiduus vicino terreat hoste, / Martia cui somnos classica pulsa fugent* (Tib., I, 1, 1-4). En primer lugar, se nos informa del resultado de esa actividad, la ganancia acumulada, *divitias fulvo auro* (Tib., I, 1, 1) y la conquista, compra o expropiación de tierras, *culti iugera multa soli* (Tib., I, 1, 2). Esto, según Galán, “se presenta como un valor negativo a descartar, sea por explícito rechazo, sea por haberse encontrado un modo más noble y adecuado de existencia en las tareas del campo, aquellas que conforman la *uita iners*”¹⁵. En segundo lugar, aparece el efecto psicológico que genera ese tipo de trabajo,

cas de Virgilio, *vid.* el excelente trabajo de Putnam, M. C. J., “Virgil and Tibullus 1.1”, *Classical Philology* 100(2), 2005, 123–141. Para este crítico, Tibulo no reproduce, sino que adapta varios tópicos virgilianos en esta elegía.

¹³ Para la elegía I, 1 y la I, 3 de Tibulo seguimos la edición de Della Corte, F., *Tibullo. Le elegie*, Fondazione Lorenzo Valla, 1980. Las traducciones latín-español nos pertenecen.

¹⁴ Putnam, M. C. J., “Virgil and Tibullus 1.1”, 123. Este estudioso considera que *alius* se refiere no solo a Mesala, sino también al hablante, que comparte las ambiciones de su patrón: “the poem begins, and continues, as an extended prayer for separation from ‘another’ who happens also to be both ‘self’ and sustainer of self” (Putnam, M. C. J., “Virgil and Tibullus 1.1”, 125).

¹⁵ Galán, L., *La romana*, 49.

labor adsiduus (Tib., I, 1, 3, “el incesante sufrimiento”)¹⁶, que instaura el temor a causa del enemigo próximo, *vicino hoste* (Tib., I, 1, 3, “cuando el enemigo está próximo”), en los momentos conscientes e inconscientes, *somnos* (Tib., I, 1, 4, “sueños”). Della Corte en su comentario opina que con *vicino hoste* (Tib., I, 1, 3) Tibulo se está refiriendo a la guerra civil¹⁷.

Por otro lado, se introduce la vida del campesino como la deseable por el poeta (Tib., I, 1, 5-10). En primer lugar, se indica que la pobreza, a diferencia del soldado, debe guiarlo, pero se añade una restricción, *dum meus adsiduo liceat igne focus* (Tib., I, 1, 6, “siempre que mi hogar resplandezca con incesante llama”). Como se puede ver, encontramos nuevamente el adjetivo *adsiduus*, a, um que aparecía en I, 1, 3 (*labor adsiduus*), pero para referirse aquí a una realidad completamente distinta, la llama del hogar, *ignis*. Como recuerda Putnam, “the *focus* and the family *arae* were the heart of a Roman home. Upon them the Lares received offerings”¹⁸. Por lo tanto, el poeta deja en claro qué es lo que debería ser incesante y qué no, según su punto de vista: a diferencia del trabajo del soldado que implica el viaje por tierras lejanas, en la vida de pobreza no hay viajes, sino la permanencia en el hogar y el culto a los dioses. Además, el brillo del fuego se contrapone al del oro en los primeros versos. En segundo lugar, se enuncian las actividades de esa vida de sencillez como campesino, *rusticus* (Tib., I, 1, 8): cultivar vides y árboles frutales (Tib., I, 1, 7-8). Por último, en tercer lugar, se encuentra una divinidad o, mejor dicho, la divinización de un sentimiento abstracto, la esperanza, a quien se le pide abundancia de granos y vinos (Tib., I, 1, 9-10). Mientras que en la primera parte de estos versos se veía el rechazo a la riqueza material basada en el saqueo y la matanza, aquí lo que el poeta solicita es una riqueza que provenga de la naturaleza y que esté basada en la interrelación del hombre con ella¹⁹. *Frugum acervos* (Tib., I, 1, 9, “montón de granos”), por lo tanto, contrasta con la opulencia del hombre rico²⁰. Según Gaisser, “by making use of this opposition [riqueza del soldado y pobreza del campesino] and emphasizing the natural association of *paupertas* with the *rura* and *pietas* Tibullus was able to achieve a contrast with *militia* that was positive and moral by conventional Roman standards”²¹. Por lo tanto, Tibulo crea en este poema un nuevo modo de considerar

¹⁶ Según Putnam, *adsiduus* es elegido aquí por sus matices cuasi militares. Cf. Putnam, M. C. J., *Tibullus: A Commentary*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1987 [1973], 50. Lee, por su parte, indica que *labor* “combines the ideas of duty, hard work and hardship” (Lee, G., *Tibullus: Elegies*, 107) y con respecto a *adsiduus* explica, citando a Cairns (cf. Cairns, F., *Tibullus: a Hellenistic poet at Rome*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, 17), que “in the archaic Latin of the Twelve Tables *assiduus* was equivalent to *locuples* ‘rich’” (Lee, G., *Tibullus: Elegies*, 107).

¹⁷ Della Corte, F., *Tibullo. Le elegie*, 124. Así explica que “le guerre esterne sono lontane e non preoccupano i ricchi, che invece sono esposti, nelle guerre civili, alle proscrizioni, all’esilio, alla morte in casi di sconfitta del loro partito o classe sociale” (Della Corte, F., *Tibullo. Le elegie*, 124).

¹⁸ Putnam, M. C. J., *Tibullus: A Commentary*, 51.

¹⁹ Fisher considera que *paupertas* (Tib., I, 1, 5), *focus* (Tib., I, 1, 6), *antiquus* (Tib., I, 1, 39 y 42) y *ficilia* (Tib., I, 1, 39) hacen que el lector recuerde la mítica y antigua República poblada por un pueblo piadoso y fuerte todavía no corrompido por la *luxuria* y *avaritia* (Fisher, J. M., “The Structure”, 769).

²⁰ Putnam, M. C. J., *Tibullus: A Commentary*, 52.

²¹ Gaisser, J. H., “*Amor, rura and militia*”, 67.

la vida del soldado, oponiéndose a lo que era aceptado en su época²².

Vivere parvo

Luego de invocar una serie de divinidades propicias para el campo se vuelve al tema de la vida sencilla:

Iam modo iam possim contentus vivere parvo
nec semper longae deditus esse viae;
sed Canis aestivos ortus vitare sub umbra
arboris, ad rivos praetereuntis aquae. (Tib., I, 1, 25-28)

Ahora, solo ahora yo podría vivir contento con poco y no siempre estar entregado a un largo viaje; sino evitar los nacimientos estivales del Can bajo la sombra de un árbol, junto a los arroyos de agua que corre delante.

A diferencia de la vida en el ejército que se experimenta con sufrimiento (Tib., I, 1, 3, *labor adsiduus*) e implica un largo viaje (Tib., I, 1, 26, *longae viae*)²³, según el poeta, la vida austera provoca felicidad, ya que se presenta como *contentus* (Tib., I, 1, 25, “contento”). Se enfatiza también la inminencia del deseo a través de la repetición del adverbio *iam* (Tib., I, 1, 25, “ahora”). Además, la idea de un largo viaje (Tib., I, 1, 26) se contrapone con la imagen del poeta recostado bajo la sombra de un árbol escuchando a lo lejos el agua del arroyo (Tib., I, 1, 27-28)²⁴. Este último esbozo expresa la permanencia e inacción del poeta en el campo. Sin embargo, una vez dicho esto, pasa a describir otras actividades de la vida sencilla como triturar y arar la tierra (Tib., I, 1, 29-32), proteger lo poco que se tiene de ladrones o de lobos (Tib., I, 1, 33-34) y solicitar la ayuda de los dioses a través de actos sagrados (Tib., I, 1, 35-38)²⁵. La austeridad y simpleza se reflejan

²² Lee trabaja con la idea de que muchas de las palabras utilizadas por Tibulo para referirse a la vida sencilla en el campo corresponden, por el contrario, al ambiente militar. Cf. Lee, G., “*Otium cum indignitate: Tibullus 1.1*”, en: Woodman, T. y West, D. (eds.), *Quality and Pleasure in Latin Poetry*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974, 94-144.

²³ Respecto de la frase *longae viae*, Putnam considera que es un eufemismo común en Tibulo para referirse al viaje, en especial con propósitos militares o comerciales y que la palabra *via* lleva consigo nociones de separación, inseguridad, deseo, etc. comunes en toda la poesía y constantes en las elegías (Putnam, M. C. J., *Tibullus: A Commentary*, 54). Cabe recordar que en la elegía I, 3 Tibulo incorpora este sintagma al hablar de la edad de oro: *quam bene Saturno vivebant rege, priusquam / tellus in longas est patefacta vias!* (Tib., I, 3, “¡cuán dichosamente vivían cuando Saturno era rey, antes que la tierra hubiera sido hendida a largos viajes!”). Tradicionalmente en el mito de las edades el comienzo de la navegación, de la división o apropiación de tierras, de la codicia y de la guerra eran vistos como elementos de corrupción, que provocaban la caída del hombre de la edad de oro a la peor de todas, la edad de hierro. Como se puede observar, estas actividades eran las que se llevaban a cabo en las campañas militares y eran parte de la vida de un soldado.

²⁴ Además, según Putnam, “the tension between motion and rest, search and restraint, has its spiritual counterpart in the earlier motif of satisfaction versus greed” (Putnam, M. C. J., *Tibullus: A Commentary*, 54).

²⁵ *Nec tamen interdum pudeat tenuisse bidentem / aut stimulo tardos increpuisse boves; / non agnamve sinu pigeat fetumve capellae / desertum oblita matre referre domum. / At vos exiguo pecori, furesque lupique, / parcite: de magno es praeda petenda grege. / Hic ego pastoremque meum lustrare quotannis / et placidam so*

en el uso de adjetivos como *exiguus*, *pauper* y *purus*: *exiguo pecori* (Tib., I, 1, 33, “ganado exiguo”), *paupere mensa* (Tib., I, 1, 37, “pobre mesa”) y *puris fictilibus* (Tib., I, 1, 38, “vasijas de barro puras”).

Después de estas referencias nos encontramos nuevamente con más información acerca del deseo de austeridad:

Non ego divitias patrum fructusque requiro,
quos tulit antiquo condita messis avo.
Parva seges satis est; satis est, requiescere lecto
si licet et solito membra levare toro.
Quam iuvat immites ventos audire cubantem
et dominam tenero continuisse sinu,
aut, gelidas hibernus aquas cum fuderit Auster,
securum somnos imbre iuvante sequi!
Hoc mihi contingat! Sit dives iure, furorem
qui maris et tristes ferre potest pluvias.
O quantum est auri pereat potiusque smaragdi,
quam flet ob nostras ulla puella vias. (Tib., I, 1, 41-52)

Yo no busco las riquezas y las recompensas de los antepasados, que deparó a mi antiguo abuelo la cosecha almacenada. Una pequeña cosecha me es suficiente; suficiente es que yo descanse en un lecho, si es lícito, y que yo alivie mis miembros en el lecho acostumbrado. ¡Cuánto agrada que yo escuche recostado los vientos crueles y que estreche a mi señora en mi blando regazo o que yo, cuando el austro invernal haya derramado sus gélidas aguas, continúe despreocupado los sueños, ayudando la lluvia! ¡Ojalá que esto me toque en suerte! Que sea rico con razón quien puede soportar el furor del mar y las tristes lluvias. ¡Oh que perezca cuanto hay de oro y de esmeralda antes que alguna muchacha lllore a causa de nuestros viajes!

Della Corte explica que, en las primeras dos palabras, *non ego* (Tib., I, 1, 41), se establece una contraposición entre el poeta y la sociedad romana²⁶. De nuevo, como al principio (Tib., I, 1, 1), aparece el sustantivo *divitias* (Tib., I, 1, 41, “riquezas”). Aquí se evidencia que, además de la riqueza que se consigue a través de campañas militares, se rechaza también la que es obtenida por herencia: *non ego divitias patrum fructusque requiro, / quos tulit antiquo condita messis avo*

leo spargere lacte Palem. / Adsisitis, divi, neu vos e paupere mensa / dona nec e puris spernite fictilibus (Tib., I, 1, 29-38, “y, sin embargo, no me avergonzaría a veces sostener la azada o picar a los bueyes pererezos con un aguijón. No daría pena hacer retornar a la corderita en mi pecho a la casa o bien a la cría de la cabra abandonada habiéndola olvidado la madre. Pero vosotros, no solo ladrones, sino también lobos, privaos de mi ganado exiguo: el botín debe ser requerido de un gran rebaño. Aquí yo suelo no solo purificar a mi propio pastor todos los años, sino también bañar con leche a la plácida Pales. Asistídmme, oh dioses, y no despreciéis las ofrendas procedentes de una pobre mesa ni de vasijas de barro puras”).

²⁶ Della Corte, F., *Tibullo. Le elegie*, 129.

(Tib., I, 1, 41-42, “yo no busco las riquezas y las recompensas de los antepasados, que deparó a mi antiguo abuelo la cosecha almacenada”). Luego pasa a definir, en oposición, qué es lo necesario para tener una vida austera. Mediante el uso del adjetivo *parvus*, a, um menciona lo primero que necesita: *parva seges satis est* (Tib., I, 1, 43, “una pequeña cosecha me es suficiente”). Este adjetivo ya se había utilizado en Tib., I, 1, 25 (*parvo*) también para referirse a la vida austera. El verso 43 se contrapone visiblemente a las muchas yugadas de suelo que poseía un soldado en Tib., I, 1, 2. Pero además es prioritario para la sencillez descansar en un lecho, (Tib., I, 1, 43, *requiescere lecto*), aliviar allí los miembros, (Tib., I, 1, 44, *membra levare*), escuchar recostado los vientos crueles, (Tib., I, 1, 45, *immites ventos audire cubantem*), abrazar a la amada, (Tib., I, 1, 46, *dominam continuisse*) y dormir tranquilo escuchando la lluvia (Tib., I, 1, 48, *securum somnos imbre iuvante sequi*)²⁷. El agua ya había aparecido en Tib., I, 1, 28 (*praetereuntis aquae*) en relación con un clima estival; por el contrario, aquí las aguas son gélidas, porque se trata de la lluvia que derrama el austro invernal (Tib., I, 1, 47). Putnam nos informa que el viento en Tibulo está asociado con la navegación y la violencia de la vida militar (Tib., I, 3, 38 y I, 7, 20), con la inestabilidad del amor (Tib., I, 4, 21), de las adquisiciones de la vida (Tib., I, 6, 54) y de la belleza personal (Tib., I, 9, 14)²⁸. Por lo tanto, podemos pensar a partir de lo que dice este crítico, que el viento, que amenaza el hogar formado por el poeta y la amada, es también una metáfora para referirse a la vida militar. Por su parte, Bassi afirma que en esta escena “physical action and purposeful activity are, so to speak, put to rest (one ‘pursues’ only sleep), and the sounds of nature signal the absence of the sound of the human voice”²⁹. El tema del descanso ya había aparecido en los primeros versos del poema refiriéndose a quienes están en campaña y sufren alteraciones del sueño (Tib., I, 1, 4, *Martia cui somnos classica pulsa fugent*). Como se puede observar todas las acciones que se establecen en estos seis versos tienen que ver con la inercia del poeta cuando está cansado o cuando el clima no es propicio, contrario a lo que les sucede a quienes aceptan llevar una vida como soldados: *sit dives iure, furorem / qui maris et tristes ferre potest pluvias* (Tib., I, 1, 49-50, “que sea rico con razón quien puede soportar el furor del mar y las tristes lluvias”). Para ellos la naturaleza se muestra en su peor versión. Esta situación climática más relacionada con una época invernal se contrapone con la de los versos (Tib., I, 1, 25-28) en los que encontrábamos un clima estival³⁰. Asimismo, el uso del adjetivo *tristis*, e para

²⁷ Putnam también considera al agua del verso 47 como elemento de inestabilidad. Cf. Putnam, M. C. J., *Tibullus: A Commentary*, 57.

²⁸ Putnam, M. C. J., *Tibullus: A Commentary*, 56-57.

²⁹ Bassi, K., “Desired Silence: Amor and Mors in Tibullus 1.1”, *SyllClass* 5, 1994, 55. Aunque es cierto que en estos versos no hay ninguna idea que remita a la presencia de la voz humana, no creemos que en esta escena se encuentre el tópico de la muerte como piensa Bassi en su artículo.

³⁰ Al respecto, Putnam comenta: “though there are similarities between lines 27-28 and 45-48, we have moved from hot to cold, dry to wet, summer to winter, as the menace changes” (Putnam M. C. J., *Tibullus: A Commentary*, 57).

referirse a la lluvia resulta subjetivo: si volvemos a la escena anterior, según el poeta, como campesino, la lluvia es lo que lo ayuda a dormir mejor, pero acá, como soldado, la lluvia es un fenómeno triste porque es parte de los peligros de la navegación. Este adjetivo también se contrapone a la escena precedente donde aparecía la palabra *contentus* (Tib., I, 1, 25) para hablar de la vida sencilla. Por último, se presenta en esta ocasión también el oro como elemento de opulencia (Tib., I, 1, 51, *auri*), que ya ocurría en el primer verso de la elegía (Tib., I, 1, 1, *fulvo auro*) y se le suma ahora la esmeralda (Tib., I, 1, 51, *smaragdi*), como nuevo signo de riqueza y exotismo. Además, se encuentra otra referencia a la vida en campaña, al utilizarse la palabra *vias* (Tib., I, 1, 52, “viajes”), que ya habíamos analizado en Tib., I, 1, 26 (*longae viae*).

Por último, el poema finaliza con cuatro versos que funcionan de epílogo de los temas tratados:

Hic ego dux milesque bonus; vos, signa tubaeque,
ite procul, cupidis vulnera ferte viris,
ferre et opes. Ego composito securus acervo
dites despiciam despiciamque famem. (Tib., I, 1, 75-78)

Aquí yo soy un buen jefe y un buen soldado; id lejos vosotros, estandartes y trompetas, llevad heridas a los varones codiciosos, llevadles también riquezas. Yo, seguro con mi montón reunido, a los ricos despreciaré y despreciaré el hambre.

Putnam resalta sobre los versos citados que la alardeada *paupertas* no implica miseria³¹. Debido a esto, el poeta dice *despiciam famem* (Tib., I, 1, 78, “despreciaré el hambre”), dándose a entender que la pobreza en este contexto ofrece una filosofía de vida en la que no faltan los alimentos ni el hogar, sino la riqueza exagerada de los *milites*. Como se puede ver, la palabra *securus* (Tib., I, 1, 77, “seguro”) ya se encontraba en Tib., I, 1, 48 (*securum*) para referirse al poeta que continúa despreocupado su sueño y la palabra *acervus* (Tib., I, 1, 77, *composito acervo*) estaba en Tib., I, 1, 9 (*frugum acervos*) para aludir a la abundancia de cosecha que le pide a la esperanza. Asimismo, *composito acervo* (Tib., I, 1, 77) remite a *parvo* (Tib., I, 1, 25) y *parva seges* (Tib., I, 1, 43), y *tubae* (Tib., I, 1, 75) a *Martia classica pulsa* (Tib., I, 1, 4).

De este modo, se solicita en estos versos que todo aquello que forma parte de la vida del soldado se aleje de él, ya que el poeta solo puede y quiere convertirse en soldado en las únicas guerras que le importan, las guerras de Venus.

³¹ Putnam, M. C. J., “Virgil and Tibullus 1.1”, 126.

Conclusión

La elegía I, 1 de Tibulo desarrolla el deseo de una vida sencilla a través de varios puntos: la oposición con la vida del soldado, la descripción de esa vida austera y la repetición de vocablos (*divitiae, aurus, adsiduus, securus, acervus, somnus, parvus, via y aqua*). Hay en este poema un principio armónico que se evidencia en la relación entre el hombre del campo y la naturaleza. Los extremos del clima, el verano y el invierno, no afectan su vida, sino que lo benefician, ya sea que el calor permite valorar la sombra, ya sea que la lluvia y el invierno ofrecen la motivación para un sueño placentero y reparador junto a la amada. Vivir contento con poco significa establecer un contacto con la naturaleza de manera pacífica y positiva a través de la agricultura. Significa también estar cerca de la amada y no padecer largos viajes buscando riquezas ajenas, porque el amor es parte del anhelo de una vida de simpleza.

Chiara Grimozzi

Universidad Nacional de La Plata-CONICET
chiaragrimozzi@gmail.com

Resumen:

Tibulo contrapone en la elegía I, 1 la vida de opulencia del soldado con la de pobreza del agricultor. Teniendo en cuenta los aportes de Fisher (1970), Gaisser (1983) y Galán (1998), proponemos a modo de hipótesis que la elegía I, 1 (vv. 1-10, 25-28, 41-52 y 75-78) de Tibulo se estructura a través del deseo de una vida sencilla en el campo en armonía con la naturaleza, y se construye a partir de la oposición con la vida del soldado, mediante la repetición de las palabras *divitiae, aurus, adsiduus, securus, acervus, somnus, parvus, via y aqua*.

Palabras clave: Elegía I, 1 – Tibulo – pobreza – soldado – naturaleza.

Abstract:

Tibullus contrasts in the Elegy I, 1 the life of soldier's opulence with the life of farmer's poverty. Bearing in mind what Fisher (1970), Gaisser (1983) and Galán (1998) had said, we propose that the Tibullus's Elegy I, 1 (vv. 1-10, 25-28, 41-52 y 75-78) is structured through the wish of an easy country life in harmony with nature, and it is built based on the opposition with soldier's life, with the repetition of words *divitiae, aurus, adsiduus, securus, acervus, somnus, parvus, via and aqua*.

Keywords: Elegy I, 1 – Tibullus – poverty – soldier – nature.

RECIBIDO: 22-07-2023 – ACEPTADO: 21-09-2023

LA FUNCIÓN DE LOS HÉROES TROYANOS EN LA *ELEGÍA* III, 1. 25-32 DE PROPERCIO

En primer lugar, haremos un comentario general sobre este poema y su importancia en el marco de la poética properciana. Luego, nos detendremos en el pasaje casi final del texto (que, por cierto, presenta varias dificultades textuales que analizaremos oportunamente) en el que el poeta enumera una serie de héroes troyanos, vv. 25-32. Nuestra hipótesis es que la elección de esos héroes, en particular los nombrados en los versos 29 y 30, Deífobo, Héleno, Polidamante y Paris, se fundamenta en que el poeta se identifica con ellos y de ese modo enfatiza su programa poético.

Una elegía programática

Se inicia con la invocación de los poetas griegos Calímaco y Filetas de Cos, modelos de Propertio en el género elegíaco. Les pide que le permitan ir a su bosque para comenzar su actividad poética. Ya en estos versos hay una fusión entre elementos poéticos y sagrados, pues Propertio pide ingresar en ese bosque como *sacerdos*¹ y declara ser el primero en *Italia per Graios orgia ferre choros* (v. 4) (“Comencé a llevar los misterios itálicos a través de formas griegas²”), es decir, en presentar temas itálicos en una forma de origen griego como la elegía. El verso recuerda a Hor. *Carm.* III, 30. 13-14: (*dicar*) *princeps Aeolium Carmen ad Italos / deduxisse modos*. Fedeli marca una diferencia sustancial entre el verso de la elegía de Propertio y el de *Carm.* III, 30: “Orazio vuole adattare il contenuto del ‘carmen Aeolium’ ai ‘modi’ italici; Propertio, invece, intende conferire un contenuto italico a un genere letterario coltivato dai Greci, in particolare da Calimaco e da Fileta³”.

Destacamos que, en el verso 5, el poeta utiliza el verbo *tenuastis*⁴. La palabra se relaciona con el *genus tenue*, que, a diferencia del *genus grave* como

¹ Del mismo modo se presenta Horacio en la *Oda* III, 1. A propósito de los vínculos entre las *Odas* de Horacio y las *Elegías* de Propertio, tanto por sus temas en común como también por sus fechas cercanas de composición, Newman, K. (“The Third Book: Defining a Poetic Self”, en: H. Günther (Ed.), *Brill’s Companion to Propertius*, Leiden-Boston: Brill, 2006, 319-352, 339) llega a preguntarse si todo esto no se habrá tratado de un proyecto en conjunto pensado por Mecenas; si bien no pasa de ser más que una conjetura, el autor concluye lo siguiente acerca del hecho de que estos poetas aludan a sus obras entre sí, del mismo modo que ocurre con Virgilio y Vario: “In quoting from distinguished contemporaries, both poets may be thought to conferir them classical status”. Por su parte, Nethercut, W. (*The Ironic Priest: Propertius’ Roman Elegies, III, 1-5, Imitations of Horace and Vergil*, *AJPh91*, 1970, 385-497) estudia las *Elegías* III, 1-5 como un grupo, y destaca las similitudes con el conjunto de las “*Odas* romanas” de Horacio, *Carm.* III, 1-6 (de todos modos, su interés a lo largo del trabajo será leer en clave irónica las alusiones de Propertio a Horacio, Virgilio y Augusto).

² Las citas del texto latino de Propertio corresponden al de la edición de Fedeli (*Sextus Propertius. Elegiarum Libri IV*, Múnich y Leipzig: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 2006). Todas las traducciones latinas y griegas nos pertenecen.

³ Fedeli, P., *Il libro terzo delle elegie. Introduzione, testo e commento. Studi e commenti 3*, Bari, 1985, 52.

⁴ “A metaphor from spinning”, como señalan Butler, H. E. y Barber, E. A., *The Elegies of Propertius, Edited with an introduction and commentary by H. E. Butler and E. A. Barber*, Oxford, 1933 (reprinted, Hildesheim – Zurich – New York, Georg Olms Verlag, 1996), 263.

la épica, que trata grandes temas en un tono elevado, trata temas menores en un tono humilde, pero con una forma más pulida y perfecta. Álvarez⁵, por su parte, señala que, como en este libro aparecerán otros temas además del amor, lo que quiere decir el poeta con el verbo *tenuastis* es que, aunque hablará de temas grandes, los seguirá reduciendo artísticamente en cuanto a la forma para lograr esa perfección proclamada ya por los poetas alejandrinos.

A continuación, el poeta rechaza la guerra y la poesía épica que se encarga de representarla: *a ualeat, Phoebum quicumque moratur in armis* (v. 7) (“ah, que se vaya cualquiera que demora a Febo en sus armas”). Stahl⁶, que interpreta de manera pesimista la opinión de Propercio acerca de Virgilio y de Augusto, dice que con *quicumque* se estaría refiriendo burlonamente al autor de la *Eneida*. Como respuesta a este tipo de interpretaciones pesimistas que desconían de la sinceridad de los poetas augusteos al celebrar al *princeps* y en particular del papel que desempeñó Propercio desde el género elegíaco, podemos citar estas palabras de Newman:

It is also wrong to speak of “Augustan” love elegy as if that adjective denoted merely a date. The Augustan poets strictly speaking were those grouped around Maecenas, and hence around the emperor, committed by that association to a certain program. Propertius was Augustan in this sense. He is the first author on record to salute the erstwhile Octavian by his new name (2.10.15)⁷.

Propercio, entonces, rechaza la extensión y pesadez que tienen los poemas épicos, lo que se puede ver en el verbo *moratur*. Por eso, le dice a Febo Apolo⁸, patrón de los poetas, que no se ocupe de aquellos que están interesados en ese género, sino que, en cambio, sirva de inspiración a los poetas de un género que es breve y ligero (*eat*), pero que a la vez es más perfecto en cuanto a la forma: *exactus tenui pumice uersus* (v. 8) (“Que fluya el verso terminado por la suave piedra pómez”), es decir, la poesía elegíaca⁹.

Si bien es un género menor, esta poesía le permitirá al poeta obtener fama y pasear en un carro triunfal con la Musa nacida de él y con “los pequeños Amores” (*parui Amores*), al igual que lo hacían con sus hijos los romanos luego de una victoria bélica¹⁰. El poeta en el carro será seguido por una turba de escritores, a los que luego se calificará de envidiosos: *scriptorumque meas turba secuta rotas* (v.

⁵ Álvarez, A., *La poética de Propercio. Autobiografía artística del ‘Calímaco romano’*, Assisi: Accademia Propertiana del Subasio, 1997, 203

⁶ Stahl, H. P., *Propertius: ‘Love’ and ‘War’. Individual and State under Augustus*. Berkeley, 1985, 190.

⁷ Newman, “The Third Book”, 336.

⁸ Ramírez de Verger, A. (“Introducción”, en: *Propercio. Elegías*, Madrid: Gredos, 1989, 30) recuerda las asociaciones entre Apolo, Cintia y su enamorado.

⁹ Newman (“The Third Book”, 341-342) explica que el metro de la elegía, el dístico elegíaco, no es de por sí apropiado para la épica, pues comienza con un tono elevado que luego no se sostiene.

¹⁰ Fedeli, *Il libro terzo delle elegie*, 62.

12) (“la turba de escritores que ha seguido mis ruedas”). Es interesante destacar que la palabra *rotas* puede referirse, en sentido concreto, a las ruedas del carro y, metafóricamente, al dístico elegíaco¹¹, pues esta multitud de escritores pretende imitar a Propertio, pero son incapaces de hacerlo, ya que son muy pocos los que están capacitados para dar forma a esta poesía tan perfecta.

Vemos que, además de ser muchos los imitadores, son muchos los que ya han escrito poesía épica y lo seguirán haciendo hasta que Roma alcance el fin del imperio al derrotar a los partos¹² (v. 16). Pero Propertio, valiéndose de la *recusatio*¹³, dice que no será uno de los que hablen de ese tema¹⁴, ya que su obra se identifica con la paz, característica de la edad de oro, que es representada con la imagen del poeta creando algo puro, una obra original (*intacta uia*), en colaboración con las nueve hermanas, las Musas. A continuación, presenta una nueva metáfora para referirse al estilo tosco de la épica, *dura corona*, frente al estilo perfecto y agradable de la elegía, *mollia sarta* (v. 19).

El poeta advierte que seguramente no logre esta fama en vida a causa de la envidia de los demás. Sin embargo, esta llegará después de su muerte, ya que el paso del tiempo suele recompensar y volver mayores a los que lo habían merecido. Luego, menciona una serie de hechos y personajes de la Guerra de Troya, que no serían conocidos si un poeta como Homero no los hubiera cantado. Aquí notamos que, a diferencia de la primera parte de esta elegía¹⁵ (vv. 1-20), en la que el género épico fue considerado negativamente, es ahora visto de manera positiva, ya que su principal representante, Homero, le sirve a Propertio para ejemplificar su idea de que la posteridad otorga fama a los que injustamente no la habían recibido en vida¹⁶.

¹¹ Lo mismo ocurre en III, 3. 18: *mollia sunt parvis prata terenda rotis* (“los blandos prados han de ser transitados por ruedas pequeñas”) y en III, 9. 58: *dexteraque immisis da mihi signa rotis* (“y dame signos favorables, una vez lanzadas mis ruedas”).

¹² Como explica Camps, W. A. (*Propertius: Elegies Book III*. Cambridge, 1966, 56), este es uno de los motivos por los cuales podemos saber que la *Elegía III, 1* fue escrita antes del 20 a. C. año en el que Roma pactó la paz con los partos y recuperó los estandartes perdidos en la batalla de Carras en el año 53.

¹³ Sin embargo, Álvarez (*La poética de Propertio*) se ha ocupado de diferenciar la *recusatio* de la *excusatio*. La *recusatio* es el rechazo categórico de otro género, como hacían los poetas calimaqueos frente a la épica, y en su lugar la escritura de lo que se considera un género superior. Por otro lado, la *excusatio* es lo que llevaron a cabo, por ejemplo, Virgilio en *Ecl. VI, 3*; IV, 53-54 y Horacio en *Sat. II, 1. 12-20*, pues ellos allí se muestran respetuosos de la épica, pero aclaran que en ese momento no se sienten capacitados para llevarla a cabo, y la postergan para otra ocasión. Con respecto a las *Elegías* de Propertio, Álvarez considera que *recusatio* al estilo calimaqueo aparece en la I, 7 y I, 9, dirigidas a Póntico (*La poética de Propertio*, 61). En cuanto a la III, 1, el autor no afirma de manera tajante si se trata de una *recusatio* o *excusatio*, pero sí se opone a los que, como Stahl, hablan de *recusatio* de la épica e incluso de una mirada negativa e irónica contra Virgilio; para Álvarez (*La poética de Propertio*, 207-208), en cambio, Propertio, si bien destaca la superioridad de la elegía a nivel estético por sobre la épica, no la rechaza a esta, sino que presenta los dos géneros como complementarios, uno para tiempos de guerra y otro para tiempos de paz.

¹⁴ Nethercut (*The Ironic Priest*, 407), cuya interpretación de la obra de Propertio ya vimos que es pesimista y en clave irónica, comenta que si el poeta no escribe épica hablando de las gestas romanas no se debe a su gusto por la elegía, sino más bien a su rechazo hacia el *princeps*.

¹⁵ Tomamos esta división bipartita de Camps (*Propertius*, 51).

¹⁶ Así lo explica Newman, K. (*The Concept of Vates in Augustan Poetry*. Bruxelles: Latomus, Revue D'Études Latines 60, Rue Colonel Chaltin, 1967, 89). Por su parte, Wallis, J. (*Introspection and Engagement in Propertius. A Study of Book 3*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018, 29) señala que

Queremos destacar que en esta segunda parte del poema se utilizan algunas palabras aparecidas anteriormente de manera negativa, como *in armis* (v. 7) al pedirle a Apolo que rechazara a los poetas épicos y *rotas* (v. 12) al hablar de la turba de envidiosos imitadores que seguían el carro triunfal del poeta; ahora, en cambio, estas mismas palabras aparecen en un contexto positivo acerca de ese género (*rotas* 28 e *in armis* 29). Fedeli¹⁷ señala que en el verso 31, siguiendo con esta celebración de la épica, Propertio llega a realizar una “autoironía”, pues dice que, si no fuera por Homero, Troya sería recordada simplemente por un pequeño canto, y para esto utiliza *exiguo sermone*, un adjetivo característico para referirse normalmente al estilo tenue y delicado cultivado por los elegíacos, usado ahora sin embargo de manera peyorativa. Por su parte, Álvarez considera que aquí “*exiguus* pierde toda connotación programática (cf. 2, 1, 72; 13, 33): la exigüidad ya no comporta un valor positivo¹⁸”.

Por medio de una lítote, Propertio concluye que Homero fue más o menos consciente de que su obra acerca de la Guerra de Troya crecería a través del tiempo¹⁹. Propertio, como es un *sacerdos*, profetiza que lo mismo ocurrirá con él y su obra en la posteridad romana²⁰, si Apolo, no siendo ya demorado por los poetas épicos, aprueba acompañar a los poetas elegíacos. Como comenta Álvarez:

En definitiva, se trata de que épica homérica o enniana y elegía propertiana son, más allá de sus diferencias de forma y materia, verdadera poesía, y ello le permite a nuestro poeta augurarse el día lejano en que, como Homero y como Ennio, él recibirá también la alabanza de Roma²¹.

Los héroes troyanos

En el apartado anterior, señalamos que entre los versos 21 y 34 el género épico es considerado de manera positiva, a diferencia de lo que había ocurrido en la primera parte del poema y en el resto de la obra poética de Propertio en general, debido a que con ello pretendía demostrar que los poetas, como Homero, y las

en otras elegías Propertio tuvo cierto intento de acercamiento a la épica, como en la II, 10. Por último, Newman (“The Third Book”, 350-351), destacando la complejidad literaria del asunto y que nada debe ser entendido de manera tajante, recuerda que ya la variedad de intereses de la poesía elegíaca, más allá de lo erótico, se encontraba en los alejandrinos, como el gusto por hablar de los simposios, funerales y batallas, de manera que la relación con la épica siempre estuvo, pese a ese supuesto rechazo común.

¹⁷ Fedeli, *Il libro terzo delle elegie*, 82.

¹⁸ Álvarez, *La poética de Propertio*, 209.

¹⁹ Heyworth, S. y Morwood, J. (*A Commentary on Propertius, Book 3*. Oxford: Oxford University Press, 2011, 106) señalan que la obra de Homero no creció simplemente de manera metafórica para indicar que obtuvo fama y siempre es recordada, sino que también creció de manera literal a causa de los continuadores que tuvo Homero en poemas épicos como la *Iliupersis*. Así, pues, se explicaría que Propertio en esta elegía no solo recuerda hechos y personajes aparecidos en la *Iliada*, sino también otros aparecidos en las obras posteriores, como por ejemplo la construcción del caballo de madera y la destrucción de Troya.

²⁰ De todos modos, su fama ya había comenzado en vida, tal como lo recuerda en la *Elegía II*, 24. 1-2, en la que nos habla del éxito de su *Monobiblos*.

²¹ Álvarez, *La poética de Propertio*, 209.

materias poetizadas, como la Guerra de Troya, son recordados eternamente. Nos proponemos analizar los hechos y personajes mencionados en este pasaje, vv. 25-32, en particular los de los versos 29 y 30, pues nuestra hipótesis es que ellos no fueron elegidos al azar por Propertio, sino que su elección estuvo motivada por características en común que comparten esos héroes y el poeta y que simbolizan su programa poético. Como explica Ramírez de Verger: “En suma, la frecuente inserción de ejemplos mitológicos en la obra properciana responde a diversas funciones [retórica, idealizadora o expresiva] que no son excluyentes²²”. El presentar su programa poético a través de la imagen de estos héroes sería otra forma de avanzar en “el proceso de ‘heroización’ de la escritura elegíaca” del que habla Álvarez en su libro²³.

A partir del verso 25, con una prótasis supuesta que consistiría más o menos en “si Homero no hubiera cantado los hechos y personajes de Troya...”, Propertio afirma que nadie recordaría, por ejemplo, la construcción del caballo de madera ni la destrucción de Troya. Queremos destacar que ni aquí ni en los versos siguientes el poeta menciona explícitamente a los héroes griegos, por lo cual podemos afirmar que parte de su programa poético, anticipando especialmente al libro IV²⁴, consiste en celebrar a Roma y a sus ascendientes troyanos y evitar al máximo los nombres de los griegos, destructores de la antigua ciudad; en el verso en cuestión podría haber mencionado a Ulises o a alguno de los otros griegos que participaron activamente en el plan del caballo de madera, pero no lo hace. En los dos versos siguientes, alude al enfrentamiento entre Aquiles y los ríos Simois y Escamandro. Destacamos dos cuestiones: por un lado, al igual que en el verso 25, no menciona de manera explícita al héroe griego, en este caso Aquiles, sino que lo hace a través de la paráfrasis *Haemonio uiro*: “Achille è definito uir *Haemonius* a causa della sua origine tessala²⁵”. Debemos recordar que, en el libro II, la imagen de Aquiles había sido positiva, pues allí a Propertio le interesaba destacar su faceta como amante de Briseida (II, 8. 29; II, 9. 9; II, 20. 1; II, 22^a. 28) y de Polixena (II, 13. 37) y como amigo de Patroclo (II, 1. 37); en cambio, en la primera elegía del libro III, ya más cercana al patriotismo del libro IV y alejándose paulatinamente del tema amoroso, presenta de manera negativa a Aquiles, pues ahora destaca su faceta como guerrero griego, lo cual es rechazado por este poeta elegíaco romano.

El texto del v. 27 es controvertido²⁶. El códice N, el de mayor autoridad,

²² Ramírez de Verger, “Introducción”, 37.

²³ Álvarez, *La poética de Propertio*, 293.

²⁴ Suele decirse que en los tres primeros libros Propertio se presenta como un poeta de amor privado y en el IV, como un poeta romano público, pero, como vemos, puede haber entrecruzamientos. También en el libro IV, famoso por sus etiologías, seguirán apareciendo elegías con tema amoroso, como la 3, 5, 7 y 8. Además, ese pasaje de lo privado a lo público se fue dando de manera gradual, en especial a partir del libro III (Wallis, J., *Introspection and Engagement in Propertius. A Study of Book 3*, Cambridge: Cambridge University Press, 2018, 26).

²⁵ Fedeli, *Il libro terzo delle elegie*, 77.

²⁶ Con respecto a las grandes dificultades que presenta la tradición manuscrita de Propertio, Stahl (*Propertius: 'Love' and 'War'*) señala lo siguiente: “Propertius is considered one of the most difficult

presenta una laguna a partir de *Iouis* y los MSS representantes de la segunda familia transmiten allí la imposible lección *cunabula parui*. La lección *Idaeum Simoenta Iouis cum prole Scamandro* es conjetura de Gustav Wolff, generalmente acogida, incluso por las ediciones “innovadoras” como las de Goold²⁷ y Heyworth²⁸. Fedeli²⁹ la defiende por los siguientes motivos. Para empezar, en el verso 26 se usó el plural *flumina*, de manera que lo que sigue abajo es la aposición de cuáles son los ríos en cuestión; por otro lado, comenta que el pasaje de la *Iliada* que Propertio evoca es el de los versos 211-382 del canto XXI, en el que el río que lucha más activamente de principio a fin contra Aquiles es el Escamandro, de manera que no podría no ser mencionado; al nombrarse también al río Simois, hermano del anterior, Propertio recuerda en particular los versos homéricos del 305 al 323, en los cuales el Escamandro dice:

φίλε κασίγνητε σθένος ἀνέρος ἀμφοτέροί περ
σχῶμεν, ἐπεὶ τάχα ἄστῃ μέγα Πριάμοιο ἄνακτος
ἐκπέρσει, Τρῶες δὲ κατὰ μόθον οὐ μενέουσιν³⁰.

Querido hermano, contengamos ambos enteramente la fuerza de ese varón, porque de otro modo destruirá pronto la gran ciudad del soberano Príamo, y los troyanos no se mantendrán firmes en el combate.

Para defender la lección *cum prole Scamandro*, Fedeli recuerda que efectivamente el Escamandro es hijo de Júpiter, tal como lo dice Homero en XXI, 2 y 14. Además, señala que los defensores de la otra lección argumentan que el adjetivo de *Simoenta* es *Idaeum*, en referencia al monte Ida en donde nació Júpiter, y que por ese motivo, según ellos, el texto luego debe decir *Iouis cunabula parui*; pero el autor italiano responde que donde nació Júpiter fue en el monte Ida de Creta, no en el de Troya, y que esos críticos o estarían reconociendo que Propertio se equivocó o, en todo caso, estarían siguiendo algunas variantes más discutidas

authors who wrote in Latin, and the manuscript tradition, which has carried his elegies through the centuries down to our times, offers a text which is often doubtful and mutilated beyond repair. Some readers may indeed agree that -as one editor put it- there are as many Propertiuses as there have been editors of his text” (ix).

²⁷ Goold, G., *Propertius. Elegies*. Cambridge, Massachusetts – London, England: Harvard University Press, 1990.

²⁸ Heyworth, S., *Sexti Properti, Elegos*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

²⁹ En reiteradas ocasiones, Fedeli ha sido tachado de conservador en su tarea de editor de Propertio. Álvarez, A. (“Una nueva edición y comentario del L. 2 de Propertio”, *Flor. II.19*, 2008, 19-37), siguiendo a Stok y a Tarrant, considera que la falsa oposición entre conservadores e innovadores debe ser sustituida por la oposición, más real, entre conservadores (defensores a ultranza del texto *receptus*) y escépticos (que ponen en duda el texto *receptus*). A la vez, distingue dentro de los escépticos a los “moderados” (que consideran que debe enmendarse el texto *receptus* solo en los casos en que la enmienda sea altamente probable) de los “enmendadores” (que confían sistemáticamente en la posibilidad de recuperar el texto original, deformado por la transmisión). El autor concluye que Fedeli sería un representante del escepticismo moderado.

³⁰ *Il. XXI*, 308-310.

acerca del lugar de nacimiento e infancia del dios, que aparecen por ejemplo en el escolio III, 1325 de Apolonio de Rodas. Por su parte, Butler y Barber, para quienes *cunabula parui* “is meaningless with *Simoenta* [even though the Trojans claimed that Zeus was born on Phrygian, not on Cretan Ida]”, explican del siguiente modo cómo pudo haber surgido esa variante: “*cunabula parui* is probably the invention of a Scribe who, finding the text torn away after *Iouis cu*, supplied the rest, perhaps with the help of Virg. A. iii. 104 *Creta Iouis magni medio iacet insula ponto / mons Idaeus ubi et gentis cunabula nostrae*³¹”.

Si bien la conjetura de Wolff es aceptada por la mayoría de editores, queremos mencionar otra solución, propuesta por Dominicy³², según la cual *Iouis cunabula parui* deriva de un original *ruisse in pabula parta*. El autor defiende esa lección con varios argumentos, como por ejemplo que ese *ruisse* sería más lógico en un pasaje en el que abundan los infinitivos como *pulsas (esse)* 25, *isse* 26, *maculasse* 28. También señala que, si el hexámetro del verso 27 fuera aposición de *flumina* 26, se estaría rompiendo con las reglas del dístico elegíaco, de manera que él toma a *flumina* en singular referido al Escamandro, y luego la descripción del río Simois que corre hacia los pastos que hizo crecer, que tiene ecos de *Il.* V, 773-777 y XII, 19-22³³.

Por nuestra parte, seguimos la conjetura de Wolff, *Idaeum Simoenta Iouis cum prole Scamandro*, pues además debe recordarse que no solo en la *Iliada*, sino en la *Eneida* V, 634; V, 803; VI, 88 y X, 60, siempre junto al Simois es mencionado el Escamandro, también conocido como Janto, hijo de Júpiter, de manera que *Iouis cum prole Scamandro* lo entendemos como un complemento circunstancial de compañía, con *Scamandro* como aposición de *prole*, cuyo genitivo determinativo es *Iovis*³⁴. La traducción, entonces, quedaría así: “(Pues quién sabría) que contra el varón hemonio se dirigieron los ríos, el Simois ideo junto con la prole de Jove, el Escamandro”.

El verso 28 también se ha discutido bastante, puesto que, dentro de la subordinada de acusativo + infinitivo, algunos críticos, como Richardson³⁵, Fedeli³⁶ y Dominicy³⁷, consideran que el sujeto es *Hectora* y el objeto directo, *rotas*, de manera que habría que traducir “quién sabría... que Héctor salpicó (con un

³¹ Butler y Barber, *The Elegies of Propertius*, 264.

³² Dominicy, M., “Propertius 3. 1. 27”, *Mnemosyne* 62, 2009, 417-431.

³³ A propósito de este tipo de variantes propuestas por los críticos modernos, Newman (“The Third Book”), hablando del caso puntual de Propertio, opina lo siguiente: “Tidying up is necessary, but on the whole the most useful text for the student is one which departs as little as possible from some sort of manuscript *traditio*. Textual emendation must proceed from a literary-critical understanding of the poetry, and above all from the concepts of orality, performance, *mouvance*. Propertius’ bold idiosyncrasies, inconsistencies, ellipses [and alogical imprecisions!] are hardly yet understood. We need to wrestle with the problems his *ingenium* presents, rather than laud the *ingenium* of moderns” (329).

³⁴ Heyworth, S., *Cynthia. A companion to the Text of Propertius*, Oxford: Oxford University Press, 2009.

³⁵ Richardson, jr., L., *Propertius, Elegies I-IV. Edited, with Introduction and Commentary*, Oklahoma: Norman, 1977, 321.

³⁶ Fedeli, *Il libro terzo delle elegie*, 79-80.

³⁷ Dominicy, “Propertius 3. 1. 27”, 426, n. 14.

sanguine supuesto) tres veces las ruedas de su carro a través de las llanuras”; otros, como Camps³⁸ y Heyworth y Morwood³⁹, toman *Hectora* como objeto directo y *rotas* como sujeto: “quién sabría... que las ruedas del carro ensuciaron (de polvo) tres veces a Héctor a través de las llanuras”. Fedeli⁴⁰ explica que Camps, en su lectura, tiene en mente el pasaje de la *Iliada* XXII, 401-404:

τοῦ δ' ἦν ἑλκομένοιο κονίσαλος, ἀμφὶ δὲ χαῖται
κυάνεαι πίτναντο, κάρη δ' ἅπαν ἐν κονίησι
κεῖτο πάρος χαρίεν: τότε δὲ Ζεὺς δυσμενέεσσι
δῶκεν ἀεικίσσασθαι ἐῆ ἐν πατρίδι γαίῃ.

Y había polvareda por (el cadáver) arrastrado, y alrededor caían los cabellos oscuros, y toda su cabeza, en otro tiempo agradable, yacía en el polvo: y entonces Zeus les había concedido a sus enemigos ultrajarlo en su tierra patria.

Lo que nos interesa destacar es que Propertius menciona explícitamente al gran héroe troyano Héctor, al igual que antes lo hizo con los ríos de Troya, Simois y Escamandro, hijos de Júpiter, para acentuar cada vez más su aprecio por los troyanos y su rechazo, en este contexto de la elegía programática, por los héroes griegos.

Por último, mayor discusión han generado los versos que anunciamos al comienzo: *Deiphobumque Helenumque et Pulydamanta et in armis / quaelemcumque Parim uix sua nosset humus* (29-30). En cuanto a lo filológico, el principal problema está en *Pulydamanta et in armis*, pues los manuscritos han transmitido *Pulydamantes in armis*. Fedeli⁴¹, que toma la propuesta de Lachmann, rechaza el plural de esta lección, ya que en el pasaje se habla de los demás héroes en singular, y no como pretendieron interpretar otros autores quienes afirmaban que se podía entender en referencia a héroes troyanos en general con ese nombre, “los Polidamantes”. También discute con Marsilio, quien propuso la variante sin el coordinante *et* y con un punto luego de *armis*; Fedeli señala que en este caso los acusativos del verso 29 pasarían a depender del verbo *nosceret* del 25, y no de *nosset* del 30, lo cual sería extraño, pues “in tal caso gli accusativi del v. 29 continuano a dipendere da *nosceret*, non solo con una patente violazione delle leggi del distico elegiaco, ma anche con uno stravagante passaggio dall'acc. con l'infinito al semplice accusativo”. Otra proposición de Marsilio, ya sin ese punto al final del verso y dependiendo de *nosset*, es *armis indutos*, pero ese acusativo plural sería extraño, además de que faltaría un coordinante con lo que sigue, justamente en un pasaje en el que la coordinación está muy marcada.

³⁸ Camps, *Propertius: Elegies Book III*, 57.

³⁹ Heyworth y Morwood, *A Commentary on Propertius*, 104.

⁴⁰ Fedeli, *Il libro terzo delle elegie*.

⁴¹ Fedeli, *Il libro terzo delle elegie*, 80-81.

Fedeli comenta que Escalígero propuso *Polydamanta*⁴² *sine armis* y, en su defensa, Kuinoel observó que tanto Héleno como Polidamante *non tam fortitudinis, quam sapientiae et prudentiae laudibus florebant*, aunque a la vez Lachmann recuerda que Homero no solo destacó la sabiduría de Polidamante en el canto XVIII, 249-253, sino también su exhortación antes del combate en *Il.* XII, 77-78. Por último, Fedeli dice que Postgate lee *Pulydamantos* (o *-is*) *in armis* y traduce: “Paris who cut a sorry figure, in the arms of Polydamas”. El crítico italiano rechaza esta variante puesto que, en ese caso, o se estaría haciendo referencia a una leyenda desconocida en la cual se contaba que en un momento Paris tomó las armas de Polidamante o se estaría tratando de un error de Propertio, ya que efectivamente Paris tomó armas prestadas en un pasaje de la *Ilíada*, pero no las de Polidamante, sino las de su hermano Licaón en *Il.* III, 332-333. La misma cuestión es señalada por Butler y Barber:

Postgate ingeniously suggested that *Pulydamantos in armis* might be the true Reading; this would refer to some unknown legend in which Paris borrowed Pulydamas' armour, as in the *Iliad* [iii. 333] he borrows his brother Lycaon's for his fight with Menelaus; it might even be a mistake on the part of Propertius [as Postgate suggests], the poet having forgotten the circumstances. *Sil. Ital.* xii. 212 *Pulydamanteis iuuenis Pedianus in armis / bella agitabat atrox* is cited by Postgate as a posible echo⁴³.

Con respecto a esa propuesta de Postgate, es decir, que Propertio hubiera querido escribir “Licaón” pero se haya confundido, nos parece posible ya que, en ese caso, su intención podría haber sido enumerar a varios héroes troyanos que eran hermanos como Héctor, Deífobo, Héleno, Licaón y Paris, además de los ríos hermanos Simois y Escamandro mencionados anteriormente, enfrentando juntos a los “innombrables” héroes griegos⁴⁴. Fedeli, para seguir defendiendo que allí se habla de Polidamante, rechaza la objeción de Shackleton Bailey, quien destacó la extrañeza de que se mencionara a un hijo de Pántoo en medio de los hijos de Príamo; el crítico italiano comenta que esa extrañeza no es tal, pues los nombres de Polidamante, Héctor y Deífobo aparecen en Ovidio en *Her.* V, 93-94 *quae si sit Danais reddenda, uel Hectora fratrem, / uel cum Deiphobo Pulydamanta roga* y en *Met.* XII, 547-548 *sed neque Deiphobum nec Pulydamanta nec ipsum / Hectora laudamus*, además de que en *Il.* XVIII, 249 se dice que Polidamante nació la misma noche que Héctor.

En conclusión, optamos por aceptar el texto de Fedeli, tomado de Lachmann: *Pulydamanta et in armis / qualemcumque Parim*. Sin embargo, queremos mencionar

⁴² Sin embargo, la mayoría ha leído siempre la primera sílaba *Pul-*, sobre la base del homérico *Poulydámas*.

⁴³ Butler y Barber, *The Elegies of Propertius*, 265.

⁴⁴ Recordemos que en el verso 17 dijo *quod pace legas, opus hoc de monte Sororum*, en alusión a las Musas, que eran nueve hermanas, representando así la creación y lectura de poesía elegíaca en tiempos de paz y armonía.

que algunas ediciones bastante recientes e innovadoras como la de Goold⁴⁵ y la de Heyworth⁴⁶ siguen la conjetura de Postgate, quien propuso entenderlo como un genitivo, de manera que en Goold leemos *Pulydamantis in armis / qualemcumque Parim* y en Heyworth *Pulydamantos in armis / qualemcumque Parim* (“[su propia tierra apenas conocería] a Paris de cualquier clase en las armas de Polidamante”).

Si bien, como hemos visto, el mayor problema se presenta con la mención de Polidamante, no menos problemas genera la de los otros héroes, ya que se discute acerca de por qué se los nombra precisamente a ellos, que no fueron de los más destacados en la guerra como sí lo fueron, por ejemplo, Héctor, Eneas y Sarpedón. Una primera respuesta ante este problema la ofrece Fedeli:

è significativo, infatti, che gli eroi citati nei vv. 29-30 siano tutti troiani e tutti di secondaria importanza per quanto riguarda la gloria militare. In tal modo Propertio sottolinea che i combattenti in difesa della città, da cui sarebbe derivata Roma, hanno tutti indistintamente fama imperitura; al tempo stesso, eglimette in rilievo come la poesia riesca a perpetuare il ricordo anche dei personaggi meno insigni⁴⁷.

De manera que esta interpretación en clave poética nos permite afirmar que Propertio no eligió a estos héroes al azar, sino que estuvieron estratégicamente pensados en el marco de su programa poético, ya que por varios motivos se identificaba con ellos. El primero de estos, como señala Fedeli, es que si bien ellos tuvieron una participación secundaria en la guerra, serán recordados eternamente gracias a la poesía. De manera análoga, podemos afirmar que Propertio, este poeta de un género menor como el elegíaco, si lo comparamos con el género elevado, la épica, también será recordado eternamente gracias a su poesía, al igual que los temas “menores” que trató en ella, como sus amores con Cintia.

A partir de esa solución de Fedeli para la pregunta que planteábamos, proponemos sumar algunos motivos más. Por ejemplo, no es casual que elija nombrar a Paris, quien es famoso por sus amores con Helena, lo que le permite a Propertio establecer un paralelismo entre esos amores míticos y los suyos con Cintia⁴⁸. Lo mismo podemos postular acerca de Deífobo, quien, una vez muerto Paris, disputó la mano de Helena contra su hermano Héleno y lo venció. Es decir que, si bien estos dos héroes no fueron tan destacados en el campo de batalla, Propertio

⁴⁵ Goold, *Propertius*.

⁴⁶ Heyworth, *Sexti Properti, Elegos*.

⁴⁷ Fedeli, *Il libro terzo delle elegie*, 80.

⁴⁸ También lo hace, por ejemplo, en la *Elegía* II, 3. 35-38: *olim mirabar, quod tanti ad Pergama belli / Europae atque Asiae causa puella fuit: / nunc, Pari, tu sapiens et tu, Menelae, fuisti, / tu quia poscebas, tu quia lentus eras* (“en otro tiempo me admiraba del hecho de que la causa de una guerra tan grande, la de Europa y Asia en Pérgamo, fue una muchacha: ahora, Paris, tú eres sabio y tú lo fuiste, Menelao; tú, Menelao, porque la reclamabas; tú, Paris, porque eras tenaz”). En III, 14. 21-22 elogia a la mujer espartana en general y a Helena en particular: *lex igitur Spartana uetat secedere amantis / et licet in triuuis ad latus esse suae* (“así, pues, la ley espartana prohíbe que los amantes se separen, y es lícito que estén en las calles al lado de su amada”).

los elige ya que en su relación con Helena representan el tema del amor, central en su programa poético. En cuanto a Paris, debemos decir que aparece representado de manera ambigua, pues, por un lado, se lo destaca de manera positiva en virtud de su faceta como amante de Helena, del mismo modo que ocurre en otras elegías propercianas como la II, 3. 37 y II, 15. 13, aunque en la II, 34. 7 el poeta lo acusa de ser un huésped adúltero que violó la hospitalidad ofrecida por Menelao; por otro lado, se destaca de manera negativa su faceta como guerrero al calificarlo con el adjetivo indefinido y despectivo *qualemcumque*, del cual depende el *UBI* figurado *in armis*, que podemos traducir “en armas” o, como ocurre con el *in armis* de la *Égloga* X, 44 de Virgilio, “en la guerra”. La traducción completa de los versos 29-30 quedaría así entonces: “A Deífobo, a Héleno, a Polidamante y a Paris, fuera lo que fuera en la guerra, apenas su propia tierra los conocería”.

Esta representación ambigua de Paris también la vemos en la *Eneida*. Como señala Fabio Stok⁴⁹, Paris es descripto negativamente por los adversarios de Eneas y, de manera positiva, por este y el narrador. Por ejemplo, Juno en *Aen.* VII, 319-322 y Amata en VII, 361-364 proclaman que Eneas será un nuevo Paris (*Paris alter*) que se casará con Lavinia, la prometida de Turno. Por otro lado, se rescata su papel como héroe troyano en la invocación de Eneas a Apolo en *Aen.* VI, 56-58 al mencionar que él fue quien mató a Aquiles y también se lo recuerda como buen púgil en *Aen.* V, 370. Stok⁵⁰ explica que la rehabilitación de Paris como héroe troyano por parte de Virgilio tiene que ver con que su intención fue quitarles responsabilidad a él y a Helena de lo ocurrido en la guerra, ya que todo desde un comienzo habría estado predestinado por los dioses hasta llegar a la fundación de Roma. Para el caso que nos ocupa de la representación también ambigua de Paris en Propertio debemos concluir que, según este poeta, más allá del mal desempeño de Paris en la guerra, este será recordado eternamente gracias a la fuerza de la poesía⁵¹.

Por otro lado, la mención de Héleno y Polidamante en la *Elegía* III, 1 se puede justificar si recordamos que ambos héroes fueron famosos augures⁵². Héleno, hermano de la también adivina Casandra, tuvo un papel destacado al revelar, obligado por Ulises, cuáles eran los augurios que impedían que Troya fuera tomada: si no estaban presentes los huesos de Pélope, si el hijo de Aquiles, Neoptólemo, no participaba de la guerra y si el Paladión permanecía dentro de la ciudad⁵³. Con respecto a Polidamante, más allá de toda la problemática filológica que ya comentamos, hay que recordar que él también fue un augur que recomendó

⁴⁹ Stok, F., “Enea alter Paris”, *Latina Didaxis XXXIII. Atti del convegno Ri-leggere i testi latini 13-14 aprile 2018*, a c. di S. Rocca, Pubblicazioni del *D.A.R.F.I.C.I.Et.*, 2019, 27-39.

⁵⁰ Stok, “Enea alter Paris”, 35.

⁵¹ Fedeli, *Il libro terzo delle elegie*, 82.

⁵² Luck, G., *The Cave and the Source. On the Imagery of Propertius III 1*, 1-6.CQ7, 1957, 175-179, 177.

⁵³ Apollod. *Épit.* V, 9-10.

en varias oportunidades no atacar a los griegos⁵⁴ y devolver a Helena⁵⁵, pero nunca fue escuchado y además siempre era tildado de cobarde. Podemos afirmar que si Propercio se interesa en estos personajes y los incluye en su elegía programática es justamente en su calidad de augures, ya que el poeta se identifica con ellos. Recordemos que en el comienzo de esta elegía se presentó como *sacerdos* y en el final dirá *illum post cineres auguror ipse diem* (v. 36) (“yo mismo profetizo aquel día después de mi muerte”), es decir, que él mismo profetiza que después de su muerte seguirá siendo recordado por su labor como poeta⁵⁶.

A lo dicho hasta el momento sobre los motivos de la elección de esos personajes, sumamos el hecho de que dos de ellos, Héleno y Deífobo, tuvieron apariciones importantes en la *Eneida*, obra seguida de cerca por Propercio durante su gestación. En el libro VI, Eneas, luego de haber visto a los consumidos por el duro amor como Dido entre el Aqueronte y el Tártaro, se encuentra con los varones famosos en la guerra, Tideo, Glauco e Ideo, entre otros, y, finalmente, con Deífobo⁵⁷. Este aparece con todo el cuerpo mutilado y le cuenta a Eneas que, en la noche fatal de Troya, Helena, a quien él llama irónicamente *egregia coniunx*⁵⁸, escondió sus armas y les abrió las puertas a Menelao y Ulises, quienes acabaron con su vida. Luego, Deífobo le hace una serie de preguntas a Eneas para saber qué lo ha llevado hasta allí, pero la Sibila interrumpe su conversación pues la noche comienza a caer y es momento de marcharse. El hijo de Príamo se despide del hijo de Anquises con estas palabras:

discedam, explebo numerum reddarque tenebris.
I decus, i, nostrum; melioribus utere fati⁵⁹.

Me retiraré, ocuparé mi puesto y volveré a las tinieblas. Vete, vete, honor nuestro; te servirás de mejores hados.

Con respecto a Héleno, debe recordarse que tiene un papel destacado en el libro III. Después de haber pasado por Tracia, Delos y las Estrófadas, creyendo erróneamente que cada uno de esos lugares era el destino asignado por los hados, Eneas y sus compañeros llegan a Butroto, en donde viven Andrómaca y Héleno, quienes se casaron y fundaron una nueva Troya. Como ya anticipamos, Héleno se caracterizó por ser un famoso adivino durante la Guerra de Troya, y así es

⁵⁴ *Il.* XII, 10-264, XIII, 726 y ss., XVI y XVIII, 243-309

⁵⁵ *Posthoméricas* II, 41 y 68.

⁵⁶ La palabra que combinaba lo poético (relacionado con la técnica y lo privado) y lo sagrado (en relación con lo público y la educación de los ciudadanos) entre los poetas augusteos fue *vates* (Newman, K., *The Concept of Vates in Augustan Poetry*. Bruxelles: Latomus, Revue D'Études Latines 60, Rue Colonel Chaltin, 1967, 8-9).

⁵⁷ *Aen.* VI, 494-547.

⁵⁸ *Aen.* VI, 523.

⁵⁹ *Aen.* VI, 545-546.

descripto por Eneas al saludarlo y pedirle que lo guíe en su camino:

Troiugena, interpres divum, qui numina Phoebi,
 qui tripodas Clarii et laurus, qui sidera sentis
 et volucrum linguas et praepetis omina pennae,
 fare age... quae prima pericula vito?
 quidve sequens tantos possim superare labores?⁶⁰

Hijo de Troya, intérprete de los dioses, que percibes los mandatos de Febo, lo que dicen los trípodes de Claros y el laurel, las estrellas, las lenguas de los pájaros y los presagios del ave volandera. Vamos, dime... ¿Qué peligros evito primero? ¿O siguiendo qué cosa podré superar tantas dificultades?

Por último, retomando el análisis del final de la *Elegía* III, 1, después de la enumeración de los héroes troyanos, Propertio menciona a Ilión y a Troya, a las que les advierte que serían poco recordadas si Homero no las hubiera cantado, y, a la vez, alude de manera parafrástica al otro gran héroe griego, Hércules, dos veces destructor de Troya⁶¹. Este héroe sí es mencionado explícita y positivamente en la *Elegía* IV, 9, pues allí se recuerda su triunfo sobre el monstruo Caco y la creación del Ara Máxima de Hércules Invicto (*Herculis Invicti Ara Maxima*), hechos que lo acercan a la historia de Roma. Pero en la III, 1. 31-32, se lo evita, pues el poeta quiere destacar a los héroes troyanos de los que nacerían los futuros romanos, y no a quien fue uno de sus principales destructores:

exiguo sermona fores nunc, Ilion, et tu,
 Troia, bis Oetaei numine capta dei.

Con exiguas palabras serías recordada ahora, Ilión, y tú, Troya, dos veces capturada por la voluntad del dios etano.

De poeta a vates

Hemos visto que Propertio no se limita a identificarse solo con personajes relacionados con el tema amoroso como Paris; esto podría haber ocurrido en los dos primeros libros, en los que el tema del amor era central. Ahora, en cambio, el poeta anticipa que ampliará su campo temático y además lo hará, sobre todo en el libro IV, como *vates* más que como *poeta*. A propósito de esta cuestión, Álvarez⁶² recuerda que la primera vez que Propertio se refirió a sí mismo como *vates* fue en la *Elegía* II, 10. 19-20:

⁶⁰ *Aen.* III, 359-368.

⁶¹ Camps, *Propertius: Elegies Book III*, 58.

⁶² Álvarez, *La poética de Propertio*, 138.

haec ego castra sequar; uates tua castra canendo
magnus ero: seruent hunc mihi fata diem!

Yo seguiré estas campañas; cantando tus campañas seré un gran vate: que los hados me guarden este día.

Como dice Álvarez, vemos que ya allí Propercio “prevé ‘llegar a vate’ en el futuro, cuando sea capaz de abordar más ampliamente los *castra* de Augusto”. El crítico señala que hay que diferenciar tres etapas a las que corresponde un concepto de poeta en particular: “La poética properciana elabora entonces el concepto de poeta *sacerdos*, para identificar una condición intermedia y de transición entre la de poeta *servus*, que se va abandonando, y la de poeta *vates* que se va preparando⁶³”. Así, pues, luego del poeta *servus* del libro I, encontramos al poeta *sacerdos*, además de en la III, 1, en elegías como la III, 4, en la que augura la campaña contra los partos del año 20: *omina fausta cano* (v. 9) (“augurios favorables canto”). En la IV, 6. 1-2, por ejemplo, ya lo veremos officiar claramente de *vates*, en un poema dedicado a la victoria en Accio:

Sacra facit uates: sint ora fauentia⁶⁴ sacris
et cadat ante meos icta iuuenca focos.

El vate hace sacrificios: que las bocas estén calladas en mis sacrificios y que una ternera caiga herida ante mi altar.

Como explica Álvarez:

El concepto de poeta-vate al que adhiere Propercio en nuestra elegía es, pues, característico del augusteísmo y supone, como hemos dicho, la evolución de todas las formas de poesía hacia temas de interés cívico, con la consecuente ubicación del poeta en una función de tipo sacerdotal-profética⁶⁵.

Para el autor, esta posición de *vates* se desarrolla a lo largo de todo el libro IV: “... ‘todas’ las elegías de la cuarta colección implican la posición de vate

⁶³ Álvarez, *La poética de Propercio*, 268.

⁶⁴ Recordamos la expresión para pedir silencio durante un sacrificio, *favete linguis*, de *Carm.* III, 1. 2 de Horacio, autoproclamado *Musarum sacerdos* allí. A propósito de la gran influencia que Horacio y Virgilio tuvieron sobre Propercio, citamos las siguientes palabras de Álvarez (*La poética de Propercio*): “Pero ni el posible [pero indemostrable] enfriamiento [o ruptura] de la relación amorosa, ni las posibles [pero indemostrables] presiones del poder, pueden equipararse en influencia con el ejemplo y la enseñanza de Virgilio y de Horacio, a quienes Propercio no se cansa de aludir a la hora de manifestar el ideario en que se apoya su escritura desde el L. 2 en adelante. Ni Cintia ni Augusto... ocupan en el discurso teórico posterior al L. 1 el lugar decisivo que el poeta sí le concede a las ideas y los modelos literarios que predominan en el círculo mecenático” (309).

⁶⁵ Álvarez, *La poética de Propercio*, 295.

asumida por el poeta en la elegía proemial⁶⁶.

En conclusión, debemos decir que en esta elegía programática Propertio presenta qué tipo de poesía ha hecho y seguirá haciendo: no épica, que para eso estaba Virgilio con su canto sobre Eneas, como lo dice en la II, 34. 61-80, sino elegías, al modo de sus modelos griegos Calímaco⁶⁷ y Filetas, aunque ahora Propertio usará esas formas para tratar temas romanos. Uno de esos temas será el amor, en particular el suyo por Cintia, cuyo antecedente mítico lo encuentra en los amores de Paris y Deífobo con Helena. Si bien estos temas y el género en sí pueden parecer menores en comparación con la épica, no lo son en cuanto a su forma, que es más perfecta y acabada. Por medio de la fusión constante que hace a lo largo del poema entre lo poético y lo sagrado, termina proclamando, como *sacerdos*, al igual que Héleno y Polidamante, que su poesía será recordada eternamente, del mismo modo que la de Homero.

Mariano Gastón Zarza

Universidad Nacional de La Plata-CONICET

mzarza@fahce.unlp.edu.ar

Resumen:

Luego de hacer un comentario general de la *Elegía* 3, 1 de Propertio, nos detenemos en el pasaje casi final del texto (que, por cierto, presenta varias dificultades textuales que analizamos oportunamente) en el que el poeta enumera una serie de héroes troyanos. Nuestra hipótesis es que la elección de esos héroes, en particular los nombrados en los versos 29 y 30, Deífobo, Héleno, Polidamante y Paris, se fundamenta en que el poeta se identifica con ellos y de ese modo enfatiza su programa poético.

Palabras clave: Elegía, Programa, Héroes, *Vates*, Variantes.

Abstract:

After making a general comment on *Elegy* 3, 1 of Propertius, we focus on the almost final passage of the text (which, by the way, presents several textual difficulties that we analyze opportunely) in which the poet lists a series of Trojan heroes. Our hypothesis is that the choice of these heroes, particularly those named in verses 29 and 30, Deiphobus, Helenus, Polydamas and Paris, is based on the fact that the poet identifies with them and thus emphasizes his poetic program in this programmatic elegy.

Keywords: Elegy, Program, Heroes, *Vates*, Variants.

RECIBIDO: 10-09-2023 – ACEPTADO: 09-11-2023

⁶⁶ Álvarez, *La poética de Propertio*, 291.

⁶⁷ En la IV, 1. 64, se autoproclamará como el "Calímaco romano": *Vmbria Romani patria Callimachi*.

CÓMO (RE)HACER HÉROES CON PALABRAS. EL PIADOSO AQUILES Y LA PRECIOSA MUERTE DE HÉCTOR¹

La formación retórica de Draconcio y la estructura del *Romuleon IX*

A partir del prefacio que encabeza la colección de *Romulea* y del que precede a la tercera composición del códice,² es posible inferir que las prácticas escolares del aprendizaje retórico cumplieron un papel determinante en la formación de Draconcio³. Ambos prefacios consisten en dedicatorias a su maestro, Feliciano, de quien probablemente obtuvo no solo el tradicional aprendizaje sobre gramática y comentario de textos, sino también su formación retórica e instrucción en las técnicas de composición literaria. El noveno de los *Romulea*, del que me ocuparé este artículo, se titula *Deliberación de Aquiles sobre la posibilidad de vender el cuerpo de Héctor*⁴ y constituye, precisamente, una de las tres obras de su autoría que la crítica ha agrupado bajo la denominación de ejercicios retóricos⁵. Las dos restantes son la *Controversia sobre la estatua del varón fuerte (Romul., V)* y

¹ Este trabajo fue desarrollado en el marco de proyectos de investigación financiados por la SGCyT de la UNS (PGI 24/I 271: “*Dictis non armis*: el héroe a través de sus palabras. Configuraciones de la retórica heroica en la épica latina”), por la SGCyT de la UNNE (PI 21H005: “Reconfiguraciones genéricas de la representación de los héroes y sus armas en *Heroidas* de Ovidio”), y por el CONICET (PIP 2022-2024 n° 112202101 00211CO: “Poéticas de la alusión en la literatura latina: desde Virgilio hasta la Antigüedad Tardía”).

² La colección, transmitida por una única fuente (*Codex Neapolitanus* IV E48, ss. XV-XVI), tiene tres miniaturas épicas (II: *Hylas*; VIII: *De raptu Helenae*; X: *Medea*), dos epitalamios (VI: *Epithalamium in fratribus dictum*; VII: *Epithalamium Ioannis et Vitulae*), tres piezas retóricas (IV: *Verba Herculis cum uideret Hydrae serpentis capita pullare post caedes*; V: *Controversia de statua uiri fortis*; IX: *Deliberativa Achillis an corpus Hectoris uendat*) y dos prefacios (I y III).

³ Los lineamientos principales de su biografía pueden consultarse en Moussy, C. y Camus, C. (eds.), *Dracontius. Œuvres. Tome I: Louanges de Dieu. Livres I et II*. París, Les Belles Lettres, 2002, 7-55; para un panorama general sobre la formación escolar en el África vándala, cf. De Gaetano (*Scuola e potere in Draconzio*, Alessandria, Edizioni dell’Orso, 2009, 71-110); para un estado de la cuestión relativamente reciente acerca de las distintas vertientes de su obra y las aproximaciones críticas más relevantes, véase Scafoglio, G., “La declamazione in forma poetica: Draconzio”, *Camena*, 23, 2019, 1-2.

⁴ Pese al título, el *Romuleon IX* no es una *deliberatiua* sino una *suasoria*, cf. Wolff, E. (ed), *Dracontius. Œuvres. Tome IV: Poèmes profanes VI-X. Fragments*, París, Les Belles Lettres, 1996, 173, n. 1; sobre el carácter intercambiable de las definiciones de *suasoria* y *deliberatiua* en la Antigüedad tardía, véase Scaffai, M., “Il corpo disintegrato di Ettore in Draconzio *Romuleon 9*”, *Orpheus*, 16, 1995, 294-295. Como señala Stoehr-Monjou, A., “Une réception rhétorique d’Homère en Afrique vandale: Dracontius (Romul. VIII-IX)”, en S. Dubel, A.-M. Favreau-Linder y E. Oudot (eds.), *À l’école d’Homère. La culture des orateurs et des sophistes*, París, Éditions Rue d’Ulm, 2015, 234: “le sujet de *Romulea IX*, mythologique et non pas historique, est original dans le *corpus* des *suasoriae* latines, tandis que l’on peut rapprocher à certains égards la *suasoria* de Dracontius de l’Homère des rhéteur grecs”.

⁵ Cf., entre otros, Bouquet, J., “L’influence de la déclamation chez Dracontius”, en J. Dangel y C. Moussy (eds.), *Les structures de l’oralité en latin. Colloque du Centre Alfred Ernout, Université de Paris IV (Paris, 2-4 juin 1994)*, París, PUPS, 1996: 249: “les pièces rhétoriques de Dracontius sont entièrement déterminées, tant dans le choix des sujets, que dans leur traitement, par les exercices de l’École”; quien, además –a mi juicio, erróneamente– sostiene (p. 254): “est-il vain de rechercher dans l’œuvre profane de Dracontius une *retractatio* chrétienne des grands mythes païens: dans les légendes qu’il emprunte à la mythologie, Dracontius ne s’intéresse qu’à l’homme et à ses passions”.

una etopeya con las *Palabras de Hércules al observar cómo se multiplican las cabezas cortadas de la Hidra* (Romul., IV). Estas tres obras de Draconcio, declamaciones en verso que responden a una peculiaridad literaria de la Antigüedad tardía⁶, constituyen la mitad de las piezas retóricas latinas, escritas en verso, que se han conservado; las otras tres son la *Controversia del pescador sacrilego* (AL 21 R), las *Palabras de Aquiles al oír la trompeta de Diomedes en el gineceo* (AL 198), y las *Palabras de Augusto cuando Virgilio ordena quemar la Eneida* (AL 672 R)⁷.

Durante el dominio vándalo, el norte de África fue escenario de una suerte de forzada convivencia más o menos pacífica entre los habitantes romanos de la región y el nuevo grupo gobernante, que requería la participación de la élite romana letrada para el funcionamiento del Estado. Desde el punto de vista intelectual, como señala Marrou⁸, tenemos la certeza de que Cartago conoció durante ese período una intensa actividad, particularmente atestiguada por la compilación de la *Antología Latina* (a la que pertenecen las tres piezas retóricas en verso no escritas por Draconcio), que da cuenta de la existencia de un núcleo de profesores enteramente acorde con la tradición clásica. En tal sentido, como explica Stoehr-Monjou⁹, el África vándala parece haber funcionado a la vez como una suerte de conservatorio de la declamación latina y un laboratorio de experimentación que permitió su renovación mediante el pasaje de la prosa al verso. Nótese que tanto la anónima *Controversia del pescador* (AL 21 R), como la *Deliberación de Aquiles* (Romul., IX) y la *Controversia sobre la estatua* (Romul., V) son prosímetros, desarrollados mayormente en hexámetros, pero con *inscripciones* y *quaestiones* intercaladas en prosa¹⁰. La *Deliberación de Aquiles* presenta la siguiente estructura: un proemio de 36 versos; una breve *quaestio* inicial en prosa, con su correspondiente respuesta de 41 versos; otra segunda *quaestio* en prosa, cuya respuesta es más extensa (63 versos); y un epílogo que abarca prácticamente el cuarenta por ciento de la composición (91 versos).

En el proemio, se apela primero a la gloria (*decus*, v. 1) y al renombre

⁶ Cf. Scafoglio, "La declamazione", 4-9.

⁷ Cf. Stoehr-Monjou, A., "L'Afrique vandale, conservatoire et laboratoire de la déclamation latine entre Orient et Occident. Signification et enjeux de trois déclamations versifiées (AL 21 Riese; Dracontius, Romul. 5 et 9)", en R. Poignault & C. Schneider (eds.), *Présence de la déclamation antique: controverses et suasoires*, Clermont Ferrand, Centre de Recherches A. Piganiol Présence de l'Antiquité, 2015, particularmente, pp. 102-103. Courtney ("Some poems of the Latin Anthology", *Classical Philology*, 79(4), 1984, pp. 309-312) llegó a plantear incluso la posibilidad de que la *Controversia del pescador sacrilego* (AL 21 R) y las *Palabras de Aquiles al oír la trompeta de Diomedes en el gineceo* (AL 198) hayan sido escritas también por Draconcio; no obstante, cf. Bureau, B., "Les pièces profanes de Dracontius. Mécanismes de transfert et métamorphoses génériques", *Interférences, Ars Scribendi*, 4, 2006, 3-7, recuperado de <http://ars-scribendi.ens-lyon.fr/IMG/pdf/Bureau.pdf>.

⁸ Marrou, H. I., *Historia de la educación en la Antigüedad*, Madrid, Akal, 1985, 440-441.

⁹ Cf. Stoehr-Monjou, "L'Afrique vandale", 101-102.

¹⁰ Cf. Scafoglio, "La declamazione", 15. Stoehr-Monjou ("Dracontius. Poèmes profanes, VI-X; Fragments", en A. Rolet y S. Rolet (eds.), *Silves Latines 2015-2016*, Neuilly sur Seine, Atlande, 2015, 126) considera que llamar prosímetero al *Romuleon IX* sería exagerado dada la brevedad de las *quaestiones* en prosa, aunque el efecto de ruptura sea claro; al respecto, cf. también Bureau, "Les pièces profanes de Dracontius", 3-4.

(*fama*, v. 2) de Aquiles, en correlación con la necesidad de reconocer el coraje (*uirtus*, v. 5) de su adversario. Luego, el orador señala que Héctor ya no representa ningún peligro y que al héroe no le afecta que este reciba o no sepultura: si los muertos ya no pueden sentir nada¹¹, impedir su cremación no tendría sentido; y, si los muertos aún pueden sentir algo, dejar que se lo incinere supondría, en todo caso, seguir torturándolo (vv. 9-15). No obstante, enseguida se aclara que no es cierto que la muerte sea el fin de la existencia: una vez liberadas del cuerpo, las almas de las personas piadosas perduran, aunque no experimenten dolor por lo que les suceda a sus restos mortales. Finalmente, luego de una digresión sobre el ascenso de esas almas a los astros, el orador plantea que, si Aquiles se comporta de manera piadosa, la suya tendrá el mismo destino (vv. 16-36).

La hipotética objeción de la primera *quaestio* se desprende, en términos lógicos, del razonamiento desarrollado en el proemio: si después de la muerte el cuerpo es solo un envase abandonado por el alma, incapaz de sufrir o sentir dolor, ¿qué sentido tiene pedir la devolución del hijo de Príamo? Al responder, el orador primero desplaza el foco hacia el sufrimiento de quienes reclaman el cuerpo: su esposa Andrómaca, su hijo Astianacte y su hermana Políxena (vv. 37-48). Luego, le dice a Aquiles que debe dejar de sentir dolor por la pérdida de Patroclo y alegrarse por el inconsolable sufrimiento de los troyanos, quienes ahora carecen de alguien capaz de vengar la muerte de Héctor (vv. 49-77).

Como segunda *quaestio*, se formula la objeción de que Aquiles podría aliviar su dolor al dejar que los perros y las aves laceren el cadáver de quien mató a Patroclo. Durante el primer movimiento argumentativo, el orador señala que algunos pueblos honran a los muertos dejando a los perros y las aves devorar sus cadáveres, que al reducir a huesos los cuerpos los animales hacen lo mismo que las piras funerarias, que el proceso de descomposición de un muerto es igual adentro que afuera del sepulcro, y que Andrómaca podría llorar a Héctor en un cenotafio (vv. 78-91)¹². De alguna manera, mientras el siguiente argumento es de orden científico, porque apela los conocimientos médicos de Aquiles para instarlo a evitar que la descomposición del cadáver contamine el aire y esparza enfermedades (vv. 92-119), el último se inscribe en la escatología mítica, apelando a la figura de su abuelo Éaco para advertirle que, si Héctor no recibe sepultura, Patroclo no podrá cruzar el Aqueronte y él será condenado en los infiernos (vv. 120-140). No obstante, como señala Scafoglio¹³, también es cierto que la intervención de Éaco adopta el formato de una idolopeya, cercana

¹¹ Respecto al tono lucreciano de esta afirmación y del planteo inicial, cf. Stoehr-Monjou, A., "L'âme et le corps dans la suasoire de Dracontius: Rom. IX, un hommage à Homère", *Vita Latina* 191-192, 2015, 157-158.

¹² Para un análisis de la relación entre el tratamiento de estos temas y la segunda parte del libro I de las *Tusculanas* de Cicerón, cf. Scaffai, "Il corpo disintegrato", 298-303 y Consolino, F. E., "L'Achille sapiens di Accio e la 'distinzione socratica' fra Ettore e il corpo di Ettore", en V. Tandoi (ed.), *Disiecti membra poetae II*, Foggia, Atlantica, 1985, 39-58.

¹³ Scafoglio, "La declamazione", 29.

a la idea de Lucrecio sobre el Averno y sus castigos como imagen metafórica del remordimiento, el temor y la culpa.

En el extenso epílogo, primero se recapitulan los argumentos desarrollados en los dos últimos apartados (vv. 141-147). En segundo lugar, se plantea la posibilidad de que Andrómaca y Príamo puedan comenzar a buscar y reunir los restos dispersos de la mitad desgarrada del cadáver de Héctor (vv. 148-168). En tercera instancia, se introduce la imagen de Andrómaca, Príamo, Hécuba, Astianacte y Políxena en actitud suplicante, para describir luego a Hécuba y Andrómaca, abrazadas al cadáver, mientras palpan sus heridas (vv. 169-192). A continuación, se amplifica el principal argumento de la súplica de Príamo a Aquiles en la *Ilíada*¹⁴, para invitar al héroe a sustituir la imagen de Astianacte por la de Pirro, la de Príamo por las de Peleo y Licomedes, la de Andrómaca por la Deidamía y la de Hécuba por la de Tetis (vv. 193-213). Finalmente, el orador le propone a Aquiles vender el cuerpo de Héctor como si fuera un prisionero de guerra, pero a cambio de un rescate que deje a los troyanos económicamente en la ruina (vv. 213-231).

Reconfiguraciones del léxico heroico

Del diverso espectro de aproximaciones posibles al *Romuleon IX*, muchas de ellas ya desarrolladas en distintos trabajos de investigación¹⁵, abordaré un aspecto que, hasta donde pude indagar, no parece haber sido estudiado aún por la crítica. Me refiero a la nueva configuración del léxico heroico que ocurre en el texto, fundamentalmente en torno a las figuras de Aquiles y Héctor. Algunos de los predicativos y sintagmas adscriptos a ambos se ajustan a las características clásicas del héroe épico (fuerza física, juventud, nobleza, magnanimidad y capacidad de vencer al enemigo en combate):

¹⁴ Cf. Stoehr-Monjou, "Une réception rhétorique d'Homère", 235: "La troisième scène est la plus proche du modèle homérique puisqu'il imite l'analogie entre Priam et Pelée pour l'amplifier à travers Astyanax-Pyrrhus, Andromaque-Déidamie et enfin Hécube-Thétis".

¹⁵ Un estado de la cuestión reciente acerca de las tres aproximaciones críticas principales al *Romuleon IX* puede consultarse en De Gaetano, M., "Significato politico del *Romuleon 9*", *Vetera Christianorum*, 56, 2019, 112; para un análisis de la dimensión política de la obra, cf. también De Gaetano, M., "Echi politici nell'esegesi draconziana di Ez. 37.1-14", en C. Burini De Lorenzi y M. De Gaetano (eds.), *La poesia tardoantica e medievale. IV Convegno internazionale di studi (Perugia, 15-17 novembre 2007). Atti in onore di Antonino Isola per il 70° genèliaco*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2010, 223-251. Entre otros enfoques críticos relevantes, pueden mencionarse Brugnoli, G., "L'*Ilias* Latina nei *Romulea* di Draconzio", en F. Montanari y S. Pittaluga (eds.), *Posthomerica III. Tradizioni omeriche dall'Antichità al Rinascimento*, Genova, D.ÁR.FI.CL.ET, 2001, 71-85 y De Gaetano, M., "La παιδεία musicale di Achille nel *Romul. 9*", en K. Pohl (ed.), *Tradition, Transformation und Innovation in den Werken des Dracontius*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2018, 133-152.

Tabla 1: predicativos y sintagmas compartidos

Aquiles		Héctor	
<i>fortis / fortior</i>	vv. 4, 9, 54, 211	<i>fortis</i>	vv. 4, 217
<i>hostis</i>	vv. 92, 218	<i>hostis</i>	vv. 5, 32
<i>iuuenis</i>	v. 49	<i>iuuenis</i>	vv. 181, 187
<i>generosus</i>	v. 148	<i>generosus</i>	vv. 179, 215
<i>uictor</i>	vv. 50, 214	<i>uictor</i>	v. 50
<i>in hoste (crudelis)</i>	v. 32	<i>in hoste (saeuus)</i>	v. 104
<i>in hoste (furis)</i>	v. 143		
<i>ingentes animos</i>	v. 110	<i>magnanimus</i>	v. 181

Otros, en cambio, resultan tradicionalmente específicos. Con Aquiles (presentado como cruel, sanguinario, combativo, irascible, feroz, vengador y destructor), se utilizan en vocativo los términos *dux bellipotens*, *magnus* y *summus*. Héctor, singularizado como rey, varón y señor, aparece definido a partir de su muerte heroica en el campo de batalla:

Tabla 2: predicativos y sintagmas idiosincráticos

Aquiles ¹⁶		Héctor	
<i>bellipotens / belligerus</i>	vv. 32, 141	<i>uir</i>	vv. 180, 218
<i>dux (bellipotens)</i>	v. 142	<i>rex</i>	v. 184
<i>summus</i>	v. 212	<i>dominus</i> ¹⁷	v. 188
<i>magnus</i>	v. 190		
<i>immitis</i>	v. 33	<i>uictus</i>	v. 190
<i>iratus</i>	vv. 44, 142	<i>mors pretiosa uiri</i>	v. 218
<i>ultor</i>	v. 54	<i>occassus in armis</i>	v. 219
<i>Iliacae populator gentis</i>	v. 93		
<i>feroces animos</i>	v. 141		

Presentado el contexto general, analizaré a continuación dos aspectos léxicos puntuales, que suponen una innovación respecto a las caracterizaciones heroicas tradicionales de Aquiles y de Héctor: 1) relacionar al primero no solo con un epíteto opuesto al que tiene en la *Eneida*, sino incluso con el epíteto más

¹⁶ Como rasgo idiosincrático, la genealogía divina de Aquiles aparece evocada prácticamente solo en la idolopeya, cuando además de *nepos* (v. 125), *fortis* (v. 125) y *Erebi gens clara mei* (v. 125), Éaco lo llama *deum suboles* (v. 124) y *caeli pelagique nepos* (v. 124); en el único otro pasaje sobre al tema, el orador solo señala que Tetis lo ha engendrado mortal (vv. 208-212).

¹⁷ Interpreto, como Vollmer (*Fl. Merobaudis reliquiae. Blossii Aemilii Dracontii Carmina. Eugenii Tole-tani episcopi Carmina et epistulae. Cum appendicula carminum spuriorum*, Berlin, Weidmann, 1905, 337), Wolff (*Dracontius. Œuvres; "Rétour sur les pièces 6 à 10 des Romulea de Dracontius"*, en *Littérature, politique et religion en Afrique vandale*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2015, 367), Stoehr-Monjou ("*L'âme et le corps*", 164-165) y De Gaetano ("*Significato politico*", 119-121), que *dominus* se refiere aquí a Héctor y no a Aquiles, como sostiene en cambio Zwiwerlein, O. (ed.), *Blossius Aemilius Dracontius. Carmina Profana*, Berlin, Walter de Gruyter, 2017, 136.

característico de Eneas; 2) vincular al segundo con un sintagma que reconfigura el tópico clásico de la muerte heroica en términos bíblicos.

1. El piadoso Aquiles

No he consignado en la Tabla 2 los adjetivos *mitis* y *pious*, utilizados para caracterizar a Aquiles en el epílogo, precisamente porque no forman parte de los rasgos idiosincráticos por lo general asociados a dicho personaje. El orador recurre al primero para proponerle al héroe que mire hacia atrás y recuerde a sus seres queridos a través del rostro suplicante de los familiares de Héctor: *iam respice mitis* (v. 192: “y ahora, sosegado, recuerda”)¹⁸; posteriormente, apela al segundo para pedirle meditar sobre lo que le ha dicho: *haec, summe, retracta / et ueniam largire pius* (vv. 213-214: “Reflexiona sobre esto, supremo, y accede, piadoso, a la súplica”). No obstante, mirar hacia atrás, sosegarse y pensar dos veces no parecen conductas propias del hijo de Peleo¹⁹. Como señala Curtius²⁰, Aquiles no constituye una figura ideal en la *Iliada*, entre otras cosas, porque el poeta precisamente desapruueba la profanación del cadáver de Héctor. Si bien posee el don divino del vigor corporal, para Homero el verdadero héroe debía tener además la sabiduría encarnada por Néstor. En tal sentido, como la norma ideal suponía la coexistencia de valor (*fortitudo*) y sabiduría (*sapientia*) en la misma persona, la acción épica de la *Iliada* explora la antinomia entre ambas cualidades: por ejemplo, si bien Héctor es un buen guerrero, no es tan bueno al aconsejar, aspecto en que contrasta con Polidamante (pp. 247-249). Respecto a la configuración heroica de Eneas, a su vez, Curtius (1955) sostiene que en él la sabiduría aparece sustituida por una fuerte dimensión moral, sustentada en la noción de *pietas* (pp. 250-251). El epíteto característico de Eneas es, precisamente, *pious*; por lo tanto, que Draconcio se lo asigne a Aquiles supone, en principio, una transgresión similar a la de atribuirle el antónimo del adjetivo que lo define en el poema virgiliano²¹; tanto a través del narrador: *super iactatos aequore toto / Troas, reliquias Danaum atque immittis Achilli* (I, 29-30: “tras haber zarandeado por todo el mar a los Troyanos, los restos que dejaron los Dánaos y el cruel Aquiles”)²²; como del propio Eneas: *serua altera*

¹⁸ El verbo *respicio* puede significar mirar hacia atrás tanto en el tiempo como en el espacio, cf. Gale (“Poetry and the Backward Glance in Virgil’s *Georgics* and *Aeneid*”, *TAPA*, 133(2), 2005, 334-335); las traducciones de todos los textos latinos incluidos en este trabajo son de mi autoría.

¹⁹ Al menos no sin mediar la intervención divina: por ejemplo, en el canto I de la *Iliada*, cuando Aquiles se da vuelta (μετὰ δ’ ἐτροπάει, v. 199) una vez que Atenea se ha colocado detrás de él (στη δ’ ὀπιθεν, v. 197) y tirado de sus cabellos.

²⁰ Curtius, E. *Literatura Europea y Edad Media Latina*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1955.

²¹ Cf. Florio (“*Iter durum*. Decurso del viaje heroico”, en J. V. Bañuls Oller, J. Sánchez Méndez y J. Sanmartín Sáez (eds.), *Literatura iberoamericana y tradición clásica*, Valencia, Universitat Autònoma de Barcelona - Universitat de Valencia, 1999, 189): “Al final de su penoso camino, la última acción de Eneas consiste en eliminar a Turno, el Aquiles latino. Al matar a Turno, lo que Eneas mata no es solo al guerrero que obstaculiza el cumplimiento de su destino. Mata un tipo de ideal heroico. Y es la memoria, el recuerdo doloroso, la fuerza que impulsa su decisión”.

²² Cito la *Aeneida* por la edición de Conte, G. B., *P. Vergilius Maro Aeneis*, Berlin-Boston, Teubner, 2019.

Troiae / Pergama, reliquias Danaum atque immitis Achilli (III, 86-87: “protege a la otra Pérgamo troyana y a los restos que dejaron los Dánaos y el cruel Aquiles”). Nótese, además, que Draconcio también alude al sintagma *immitis Achilli* en los últimos versos del proemio, donde aparece junto al término *pietas*:

aduenturus eris, pietas si sancta manebit
corpore belligero, si non crudelis in hoste
post uitam morientis eris, si immitis Achilles
nec post bella manes nec spectant funera poenas
arbitrio subiecta tuo, si parcitur umbris,
quaesitor quas torquet auus, si uera feruntur.
(Drac., *Romul.*, IX, 31-36)²³

Has de llegar allí si la santa piedad se arraiga en tu combativo cuerpo, si no eres sanguinario con el enemigo una vez que ya ha perdido la vida, si tras la guerra no permaneces cruel, Aquiles, si no aguarda a los cadáveres sujetos a tu voluntad un suplicio y perdonas a las sombras que (si lo que se dice es verdad) tortura tu abuelo el juez.

Tanto el arraigo de una *sancta pietas* (v. 31) en su combativo cuerpo, como la pérdida de los rasgos inherentes a su prototípica crueldad en combate, son presentados aquí como condiciones necesarias para que Aquiles, después de la muerte, pueda acceder a la morada astral donde habitan las almas piadosas. Muchas veces resulta complejo encontrar la palabra justa para traducir ciertos términos con el matiz preciso que les asigna Draconcio. El empleo de la expresión *sancta pietas*, que en este pasaje aparece ligada a la idea de relegar la conducta marcial aceptable para el héroe en el campo de batalla, constituye un ejemplo. La connotación clásica del sintagma remite al universo de las tragedias de Séneca (*Phoen.* 445; *Phaedr.* 903; *Oct.* 160, 286, 573), pero aquí el poeta parece tener presente un texto anterior, en el que ya había sido resignificado en términos cristianos. Me refiero al cuarto natalicio que Paulino de Nola le dedicara a San Félix en el año 398, cuyo tema central es precisamente la biografía del santo. Al narrar su liberación de la cárcel gracias a la intervención divina de un ángel, el poeta afirma que Félix se hallaba preso a causa de su *sancta pietas* (*carm.* XV, 240-241: *pietas* cui *sancta* reatum / fecerat), pero lo más relevante del mencionado natalicio es cómo la *pietas* del santo aparece modelada a través de una imagen que sustituye a la de Eneas, con Anquises sobre la espalda, por la del buen pastor que –como el $\mu\sigma\chi\omicron\phi\acute{o}\sigma$ – porta la oveja perdida sobre sus hombros²⁴. Se trata,

²³ Cito el *Romuleon* IX por la edición de Wolff de 1996; aunque he consultado también las revisiones propuestas por Wolff (“Rétour sur les pièces 6 à 10”, 2015, 366-367) y la edición de Zwierlein de 2017.

²⁴ Cf. Jenik (“Martyrium oder Askese? Felix und Maximus im 4. *Natalicium* (= *carm.* 15) des Paulinus von Nola”, *Philologus*, 160(1), 117): “Felix wird damit zum *pious Felix* und zum christlichen Ersatz für den heidnischen *Pius Aeneas*, den er ersetzt und sogar übertrifft, rettet er doch nicht seinen leiblichen, sondern seinen geistlichen Vater.”

concretamente, del pasaje en que el obispo Máximo le dice:

utere, fili,
praeceptis pietatis opus mandantibus et me
suscipiens humeris commune ad ouile reporta
(Paul. Nol., *carm.* XV, 326-328)²⁵

“Cumple, hijo, con los preceptos que te ordenan la piadosa tarea y, llevándome sobre los hombros, regrésame al redil de las ovejas”.

Los términos *pius* y *pietas* aparecen numerosas veces en el poema dedicado al cuarto natalicio de San Félix²⁶, incluso presentados –como en *Romul.*, IX– por oposición a la idea tradicional de que la sola *fortitudo* es garantía de victoria²⁷. Si en la épica de Virgilio la *sapientia* había sido sustituida por la dimensión moral de la *pietas* romana, en los autores cristianos esa *pietas* se reconfigura a partir de valores religiosos diferentes²⁸:

cuius de numine pendet
uincere uel uinci, cuius uirtute uel unus
fortior innumeris, pietate armatus inermi
armatos ferro, sed inermes pectora Christo
prosternit superante fide, quae conscia ueri
caelestis uitam praesenti morte futuram
comparat et uicto uictricem corpore mentem
laeta deo referens gaudentibus inuehit astris.
(Paul. Nol., *carm.* XV, 145-152)

De la voluntad [de Dios] depende vencer o ser vencido, gracias a su coraje hasta

²⁵ Cito a Paulino de Nola por la edición de Hartel, G., *Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani Carmina*, Vienna – Praga, Tempsky / Leipzig, Freytag, 1894.

²⁶ Cf. Paul. Nol., *carm.* XV, 41: *pia gratia*, 53-54: *patriarchas pios*, 67: *pia uena fidei*, 104: *pia mens*, 117: *pia ecclesia*, 119: *insignior pietas*, 146-147: *inermis pietate*, 153-154: *pium Felicem*, 165: *piis ciuibus*, 220: *mota patris summa pietas*, 240: *sancta pietas*, 259-260: *piorum gratia*, 282: *pia pectora*, 293: *mente pia*, 327: *opus pietatis*, 333: *pedibus pietate citis*.

²⁷ Cf. Drac., *Sat.*, 297-298: *materiam laudis praebet tibi culpa reorum / et titulos famae dat pietatis opus* (“La falta de los culpables te proporciona motivos de alabanza y la acción de tu piedad concede honoríficos títulos a tu renombre”); cito por la edición de Moussy (*Dracontius. Œuvres. Tome II: Louanges de Dieu. Livre III. Réparation*, Paris, Les Belles Lettres, 2002). Véase, a su vez, Stella (“Epiteto di Dio in Draconzio fra tradizione classica e cristiana”, *Civiltà classica e cristiana*, 8(1), 1987, 109): “in *Sat.* 290 sembra presentato come attributo fisso, antonomastico: *per pietatis opus nomen habet placidum*. Dio è dunque *placidus* per eccellenza, *quia dat ueniam populis peccata relaxans* (*Sat.* 289).”

²⁸ Cf. Hernández Lobato (*Vel Apolline muto. Estética y poética de la Antigüedad tardía*, Bern, Peter Lang, 2012, 110-111): “El Yahvé que Jesús reclama, aquel en función del cual le cabe erigirse como Mesías, es el Yahvé que frustra las expectativas, el que se sale de lo esperado, el que elige al más débil frente al poderoso y hegemónico: a Abel en lugar de su hermano mayor Caín, a un arameo errante (Abraham) en lugar de un héroe fundador, al delicado y astuto Jacob en lugar del primogénito y vigoroso Esaú, al mimado José en lugar de sus laboriosos hermanos, a un pueblo de esclavos sometido a Egipto en lugar de alguno de los grandes imperios de la tierra, a David en lugar de a sus fornidos hermanos mayores... En ese sentido, el mesianismo de Jesús en lugar de traicionar el espíritu del texto que se propone cumplir, no hace más que activar sus latencias”.

uno solo es más fuerte que muchos juntos y, armado de inerme piedad, a los armados con espadas e inermes de corazón los hace postrar ante Cristo con una fe superadora, que consciente de la verdad celestial, compara la vida futura con la muerte del presente y, vencido el cuerpo, mientras le entrega contenta a Dios el espíritu, lo conduce victorioso hacia los alegres astros.²⁹

La propuesta es audaz: siglos después, Draconcio coloca de nuevo a Aquiles ante la disyuntiva heroica de una elección: podría atenerse a la tradición, vender el cadáver de Héctor y seguir habitando en la *véκλια* del canto XI de la *Odisea*, o bien adaptar los rasgos de su *ἀρετή* a los nuevos parámetros culturales de una *uirtus* cristiana, vertebrada por la *sancta pietas*, que permitiría convertir la brevedad terrenal de su *κλέος* en un *decus* de amplitud inmortal. Ese es, precisamente, el planteo formulado por Draconcio en los primeros siete versos del proemio:

Si decus est uirtus et praemia cuncta meretur,
si meritum post fata manet, si fama superstes
eminet et gaudet titulis ornare sepulchra,
annue quod petimus. fortis pro forte rogaris:
egregias mentes uirtus delectat in hoste,
inuidia mens summa caret, laudare decora
nouit et ingentes attollere gestiet actus.

(Drac., *Romul.*, IX, 1-7)

Si la gloria es el coraje y amerita todos los premios, si lo merecido se conserva después de la muerte, si la fama que sobrevive es eminente y se complace en realzar los sepulcros con títulos honoríficos, accede a lo que pedimos. Eres fuerte y se te ruega por un fuerte: a las mentes insignes les agrada que el enemigo tenga coraje, una mente elevada carece de envidia, sabe alabar las glorias y le apasiona exaltar las grandiosas hazañas.

Draconcio utiliza solo aquí el término *decus* con esta particular acepción, que expresa la consecuencia del ejercicio de la *uirtus* dentro del grupo social y, por lo tanto, equivale a la legítima consideración lograda por alguien a partir del valor reconocido de sus acciones³⁰. Si bien lo traduje como “gloria”, es importante

²⁹ La destinataria de la alocución es la *impietas*, cf. Paul. Nol., *carm.* XV, 140-141: *heu, misera impietas, infernis caeca tenebris / quo ruis? in quem tela moues?* (“¡Ay, misera impiedad!, ¿hacia dónde te arrojas, ciega por las tinieblas del infierno? ¿contra quién diriges tus armas?”); en este poema, la persecución contra los cristianos se describe a través del mismo campo semántico, cf. vv. 117-119: *cum pia sacrilego quateretur ecclesia bello / praecipueque illos populo deposceret omni / impietas, quorum pietas insignior esset* (“cuando la piadosa iglesia se vio sacudida por una sacrilega guerra y la impiedad reclamó para sí, de entre todo el pueblo, a los más insignes por su piedad”); cf. la caracterización de Eneas en Verg., *Aen.*, I, 110: *insigne pietate uirum*; y VI, 403: *pietate insignis et armis*.

³⁰ Cf. Thomas (*Déshonneur et honte en Latin: étude sémantique*, Luvain, Peeters, 2007, 95): “*decus* représente la conséquence de la pratique de la *uirtus* dans le groupe social, c’est-à-dire l’obtention légi-

recordar que no equivale al mero renombre o *fama*³¹; término también presente en este pasaje (*fama superstes*, v. 2), pero como parte de un sintagma que remite a las *Odas* de Horacio: *illum aget pinna metuente solui / fama superstes* (II, 2, 7-8: “se lo llevará la fama, que sobrevive, con sus alas reacias a deshacerse”); y a las *Tristes* de Ovidio: *me tamen extincto fama superstes erit* (III, 7, 50: “sin embargo, cuando me haya muerto, sobrevivirá mi fama”)³². El carácter efímero de la *fama*, incluso adjetivada *superstes*, se observa también en el texto de un autor cristiano posterior a Draconcio; Boecio, en la *Consolación de la filosofía* se pregunta:

ubi nunc fidelis ossa Fabricii manent?
 quid Brutus aut rigidus Cato?
 signat superstes fama tenuis pauculis
 inane nomen litteris.
 (Boeth., *cons.*, II, 7, 15-18)³³

¿Dónde permanecen ahora los huesos del leal Fabricio? ¿Qué fue de Bruto o del inflexible Catón? La tenue fama que sobrevive traza con poquitas letras un nombre vacío.

En tal sentido, considero que uno de los términos más relevantes en los versos iniciales del proemio es *decus*. No solo por el preeminente lugar que ocupa en el primer hexámetro, sino también por la estrecha relación que supone con la inmediata digresión sobre el destino astral de las almas piadosas. Por razones de extensión, no me demoraré en la cuestión escatológica y sus vínculos con distintas nociones filosóficas y textos literarios (como la *Farsalia* de Lucano o la *Tebaida* de Estacio), tema del que ya se han ocupado ampliamente otros autores³⁴. No

time de la considération à cause de la valeur des actions. Ce n'est pas la réputation (*fama*), mais c'est l'honneur, l'inverse du *dedecus*”.

³¹ Fundamentalmente, a partir de la reconfiguración léxica propuesta por Cicerón en el libro 6 de *Sobre la República*, cf. Thomas (“Le champ sémantique de la notoriété et de la gloire en Latin: problèmes de synonymie nominale”, *Revue de philologie de littérature et d'histoire anciennes*, 74(1-2), 2000, 242): “Scipion développe ensuite la conception d'un monde supérieur où l'âme peut vivre éternellement et donc peut jouir d'une gloire, elle, immortelle. (...) Sémantiquement, il s'agit du même sens de 'gloire', mais les applications référentielles s'opposent. Tout se passe comme si *gloria*, utilisé pour la gloire acquise auprès des hommes et donc fragile, recevait une connotation dépréciative qui pouvait le rendre impropre à exprimer à quelques lignes d'intervalle la notion d'une gloire immortelle gagnée dans un monde suprahumain. D'où le recours à un autre mot, *decus*, dont les idées de bien moral et d'illustration ne peuvent être que marquées positivement”.

³² Cf. Drac., *laud.*, III, 464-473; en particular, el v. 470, donde también aparece el sintagma *fama superstes*. En términos de contraste, cf. Drac., *Orest.* 472-473: *si stat post fata superstes / spiritus*; cito por la edición de Grillone (*Blossi Aem. Draconti Orestis Tragoedia*, Bari, Edipuglia, 2008). Véase, a su vez, la formulación original del tema en Cic., *Rep.*, 6, 23.

³³ Cito a Boecio por la edición de Moreschini, C., *Boethius. De consolatione philosophiae. Opuscula theologica*, Leipzig, K. G. Saur, 2005.

³⁴ Cf., por ejemplo, Schetter, W., “Dracontius, *Romulea* 9,18-30”, *RhM* 124, 1981, 81-94; Stoehr-Monjou, “L'âme et le corps”, y Herren, M., “Dracontius, the Pagan Gods, and Stoicism”, en S. McGill y J. Pucci (eds.), *Classics Renewed: Reception and Innovation in the Latin Poetry of Late Antiquity*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2016, 297-322.

obstante, resulta pertinente recuperar el planteo de Scafoglio (2019: 22), que fue el primero en señalar al *Sueño de Escipión* como una suerte de arquetipo (en tanto modelo primario, aunque no necesariamente directo) del planteo escatológico desarrollado por Draconcio en esta obra:

Nel *Somnium*, infatti, si parla già della natura divina (*igneae*) dell'anima, di cui il corpo è considerato una prigioniera; si fa la distinzione (all'interno di un più ampio quadro cosmologico) tra il cerchio inferiore della luna e quello superiore del sole, sede delle anime 'beate'; gli uomini degni dell'immortalità sono definiti *omnes pii* (15), con lo stesso aggettivo che Draconzio attribuisce alle anime destinate alla sfera del sole e che non compare invece in Lucano (e neppure in Stazio).

Entre los autores del siglo I a. C., particularmente en Cicerón, que concentra la mayor cantidad de ocurrencias del término en ese período, *decus* rara vez tiene el sentido de "gloria". El único caso en que *decus* significa claramente "gloria" se encuentra en el *Sueño de Escipión*³⁵, una obra sin duda conocida y apreciada en la Antigüedad tardía, sobre todo a través del comentario de Macrobio. Y aunque hasta ahora la crítica no parece haber reparado en ello, el léxico presente en el proemio del *Romuleon IX* se relaciona estrechamente con el pasaje en que eso ocurre:

Igitur alte spectare si uoles atque hanc sedem et aeternam domum contueri, neque te sermonibus uulgi dedideris nec in praemiis humanis spem posueris rerum tuarum, suis te oportet illecebris ipsa uirtus trahat ad uerum decus. Quid de te alii loquantur, ipsi uideant, sed loquentur tamen; sermo autem omnis ille et angustiis cingitur his regionum quas uides, nec umquam de ullo perennis fuit; et obruitur hominum interitu, et obliuione posteritatis extinguitur.
(Cic., *Rep.*, 6, 25)³⁶

Así, si deseas aspirar a lo más elevado y contemplar esta sede y morada eterna, no confíes en lo que dice el vulgo, ni pongas la esperanza de tus acciones en los premios humanos, conviene que el coraje mismo, con su estímulo, te conduzca a la verdadera gloria. Que lo que digan sobre ti los demás sea asunto de ellos, lo dirán igual; porque todo lo que digan queda circunscripto a este pequeño espacio de las regiones que ves, y nunca perduró lo que se dijo de alguien; no solo queda sepultado con la muerte de los hombres, sino que se extingue por el olvido de la posteridad.

Escipión el Africano se refiere a los "premios humanos" (*praemiis humanis*) como algo en lo que no resulta conveniente depositar la confianza. Los dos primeros versos del *Romuleon IX* establecen, como condición inicial del

³⁵ Cf. Thomas, "Le champ sémantique de la notoriété et de la gloire", 241.

³⁶ Cito a Cicerón por la edición de Powell, J. G. F., *M. Tulli Ciceronis De Re Publica, De Legibus, Cato Maior de Senectute, Laelius de Amicitia*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

argumento a desarrollar, no solo la idea de que la gloria (*decus*) consista en el coraje (*uirtus*) y sea merecedora todos los premios (*praemia cuncta*), sino también la necesidad de que lo merecido (*meritum*) por los hombres pueda conservarse después de la muerte (*post fata*). Todo parece indicar que, entre Cicerón y Draconcio, media también el léxico de las *Institutiones* de Lactancio:

iniusti ac deum nescientes et diuitiis et potentia et honoribus florent. haec enim cuncta iniustitiae praemia sunt, quia et perpetua esse non possunt et per cupiditatem uiolentiamque quaeruntur.
(Lact., *inst.*, V, 22, 6)³⁷

Los injustos y quienes no conocen a Dios poseen abundantes riquezas, poder y honores. Estas cosas, en efecto, constituyen todos los premios de la injusticia, porque no pueden ser perpetuas y se obtienen por la ambición y la violencia.

Los premios que Aquiles podría conservar después de la muerte, como reconocimiento a una *uirtus* equiparable al *decus*, serían aquellos que no fueran de tipo material ni procedieran de la injusticia. El sintagma *praemia cuncta*, inserto en el primer verso del *Romuleon* IX, parece relacionarse entonces con la recepción previa del planteo de Lactancio por parte de Juvenco, cuando refiere que Herodes, embelesado por la destreza de Salomé en la danza, se comprometió a darle todo lo que quisiera: *tunc praemia cuncta patere / iuratus spondet, quaecumque puella petisset* (Juven., III, 59-50: “entonces jura y promete ofrecerle todos los premios, cualquier cosa que la joven pidiera”)³⁸.

Al aplicarle a Aquiles tanto un adjetivo opuesto al que recibe en la *Eneida* (*immitis*), como el epíteto específico de Eneas (*pius*), Draconcio recupera –y activa una vez más– las distintas operaciones de conversión que los autores cristianos habían realizado sobre la lengua de Virgilio y el léxico heroico de la literatura latina. En todo caso, lo novedoso de la estrategia consiste en presentar a los personajes y situaciones narrativas de los mitos griegos a través de un lenguaje que, si bien en términos formales se confunde con el de la literatura romana del período clásico, a la vez conlleva el sustrato ideológico del cristianismo.

³⁷ Cito a Lactancio por la edición de Heck, E. y Wlosok, A., *L. Caelius Firmianus Lactantius. Divinarum institutionum libri septem. Fasc. 3. Libri V et VI*, Berlín, De Gruyter, 2009.

³⁸ Cito a Juvenco por la edición de Otero Pereira, E., *C. Vetti Aquilini Iuveni Evangeliorum Libri Quattuor: Edición crítica y traducción*, Salamanca, 2009, recuperado de <http://hdl.handle.net/10366/19290>; para un análisis de este pasaje y su relación con la obra de Draconcio, véase Marrón, G. A., “Semántica de las formas. Estrategias intertextuales en la *Medea* de Draconcio”, en La Fico Guzzo, M. L.; Gambon, L.; Marrón, G.; Carmignani, M. y Rodríguez, G. (eds.), *La retórica heroica. Construcción y reformulación a través de la épica y la tragedia*, Bahía Blanca, EdiUNS, 2021, particularmente p. 254-255. En un contexto lexicalmente próximo al del *Romuleon* IX, Draconcio retoma la expresión *praemia cuncta* en *Romul.*, VIII, 300-304: *uictori quis uictus ait: ‘Te bella gerente / me maneat uirtutis honos, me praeda sequatur, / praemia me laudis, me praemia cuncta triumphi / expectent, sterili uictor sed laude potitus / et ieiunus eat?’* (“¿Qué vencido le dice al vencedor: ‘Si me haces la guerra, que permanezca conmigo el honor del coraje, que me toque el botín, que sean para mí los premios de la gloria, que sean para mí todos los premios del triunfo y que el vencedor quede ayuno, en posesión de una gloria inútil?’”).

2. La preciosa muerte de Héctor

Draconcio aborda en esta *suasoria* uno de los tópicos característicos de la épica grecolatina –la muerte heroica–, articulándolo con cruentas descripciones del cadáver de Héctor tras haber sido arrastrado por el carro de Aquiles. Para los antiguos griegos, la muerte bella (καλός θάνατος) era la muerte gloriosa (εὐκλεής θάνατος) en el campo de batalla³⁹. Dicha muerte se fundía con la palabra poética que la expresaba y le confería una realidad perdurable; su belleza se homologaba con la del canto que, al celebrarla, se convertía él mismo “en memoria inmortal a lo largo de la ininterrumpida cadena de las generaciones”⁴⁰. La muerte heroica sustraía al guerrero del olvido, íntimamente ligado a la muerte, pero a la vez suponía un triunfo restringido a pocos hombres de nobleza y cualidades excepcionales; el cristianismo, en cambio, hizo extensiva a todos los fieles la idea de “vencer a la muerte con la muerte” (*morte et mortem uincere*, Prud., *perist.*, I, 27)⁴¹, confiriéndole un nuevo sentido trascendente al momento en que la vida concluye. No obstante, entre ambas concepciones había mediado también la recepción y readaptación del tema en la *Eneida*, que sin duda fue la obra de mayor difusión y ascendiente entre los autores cristianos⁴².

En el epílogo del *Romuleon* IX, como parte los escenarios posibles planteados por el orador para intentar persuadir a Aquiles, tienen lugar dos descripciones particularmente cruentas de los despojos mortales de Héctor. La primera, que abarca veinte versos, apela tanto a la imagen de Andrómaca recolectando los restos dispersos del héroe junto a Príamo, como a la interacción del pequeño Astianacte con la sangre y el cuerpo desmembrado de su padre:

uel medium Priamo, generose, refunde cadauer,
nam partem tractura tenet. si reddere corpus
et laceros artus tempta pietate negabis,
exiet Andromache socero comitante per agros
Astyanacta trahens, qua tristior orbita monstat,
et leget infelix dispersi membra mariti,
uepribus e mediis rupem complexa cruentam

³⁹ Cf. Vernant J. P., *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2001, 45-80, particularmente p. 45: “Mientras el tiempo sea tiempo, persistirá la gloria del desaparecido guerrero; y el resplandor de su fama, *kléos*, que en lo sucesivo adornará su nombre y su figura, representa el último grado del honor, su punto más álgido, la consecución de la *areté*. Gracias a la bella muerte, la excelencia (*areté*) deja por fin de ser mensurable solo en relación a un otro, de necesitar comprobación por medio del enfrentamiento. Se ha realizado de una vez y para siempre gracias a la proeza que pone fin a la vida del héroe”.

⁴⁰ Vernant, *El individuo, la muerte y el amor*, 80.

⁴¹ La cita corresponde a la edición de Lavarenne, M., *Prudence. Tome IV: Le livre des couronnes. Dittochaeon. Épilogue*, París, Les Belles Lettres, 1963; aquí Cunningham (*Aurelii Prudentii Clementis carmina*, Turnhout, Brepols, 1966) adopta la lectio *hostem* en lugar de *mortem*.

⁴² Florio, R., “*Peristephanon*: muerte cristiana, muerte heroica”, *Rivista di Cultura Classica e Medioevale*, 2, 2002, 269-270.

oscula fixa dabit dicens de rupe maritum;
 in qua sanguis erit, rupem uocat Hectora coniux
 et puerum miseranda docet, ne calcet harenas
 infecit quas forte cruor. tardumque per horas
 expectat socerum, sed non uacat: exprimit herbas,
 quas rubuisse uidet; hoc nati uultibus addit,
 ut patrem ferat ore puer; suadente dolore
 ipsa sibi demens extorquet, ut Hectora credat
 Astyanacta suum. Priamo tamen Hectoris ossa,
 si qua iacent dispersa rotis, ostendet et ambo
 carnibus Hectoreis defigent oscula flentes.
 ore cruentato puerum simul ambo monebunt
 oscula det membris; 'laceros ubicunque iacere',
 dicet auus puero, 'pater est quos uideris artus'
 (Drac., *Romul.*, IX, 148-168)

Restitúyete la mitad del cadáver a Príamo, noble Aquiles, porque el resto está donde lo has arrastrado. Si despreciando la piedad te niegas a devolver el cuerpo y los miembros lacerados, Andrómaca alzará a Astianacte, saldrá por los campos con su suegro y, desdichada, recogerá los miembros de su esparcido marido por donde el triste rastro le indique. Abrazada a una piedra ensangrentada entre espinos la besa diciendo que su marido está en esa piedra: la mísera esposa llama Héctor a la piedra ensangrentada y le enseña al niño a no pisar la arena que podría estar impregnada de sangre. Espera durante horas al rezagado suegro, pero no permanece inactiva: exprime las hierbas que ve enrojecidas, coloca eso en las mejillas del hijo, para que el pequeño lleve en el rostro a su padre, y ella misma, enloquecida de dolor, se convence de que es Héctor su Astianacte. Y si los huesos de Héctor yacen esparcidos por las ruedas en algún sitio, ella se los mostrará a Príamo y juntos, llorando, estamparán besos en la carne de Héctor. Ambos a la par alentarán al niño a besar los miembros con su rostro ensangrentado: "Esas laceradas coyunturas que ves tiradas por todas partes son tu padre" le dirá su abuelo al pequeño.

Como señala Scaffai⁴³ la conducta de Andrómaca en ese pasaje puede relacionarse con la de Argía en el libro XII de la *Tebaida* de Estacio⁴⁴, con la grotesca *compositio membrorum* que intenta llevar a cabo Teseo en la *Fedra* de Séneca⁴⁵ y con las *passiones* de Hipólito y Vicente en el *Peristephanon* de Prudencio⁴⁶. No obstante, por situarse en una instancia narrativa, previa a la devolución del cuerpo de Héctor, el escenario descrito por el orador no guarda relación con lo que efectivamente sucede en el poema homérico, donde

⁴³ Scaffai, "Il corpo disintegrato", 311.

⁴⁴ Scaffai, "Il corpo disintegrato", 312-315.

⁴⁵ Scaffai, "Il corpo disintegrato", 320-321.

⁴⁶ Scaffai, "Il corpo disintegrato", 321-323.

Apolo y Afrodita intervienen para impedir la descomposición y asegurarse de que el héroe no sea desfigurado⁴⁷. En la *Iliada*, las constantes alusiones a distintos cuerpos devorados por los perros o pudriéndose al sol hacen del cadáver ultrajado un espacio en el que la imagen de la bella muerte se invierte⁴⁸. Ultrajar a un guerrero muerto suponía borrar de su cuerpo todo rastro de la belleza viril y juvenil que exteriorizara su gloria; es decir, privarlo también del ritual funerario, que implicaba embellecerlo, perfumarlo y ungirlo antes de que la forma efímera de su existencia fuera consumida por la pira⁴⁹. Al acercarse al cadáver de Héctor, los griegos admiran su figura y su hermosa apariencia (XXII, 370: *φύην καὶ εἶδος ἀγῆτὸν*), aspecto relacionado con la afirmación previa de Príamo: “Para el joven que muere en el encuentro de Ares es del todo decoroso yacer desgarrado por el agudo bronce, pues aunque esté muerto, su entera apariencia es hermosa” (XXII, 71-73)⁵⁰.

En la *Iliada*, Héctor no solo recibe honras fúnebres, sino que además su cadáver es preservado gracias a la intervención de los dioses. Pero como en el *Romuleon* IX no se alude al panteón homérico, cuando el orador presenta la imagen de Andrómaca y Hécuba palpando las heridas del héroe, Draconcio señala la necesidad de distinguir las recibidas de frente, propias de una muerte heroica, de aquellas que tiene en la espalda, infligidas por el carro de Aquiles al arrastrarlo:

heu lacerum nam corpus erat, quod mater et uxor
complexae per colla tenent et uulnera ferri
per laceros artus generoso in corpore quaerunt.
sed quid dorsa uiri palpant? iniuria constat
magnanimi iuuenis; plagam, qua concidit Hector,
et uulnus si nosse placet, uersate supinum
corpus et occisi tractentur pectora regis:
inuenient ungues, quanto descendit hiatu
hasta potens quantumque dedit Vulcanius ensis.
nam quod terga ferunt, hoc currus fecit Achillis,
dum trahit extincti iuuenis per saxa cadauer.⁵¹
(Drac., *Romul.*, IX, 177-187)

⁴⁷ Cf. Scaffai, “Il corpo disintegrato”, 311: “Ettore rimane sempre integro nel suo εἶδος e, in conformità alla concezione eroico-aristocratica sottesa ai poemi omerici, la sua è la *belle mort* dell’eroe epico”.

⁴⁸ Vernant, *El individuo, la muerte y el amor*, 79.

⁴⁹ Cf. Vernant, *El individuo, la muerte y el amor*, 74: “Proponiéndose cerrar al adversario el acceso al estatuto de muerto glorioso del que, sin embargo, su final heroico le ha hecho merecedor, el ultraje nos permite comprender mejor, por la misma naturaleza de su crueldad, el camino seguido normalmente por los ritos funerarios para inmortalizar al guerrero caído según los criterios de la bella muerte”.

⁵⁰ Cito la traducción de Martínez García, O., *Homero. Iliada*, Madrid, Alianza, 2013.

⁵¹ Respecto del hemistiquio final del pasaje (*per saxa cadauer*, v.187), Stoehr-Monjou (“L’âme et le corps”, 165) señala que procede de Luc., VI, 639, cuando Ericto arrastra el cadáver que revivirá para el episodio de necromancia.

Pues, ay, desgarrado estaba el cuerpo a cuyo cuello se abrazan la madre y la esposa, mientras buscan las heridas del hierro en los lacerados miembros. ¿Pero por qué palpan la espalda del héroe? Supone insultar a este valeroso joven: si quieren reconocer la herida y el golpe con que fue abatido Héctor, coloquen boca arriba el cuerpo y tóquenle el pecho al rey muerto: las uñas notarán qué profundo ha penetrado la poderosa lanza y cuánto se clavó la espada de Vulcano. Porque lo que tiene en la espalda lo hizo el carro de Aquiles mientras arrastraba por las piedras el cadáver del joven exánime.

En la épica grecolatina, la cobardía se manifiesta dando la espalda al enemigo, por eso las cicatrices (como explica Mario en su arenga, Sall., *Iug.*, LXXXV, 29: *cicatrices aduorso corpore*) deben estar en el pecho del guerrero, como signo de que no ha rehuído el combate⁵². En este caso, la insistencia del poeta en señalar el diferente origen de las heridas que Héctor tiene en el pecho y en la espalda supone tanto reconocer los códigos propios de la épica clásica, como distanciarse voluntariamente de ellos: para que ambas clases de heridas coexistan en el cuerpo de Héctor la estructura divina que sostenía la narración homérica necesariamente tenía que haber cambiado⁵³. Y eso se manifiesta, incluso con mayor claridad léxica, en un pasaje posterior de la *suasoria*, cuando el orador le propone a Aquiles establecer un precio a cambio del cadáver: *hoc placet: ut fortis habeatur iudice bello / mors pretiosa uiri* (vv. 217-218: “Lo que agrada es esto: que, con la guerra como juez, la muerte de un varón fuerte sea considerada preciosa”). En este punto, el lector versado en la épica clásica habría esperado allí una alusión a la *pulchra mors* del enjambre de las *Geórgicas* (IV, 215-218), o a la de Niso y Eurialo en la *Eneida* (IX, 399-401)⁵⁴. Sin embargo, la *mors pretiosa* del sintagma propuesto por Draconio es de origen bíblico y se relaciona tanto con uno de los *Salmos*: *pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum eius* (CXV, 5: “Es preciosa a los ojos del Señor la muerte de sus santos”)⁵⁵, como con la siguiente paráfrasis previa, en

⁵² Cf. Florio (“*Waltherius*, figuras heroicas, restauración literaria, alusiones políticas”, *Maia. Rivista di Letterature Classiche*, 58(2), 2006, 221, n. 51), Thomas (*Deshonneur et honte*, 37): “La fuite elle-même est une cause de déshonneur, mais, en Salluste, *B. Iug.* 38, 7 - 39, 1, la présence de *dedecus* paraît liée à une circonstance particulièrement aggravante puisque les soldats ont fui en jetant leurs armes, symboles de leur dévouement et de la puissance romaine”, y Stoehr-Monjou, “L’âme et le corps”, 165.

⁵³ Según Stoehr-Monjou, “L’âme et le corps”, 163: “Cette absence des dieux, à l’exception du juge des Enfers, place l’auditoire dans un espace ‘sécularisé’ et renforce l’effet de réel sur le public carthaginois”; no obstante, podría tratarse de una “secularización” solo aparente, dada la presencia de unidades léxicas relevantes para la ideología cristiana.

⁵⁴ El sintagma de *Geórgicas* se repite en Verg., *Aen.*, XI, 647: *pulchramque petunt per uulnera mortem*; la misma idea expresada Eneas en la narración de Il, 317: *pulchrumque mori succurrit in armis*. Sobre las particularidades léxicas del episodio de la muerte de Niso y de Eurialo, véase Florio, “*Peristephanon*: muerte cristiana, muerte heroica”, 269-270.

⁵⁵ Cito por los *Psalmi iuxta LXX* de la edición de Weber (*Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994), la versión de los *Psalmi iuxta Hebraicum* dice: *gloriosa in conspectu Domini mors sanctorum eius*; cf., a su vez, Prud., *perist.*, X, 65: *quo gloriosa morte fortes oppetant* (“para sucumbir, como valientes, con una muerte gloriosa”) y Paul. Nol., *carm.*, XXIV, 573-576: *et morte in ipsa praepotens heros dei / hostes ruinae miscuit / et gloriosa morte pensavit sibi / uitae subactae dedecus* (“con su propia muerte el poderoso héroe de dios implicó a los enemigos en su ruina y compensó el deshonor de su

el *Peristephanon* de Prudencio:

docta mulier psallere
hymnum canebat carminis Dautici:
'Pretiosa sancti mors sub aspectu dei,
tuus ille seruus, prolis ancillae tuae'.
(Prud., *perist.* X, 837-840)⁵⁶

La mujer, docta en el canto, entonaba este himno del Salmo de David: "Preciosa es la muerte del santo a los ojos de Dios; aquel es tu siervo, el hijo de tu esclava".

Como es posible observar, nos hallamos ante un tipo de muerte heroica que se inscribe en un esquema diferente: su justa valoración ya no depende solo del grupo social, como en la Grecia arcaica, donde cada individuo existe solo en función de otro y la verdadera muerte consiste en el olvido y la ausencia de renombre (Vernant, 2001: 56); se trata de una *mors* que, en términos propios de una ofrenda o sacrificio, resulta apreciada como tal (*pretiosa*) por parte de la divinidad. Aunque se trate de una *gloria* que quedará inscrita en la memoria colectiva del grupo gracias a la mediación de la palabra poética, es el Dios cristiano quien, como juez, garantizará su proyección en una esfera que trascienda, incluso, el recuerdo de las futuras generaciones. En tal sentido, que Draconcio utilice, junto al sintagma *mors pretiosa*, la expresión *iudice bello*, que remite al pasaje de la *Farsalia* de Lucano en que César se encuentra a punto de cruzar el Rubicón, es revelador:

'hic', ait 'hic pacem temerataque iura relinquo;
te, Fortuna, sequor. procul hinc iam foedera sunt;
credidimus satis <his>, utendum est iudice bello'.
(Luc., I, 225-227)⁵⁷

"Aquí", dijo, "aquí me alejo de la paz y las leyes transgredidas; te sigo, Fortuna; aléjense ya de aquí los pactos; bastante hemos confiado en ellos, hay que recurrir a la guerra como juez".

La guerra aludida por César funciona como parámetro de justicia en un mundo regido por la Fortuna, donde la transgresión de las leyes y los pactos carece de consecuencias. Se trata de una afirmación cuyo correlato es la extensa arenga de César que tiene lugar en el libro VII, cuando afirma que el vencedor será el

esclavizada vida con una muerte gloriosa").

⁵⁶ Cito a Prudencio por la edición de Cunningham de 1966.

⁵⁷ Cito a Lucano por la edición de Shackleton Bailey, D. R., *Marcus Annaeus Lucanus. De bello civili libri X*, Berlín, De Gruyter, 2009.

único juez y ninguno de los vencidos resultará inocente: *nulla manus, belli mutato iudice, pura est* (Luc. VII, 263: “ningún ejército está limpio [de culpa] si cambia el juez de la guerra”)⁵⁸. Con un simple cambio de puntuación, la afirmación: “Lo que agrada es esto: que, con la guerra como juez, la muerte de un varón fuerte sea considerada preciosa” (*hoc placet: ut fortis habeatur iudice bello / mors pretiosa uiri* (Romul., IX, 217-218), se transforma en: “esto agrada al juez: que la muerte de un varón en combate sea considerada preciosa” (*hoc placet ut fortis habeatur iudice, bello / mors pretiosa uiri* (Romul., IX, 217-218). ¿No podríamos pensar, entonces, que Draconcio apela a esa ambigüedad para convertir la muerte heroica de Héctor en algo precioso a la vista de Dios, como el sacrificio de sus mártires? Nótese que, si bien el sintagma *mors pretiosa* se vincula tanto con el Salmo CXV, como con el pasaje del *Peristephanon* X, que ya hemos citado, guarda relación también con el *Poema XXI* de Paulino de Nola, cuyo tema no es la gloria (*laus*)⁵⁹ específica de los santos, sino de las personas piadosas, en general:

quod ‘laude’ dixi, ‘morte’ dictum discite,
quia mors piorum iure laus vocabitur,
pretiosa domino quae deo rependitur.
(Paul. Nol., *carm.* XXI, 107-109)

Sean que al decir ‘gloria’ he dicho ‘morte’, porque la muerte de los piadosos, calibrada como preciosa por los ojos de Dios, será con justicia llamada gloria⁶⁰

En este pasaje, la presencia del verbo *rependo*, cuyo significado es sopesar, calibrar o estimar para tasar una retribución proporcional⁶¹, supone la misma oscilación entre lo concreto y lo abstracto que la aplicación del verbo *pensabitur*⁶² al cuerpo de Héctor en estos versos:

si parua putantur
fac pretium, uictor: generosum uende cadauer.

⁵⁸ Cf. Stoehr-Monjou (“L’âme et le corps”, 167): “Tour au long du poème, Dracontius assimile implicitement Hector à Pompée (v. 17, 23, 177) et Achille à César l’impie (v. 143)”.

⁵⁹ Cf. Thomas, “Le champ sémantique de la notoriété et de la gloire”, 236: “la *gloria* émane du sujet et s’impose à l’attention des autres, alors que la *laus* est donnée par les autres: il n’est pas indifférent à cet égard que *laus* signifie aussi ‘éloge’”.

⁶⁰ Cf. también Paul. Nol., *epist.*, XXXII, 8, vv. 7-8: *uota sacerdotis uiuentum et commoda paruo / puluere sanctorum mors pretiosa uiuat* (“la preciosa muerte de los santos asiste con esta pequeña ceniza, las oraciones de los sacerdotes y el bienestar de los vivos”).

⁶¹ Cf., ThLL X, 1: c. 1043, ll. 49-51: *aestimare aliquam rem uel personam, sc. quod ad pondus, pretium, dignitatem sim.*

⁶² Cf. Wolff, “Rétour sur les pièces 6 à 10”, 367: “Le verbe *pensare* est ici concret (‘peser’ et non ‘estimer’), (...) et on traduira plus exactement: ‘Vends-le comme s’il était encore vivant et en faisant un gain qui ne soit pas petit (mot à mot: pas en échange d’un petit don), vends Hector pour une somme équivalant à son poids’; y Hays (“E. Wolff (ed. and tr.), *Dracontius: Oeuvres*. Tome IV. *Poèmes Profanes VI-X. Fragments*. Paris, Les Belles Lettres, 1996”, *Scholia Reviews*, 6, 1997, 23): “9.216 *ueniat tantum pensabitur Hector*] Not ‘aussi cher que tu l’auras estimé’ but concretely ‘for a sum equivalent to his weight’.”

uendatur ceu uiuus adhuc nec munere paruo,
sed ueneat tantum quantum pensabitur Hector
(Drac., *Romul.*, IX, 213-216)

Si no te parece suficiente, vencedor, fija un precio: vende el noble cadáver. Que sea vendido como si estuviera todavía vivo y no por un monto exiguo, sino por tanto como Héctor sea calibrado.

Draconcio parece proponer un juego de palabras que alude a las variantes textuales e iconográficas del mito en que el cuerpo de Héctor es colocado sobre una balanza para establecer el peso equivalente en oro de su rescate⁶³. En tal sentido, la acumulación de términos propios de una transacción económica también evoca, concretamente, el verso 484 del libro I de la *Eneida*: *exanimumque auro corpus uendebat Achilles* (“Aquiles vendía el cuerpo sin vida [de Héctor] a cambio de oro”), que corresponde a la descripción de las imágenes observadas por Eneas en el templo de Juno⁶⁴. No obstante, la convergencia de dos variantes textuales en un verso de Juvenco nos recuerda que la *gloriosa mors*, con que la redención de Cristo corona a la humanidad, equivale al valor salvífico de su preciosa sangre (*pretiosus sanguis*) y constituye el paradigma sacrificial de las *pretiosae mortes* de sus mártires y santos:

et multos redimens pretioso sanguine seruat
(Juvenc., III, 611)

et multos redimens gloriosa morte coronat
(Juvenc., III, 611: Matritensis cason 14 no. 22, *saec.* IX-X)

scientes quod non corruptibilibus argento uel auro redempti estis de uana uestra
conuersatione paternae traditionis sed pretioso sanguine quasi agni incontaminati
et immaculati Christi
(Vulg., I *Petr.*, 18-19)

⁶³ Sobre esas tradiciones textuales e iconográficas y su recepción en la *Eneida*, cf., por ejemplo, Stanley (“Irony and foreshadowing in *Aeneid* I, 462”, *AJP*, 86(3), 1965, 270-271). En un mosaico romano de finales del siglo IV o principios del V, excavado en 2021 en Rutland, puede observarse tanto el cadáver herido de Héctor, como el momento en que se lo pesa antes ser devuelto a Príamo a cambio de una cantidad equivalente de oro. Si bien la representación de escenas en las que se pese el cuerpo de Héctor no es usual, hay otro mosaico de fines del siglo IV, ubicado en la Villa Caddeddi de Sicilia, que también incluye el motivo. En la escena del mosaico de Rutland, la balanza está colocada sobre los hombros de un troyano, mientras que en la de Sicilia la balanza se sostiene sobre un trípode; cf. Wilson (“Living in luxury in rural Sicily: the late Roman villa of Caddeddi”, *Current World Archaeology*, 105, 2021, recuperado de <https://the-past.com/feature/living-in-luxury-in-rural-sicily-the-late-roman-villa-of-caddeddi.2021>) y Thomas, Beeson, Neal y Kruschwitz (“Greek myth in Roman Rutland. Unearthing scenes from the Trojan War”, *Current Archaeology*, 383, 2022, recuperado de <https://the-past.com/feature/greek-myth-in-roman-rutland-unearthing-scenes-from-the-trojan-war.>).

⁶⁴ Cf. también la profecía de Héleno en Drac., *Romul.*, VIII, 140-143: *nec uenditur Hector / integer et laecurum retines pro pignore corpus / funeris Hectorei pretio maiore redemptum* (“Héctor no será vendido entero y, por un precio más alto, recibirás como prenda el lacerado cuerpo de Héctor sin vida”).

sabiendo que han sido redimidos de la necia conducta heredada de sus padres no con algo caduco, como el oro o la plata, sino con la preciosa sangre de Cristo, semejante a la de un cordero inmaculado y sin tacha

Como señala Scaffai⁶⁵, en el *Romuleon* IX el componente épico-trágico de la tradición clásica se inscribe en tensiones culturales que cambian sus connotaciones y las desplazan hacia aspectos relacionados con las persecuciones de los vándalos arrianos contra los cristianos nicenos, tales como el valor simbólico atribuido a la sangre, el culto de las reliquias y el sufrimiento de los mártires. Por lo tanto, no sería extraño vislumbrar en dicha obra algún eco de los problemas ético-políticos aludidos en otras fuentes y documentos de la época, incluso a través de los filtros literarios de la tradición retórica y de cierta distancia histórica⁶⁶.

De la misma manera que al interpelar a Aquiles a través del paradigma religioso de la *sancta pietas*, para construir su propia versión del personaje de Héctor, Draconcio recurre a distintos términos y sintagmas de la épica clásica, previamente insertos y resignificados en las obras de otros autores cristianos. En este caso, al articular el tópico de la muerte heroica con el léxico bíblico de los *Salmos* y de la *Primera Epístola de Pedro*, la variante griega del mito en que el cuerpo de Héctor es rescatado a cambio de su peso en oro se convierte en un inesperado soporte del sustrato ideológico cristiano.

* * *

Como parte de la nueva *paideia* asociada al proyecto ideológico de la nueva religión⁶⁷, poco a poco se fue configurando un *corpus* de literatura latina cristiana que, para fines del siglo V, cuando escribe sus obras Draconcio, estaba ya sólidamente establecido. Autores como Juvenco, Ambrosio, Prudencio, Paulino de Nola y Sedulio, entre otros, fueron conformando un nuevo canon poético de temas vinculados con la religión y articulados en torno a la doctrina trinitaria. Dado ese contexto, cabe la posibilidad de pensar el desplazamiento temático de Draconcio hacia cuestiones de orden mitológico como una forma de escribir en el norte de África y vivir para contarlos; al menos durante alguno de los momentos políticos más álgidos de esa vida suya sobre la que sabemos tan poco. El entramado de alusiones a textos cristianos imbricadas en sus versos –que también ha sido

⁶⁵ Scaffai, "Il corpo disintegrato", 317.

⁶⁶ Cf. Scaffai, "Il corpo disintegrato", 318: "Illustrano le condizioni dell'Africa in età vandala il *De tempore barbarico* di Quodvultdeus, le omelie di Fulgenzio di Ruspe e l'*Historia persecutionis Vandaliacae*, cronaca storica di Vittore di Vita che descrive con ricchezza di dettagli e freschezza di colori i martiri di sangue sotto il regno dei primi re vandali Genserico e Hunerico. Da qui apprendiamo, per es., che un cristiano viene trascinato da una quadriga a cui è stato prima assicurato per i piedi (1,37); un trattamento analogo è riservato dagli aguzzini ai cristiani impediti a marciare speditamente durante le deportazioni (2,36)".

⁶⁷ Cf. Florio, R., "Discere-docere: Tertuliano y Alcuino frente a la *paideia* oficial", *Traditio*, 64, 2009, 105-138.

estudiado por De Gaetano (2019) en términos similares a los propuestos en este trabajo– contribuye a sostener esa hipótesis. Al retomar la interpretación propuesta por Scaffai⁶⁸, respecto a la posibilidad de que Aquiles y Héctor funcionen también como vectores de alusiones a la situación política contemporánea, Støher-Monjou⁶⁹ señala que, si bien la asimilación de Aquiles con un perseguidor resulta evidente, relacionar la figura de Héctor con los mártires resulta excesivo, porque, más allá de la relevancia de las *passiones* africanas, Draconcio no aborda ese tema ni siquiera en sus obras de temática cristiana. No obstante, acaso la clave resida, precisamente, en la habilidad del poeta para evocar el martirio apelando a términos y sintagmas que lo aludan sin explicitarlo; el contexto histórico de las persecuciones padecidas por los cristianos durante dominación de los vándalos en el norte de África podría haber sido, incluso, el percutor de la estrategia.

Gabriela Andrea Marrón

Centro de Estudios de Filología Clásica Antigua y Medieval, Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur, Argentina
marron.gabriela@gmail.com

Resumen:

En el *Romuleon IX*, se le asigna a Aquiles tanto el adjetivo opuesto a uno que recibe dos veces en la *Eneida* (*immitis*), como el epíteto más característico de *Eneas* en el poema virgiliano (*pius*); a su vez, se lo vincula a Héctor con una expresión que reconfigura el clásico tópico de su muerte heroica en términos bíblicos (*mors pretiosa*). A partir del análisis desarrollado en este trabajo, intentaremos demostrar que, para construir sus propias versiones de los personajes homéricos, Draconcio recurre a distintos términos y sintagmas de la épica clásica, previamente insertos y resignificados en las obras de otros autores cristianos. Dicha estrategia le permite volver a presentar las situaciones narrativas del mito a través de un lenguaje que en términos formales se confunde con el de la literatura romana del período clásico, pero a la vez conlleva el sustrato ideológico del cristianismo.

Palabras clave: Draconcio, Épica latina, Literatura cristiana, Muerte heroica, *Pietas*.

Abstract:

In *Romuleon IX*, Achilles receives an adjective opposed to one he gets twice in the *Aeneid* (*immitis*), as well as Aeneas's more characteristic epithet in the Virgilian poem (*pius*); in turn, Hector is related with an expression that readjusts in biblical terms the classic topic of his heroic death (*mors pretiosa*). Through the analysis developed in this work, we will demonstrate that, to construct his own versions of the Homeric characters, Draconcius employs different words and phrases from classical epic that had been previously inserted and resignified in other Christian authors' poems. This strategy allows him to present again mythical narrative situations through a poetic language consubstantiated in formal terms with the one of classic Roman literature, but that also suggests a Christian ideological substrate.

Keywords: Draconcius, Latin epic, Christian literature, Heroic death, *Pietas*.

RECIBIDO: 18-10-2023 – ACEPTADO: 15-11-2023

⁶⁸ Scaffai, "Il corpo disintegrato", 317-318.

⁶⁹ "L'âme et le corps", 170.

PIERRE BERSUIRE COMO INTÉRPRETE DE LAS METAMORFOSIS DE OVIDIO: OBSERVACIONES SOBRE EL DILUVIO, LICAÓN Y FAETÓN EN EL OVIDIUS MORALIZATUS (*)

Al margen de la reconocida huella que la obra de Ovidio y particularmente sus *Metamorfosis* dejaron durante la tardoantigüedad y la Edad Media en autores como Claudiano, Draconcio, Fulgencio, en las *Narrationes fabularum* de Lactancio y posteriormente en autores de la llamada *Aetas Ovidiana*, la difusión de las obras de Ovidio, en esa edad que transcurre entre los siglos XII y XIII, parece haber sido más bien modesta. En palabras de Munk Olsen, esa circunstancia pudo deberse a que “on est loin d’accepter sans réserves l’oeuvre ovidienne, et on est loin encore de considérer notre poète comme un bon chrétien, voire comme un saint”.¹ La tarea de la cristianización de Ovidio quedará reservada a los siglos XIII y XIV y en ella desempeñarán un papel importante obras como *De vetula*, el *Ovide moralisé* y, último de una serie de comentarios medievales sobre la obra de Ovidio, que incluyen entre otras las de Arnulfo de Orléans y Juan de Garlandia, el *Ovidius moralizatus*.²

El *Ovidius moralizatus*, escrito por Pierre Bersuire (Petrus Berchorius, según su nombre latino), forma parte de una enciclopedia bíblica de filosofía moral, el *Reductorium morale*, cuyo fin fue instruir a los clérigos, y muy especialmente a los predicadores, para que fueran capaces en sus predicaciones de hacerse de la simbología pagana, bajo la forma del mito y de las diversas divinidades. El libro decimoquinto de esta obra de carácter alegórico es, precisamente, un comentario sobre las *Metamorfosis* de Ovidio. Se trata de una obra aún poco estudiada, lo que se debe posiblemente al conocimiento imperfecto de la naturaleza del texto, que nos ha llegado en tres versiones: las dos primeras, redactadas en Avignon hacia 1340, la segunda de las cuales es la base de la tercera, la versión parisina, redactada entre 1350 y 1360. La versión parisina contiene añadiduras provenientes del *Ovide moralisé*, poema anónimo alegórico de cerca de 70.000 versos escrito en francés entre 1316 y 1328, que habría llegado al conocimiento de Bersuire a través

⁰) Versiones previas de este trabajo fueron presentadas como conferencia el 27 de junio de 2019 en un ciclo de conferencias organizado por el Dr. Santiago Disalvo en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata y, también como conferencia, gracias a la invitación del Dr. Biagio D’Angelo, en el “II Encontro de Pesquisa das Artes Medievais - Epam”, que tuvo lugar con modalidad virtual en São Paulo del 26 al 28 de abril de 2023. Agradecemos especialmente a la Dra. María Emilia Cairo, cuya aprobación nos animó a presentarlo como artículo.

¹ Munk Olsen, B., “Ovide au moyen âge (du ix^e au xi^e siècle)”, en: Cavallo, G. (ed.), *Le strade del testo*, Bari, Adriatica, 80.

² Kretschmer, M.T., “L’*Ovidius moralizatus* de Pierre Bersuire. Essai de mise au point”, *Interfaces* 3, 2016, 222-223. DOI: 10.13130/interfaces-7625.222-3. Sobre la influencia de estas obras previas en el *Ovidius moralizatus*, véase Reynolds, W. D., “Sources, Nature and Influence of the *Ovidius moralizatus* of Pierre Bersuire”, en: Chance, J. (ed.), *The Mythographic Art: Classical Fable and the Rise of the Vernacular in Early France and England*, Gainesville, University of Florida P., 1990, 83-99.

de Philippe de Vitry, para algunos su propio autor.³ Como afirma Kretschmer, “il est bien légitime, vu la ressemblance des deux projets, de se poser la question de l’originalité de l’*Ovidius moralizatus*.”⁴

El objeto de este trabajo es detenernos en la interpretación que hace el *Ovidius moralizatus* de algunos episodios del libro I y II de las *Metamorfosis* de Ovidio, el del Diluvio, el de Licaón y el de Faetón. Hemos elegido estos dos libros porque tratan mitos asociados a las catástrofes naturales que además podrían interpretarse en la estructura de la obra como primigenios, aun cuando estrictamente el de Faetón no lo sea. Sobre el *Ovidius moralizatus* y otros textos alegorizantes ha escrito Robert Levine:

Allegorizing Ovid was a popular activity during the Middle Ages, partly because it gave men license to read and write about sex and violence, often in abhorrent shapes, and partly because their remarks about pagan texts would not be subject to the kinds of scrutiny routinely given to commentaries on the Bible.⁵

Y a propósito del *Ovidius moralizatus*, el mismo crítico afirma:

... the Latin writer, although he shares with his predecessor [i.e., the *Ovide moralisé*] a penchant for attacking Jews, ecclesiastics, laymen, simoniacs, chasers after benefices, usurers, incompetent preachers, bishops, venal officials, princes, and governors, generally tends to reduce potentially rich ambiguities to univocal pieties.⁶

Nuestra indagación, en cambio, procurará destacar aspectos en los que la lectura de Bersuire parece aportar una interpretación que, además de ser cristiana, ilumina aspectos de las historias de Ovidio. Compararemos los textos para resaltar, en la función alegórica del de Bersuire, el particular sentido que en ocasiones adquiere este Ovidio cristianizado, en el que se destacan una serie de procedimientos estudiados por Hexter, entre los que pueden resaltarse dos: 1. la segmentación de una misma historia ovidiana en varias *fabulae* a su vez interpretables de diversas maneras, conforme al prólogo del *Reductorium morale* (*in bono, in malo*, alegóricamente, místicamente), para poder ser usada así en variados sermones; 2. la profusión de esas interpretaciones, expresadas en giros diversos y especialmente por el verbo *allegare*, que parece estar en conexión tanto como con *alligare* cuanto con la misma idea de la *allegoria*, aun siendo ésta una

³ Kretschmer, “L’*Ovidius moralizatus*”, 224-226. Sobre la compleja tradición manuscrita, véase Engels, J., “L’Édition critique de l’*Ovidius moralizatus* de Bersuire”, *Vivarium* 9, 1971, 19-24. Sobre el tema de la manera en que Ovidio llega a los sermones y a qué tipo de sermones llega, véase Wenzel, S., “Ovid from the pulpit”, en: Clark, J. G. – Coulson, F. T. – McKinley, K. L. (eds.), *Ovid in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University P., 2011, 160-176.

⁴ Kretschmer, “L’*Ovidius moralizatus*”, 226.

⁵ Levine, R., “Exploiting Ovid. Medieval Allegorizations of the *Metamorphoses*”, *Medioevo romanzo* 14, 1989, 197.

⁶ Levine, “Medieval Allegorizations of the *Metamorphoses*”, 203.

palabra griega.⁷ Para las conclusiones, dejaremos la pregunta, quizás no del todo respondida, de si el comentario de Bersuire, al menos en lo que respecta a las historias tratadas, es sólo cosa de clérigos cristianos o si puede considerarse necesario o al menos significativo para la interpretación de las *Metamorfosis*. Nos serviremos para tal fin de las ediciones de van der Bijl y de Ghisalberti, así como del trabajo de Kretschmer.⁸

Prólogo

En el prólogo de la obra, como declara Kretschmer⁹, se evidencia que “il s’agit pour Bersuire de s’appropriier le dispositif herméneutique des Saintes Écritures et de l’appliquer à son commentaire d’Ovide”:

«A veritate quidem auditum avertent, ad fabulas autem convertentur »[2 *Timoteo* 4.4] dicit plantator et rigator Christiane fidei Paulus [cf. 1 *Corintios* 3.6-8] apostolus Ihesu Christi. Quod utique verbum ad hoc possum inducere, quod plerumque fabulis, enigmatibus et poematibus est utendum, ut exinde aliquis moralis sensus extrahatur et ut etiam ista falsitas veritati famulari cogatur. (...) Sacra enim Scriptura hiis et similibus fabulis et fictionibus solet uti, ut exinde possit aliqua veritas extrahi vel concludi. Simili modo fecerunt poete, qui in principio fabulas finxerunt, quia scilicet per huiusmodi figmenta semper aliquam veritatem intelligere voluerunt.¹⁰

El plantador y regador de la fe cristiana Pablo, apóstol de Jesucristo, dice: “Ciertamente apartarán el oído de la verdad, pero se volverán a las fábulas”. Esta sentencia puedo aplicarla en todo caso al hecho de que en su mayor parte hemos de servirnos de las fábulas, enigmas y poemas, para que a partir de ellos se extraiga algún sentido moral y para que además esa falsedad sea obligada a servir a la verdad. Pues la Sagrada Escritura suele servirse de estas y similares fábulas y ficciones, para que a partir de ellas pueda extraerse o concluirse alguna verdad. De igual modo obraron los poetas, quienes en un principio modelaron fábulas porque sin duda quisieron siempre a través de invenciones de este tenor comprender alguna verdad.¹¹

⁷ Hexter, R., “The *Allegari* of Pierre Bersuire. Interpretation and the *Reductorium morale*”, *Allegorica* 10, 1989, 51-84.

⁸ Van der Bijl, M. S., “Petrus Berchorius, *Reductorium morale*, liber XV: *Ovidius moralizatus*, cap. ii.”, *Vivarium* 9, 1971, 25-48. Ghisalberti, F., *L’“Ovidius moralizatus” di Pierre Bersuire*. Roma, Ditta tipografía Cuggiani, 1933. Kretschmer, “*L’Ovidius moralizatus*”, 226 n. 22, aclara que se ha servido de los manuscritos 14136 (=Pa5), 15145 (=Pa6) y 16787 (=Pa7) de la Bibliothèque Nationale de France y del manuscrito 226 (To) de la Bibliothèque municipale de Toulouse.

⁹ Kretschmer, “*L’Ovidius moralizatus*”, 227.

¹⁰ Kretschmer, “*L’Ovidius moralizatus*”, 226.

¹¹ Las traducciones del *Ovidius moralizatus* nos pertenecen.

Diluvio. Deucalión y Pirra

Comencemos por el Diluvio, que se encuentra en el comienzo del capítulo 2 de Bersuire. En las *Metamorfosis* de Ovidio el Diluvio es la consecuencia de la maldad en que ha incurrido el género humano, pese a que sólo se cuenta, como veremos quizás de modo ejemplar, la historia de la iniquidad de un solo hombre¹², Licaón, que intenta matar a Júpiter, el padre de los dioses. Exterminado el *genus humanum* a causa de esta osadía, sólo una pareja sobrevive, Deucalión y Pirra, el primero hijo de Prometeo, que había creado al hombre de la mezcla de tierra y agua. Ovidio los caracteriza así (I, 322-333): *non illo melior quisquam nec amantior aequil/ vir fuit aut illa metuentior ulla deorum* (“no hubo ningún varón mejor ni más amante de lo justo que aquél,/ ni ninguna más temerosa de los dioses que aquélla”).¹³ Decididos a repoblar la tierra, consultan el oráculo de Temis, quien les ordena arrojar por la espalda los huesos de la gran madre (*ossaque post tergum magnae iactate parentis!*, 383), oráculo que, tras penosas cavilaciones, correctamente interpretan como arrojar piedras hacia atrás. De las piedras arrojadas por Deucalión nacerán varones y de las arrojadas por Pirra, mujeres. El poeta concluye, sobre esta segunda creación, algo lastimosamente (y en alusión al Virgilio de las *Geórgicas*): *inde genus durum sumus experiensque laborum/ et documenta damus qua simus origine nati*, *Met.*, I, 414-415 (“de ahí que somos una estirpe dura y que soporta el sufrimiento, y damos testimonio, así, de qué origen hemos nacido”).

Si bien la caracterización de Deucalión habría podido servirle a Bersuire, como indica Kretschmer¹⁴, para homologarlo a Noé, salvado de las aguas del Diluvio y prototipo del hombre recto en el relato bíblico (tal había sido la decisión del autor del *Ovide moralisé*, por ejemplo), luego de resumir la historia, intenta otro camino, asociándolo a Cristo:

Istud potest allegari quod Deus quandoque mirabiliter de peccatoribus facit iustos. Constat enim quod diluvium vitiorum quasi iam totum genus humanum consumpsit et ideo, quia iam totus mundus est iustis hominibus spoliatus, quia scilicet per peccatum et per prosperitatis diluvium iam omnes innocentiam amiserunt, necesse est ut Deucalion, id est Christus, ex ipsis lapidibus, id est de duris peccatoribus, iustos faciat ipsosque per penitentiam vivificet et componat. Luc. iiii[Mat. 4.3]: Dic ut lapides isti panes fiant. Sed quomodo hoc facit? Pro certo ipsos lapides retro se prociendo, id est ipsos duros peccatores, qui scilicet dicuntur proprie ossa terre in quantum sunt terrei et avari, tribulationi et pau-

¹² Anderson, W. S., “Lycaon: Ovid’s Deceptive Paradigm in *Metamorphoses* 1”, *ICS* 14, 1989, 94; Anderson, W. S., *Ovid’s Metamorphoses, Books 1-5*, Norman, University of Oklahoma P., 1996, 168.

¹³ Todas las citas de las *Metamorfosis* de Ovidio siguen la edición de Tarrant, R. J., *P. Ovidi Nasonis Metamorphoses*. Oxford, Oxford University P., 2004. Las traducciones nos pertenecen.

¹⁴ Kretschmer, “*L’Ovidius moralizatus*”, 230.

pertati subiciendo et post dorsum obligationis sue in praesenti ponendo et quasi de eis non curando – Ps. [43.10–11]: Nunc autem repulisti et detraxisti, convertisti post tergum tuum, nos retrorsum post inimicos nostros, et qui oderunt nos diripiebant sibi – quia revera sepe fit quod homo durus, lapideus et obstinatus ex tali deiectione et postposicione et tribulatione penitere compellitur et in se per contritionem mollitur et sic in hominem, id est in personam rationalem, per gratiam et penitentiam transformatur. Luc. [3.8] Potens est enim Deus de lapidibus istis suscitare filios Abrahe.¹⁵

Puede ser alegado que Dios a veces milagrosamente hace de los pecadores justos. Es claro, pues, que el diluvio de los vicios destruyó casi todo el género humano y por el hecho de que ya el mundo entero fue despojado de justos hombres, porque ciertamente por el pecado y por el diluvio de la prosperidad ya todos perdieron su inocencia, es necesario que Deucalión, es decir Cristo, de las propias piedras, es decir de los duros pecadores, haga justos y a estos mismos los vivifique y componga mediante la penitencia. “Di que estas piedras se conviertan en panes”. Pero ¿de qué modo hace esto? Por cierto, arrojando detrás de sí estas piedras mismas, es decir sometiendo a la tribulación y a la pobreza a esos mismos duros pecadores, que sin duda son considerados propiamente huesos de la tierra en tanto son terrenales y avaros, y poniéndolos tras el dorso de su obligación en el presente y como no preocupándose de ellos. “Sin embargo, ahora tú nos has empujado y hecho caer, nos diste la espalda, estando nosotros de espaldas a nuestros enemigos, y los que nos odian nos saqueaban a su antojo” –porque efectivamente a menudo sucede que un hombre duro, insensible y obstinado, a partir de tal empujón, por la posposición y la tribulación, es obligado a hacer penitencia y se ablanda por la contrición y así es transformado en hombre, es decir en persona racional, por la gracia y la penitencia. “Poderoso es pues Dios para suscitar hijos de Abraham a partir de esas piedras”.

El pasaje, que contiene varias citas bíblicas, de los Evangelios y de los Salmos, es una demostración paradigmática de los precisos fines que persigue la alegorización de Bersuire y, sobre todo, evidencia que la alegoría es un logro cultural en términos cristianos. Deucalión se asimila a Cristo y no a Noé en tanto sólo el primero puede ejercer esa transformación *in hominem...*, *per gratiam et penitentiam*. Pero además la lectura alegórica refleja satisfactoriamente el texto de Ovidio, en el que Deucalión y Pirra, a diferencia de Noé, han realizado un acto creador que procura restaurar la condición original del hombre. Ese acto se dirige a la primera creación de Prometeo, en la que la especie humana recibe el carácter de *sanctius animal, mentis (...) capacius altae* (“un ser animado más sagrado... más capaz de alta mente”, 76). A ese hombre, que podría considerarse paradigmático,

¹⁵ Kretschmer, “L’*Ovidius moralizatus*”, 230-231.

se le ha ordenado *caelum (...) videre/ (...) et erectos ad sidera tollere vultus* (“mirar el cielo y elevar erguido su rostro hacia los astros”, 85-86). Deucalión, en el momento en que piensa en la repoblación del mundo, evoca la creación de su padre Prometeo (I, 363-364: *paternis/ artibus*, “con las artes paternas”) y, asimismo, pone de relieve el carácter reparatorio de ese acto creador como si quisiera destacar el desvío de esa condición inicial más elevada que se ha perdido (I, 379-380): *‘dic, Themis, qua generis damnum reparabile nostris/ arte sit, et mersis fer opem, mitissima, rebus!’* (“dime, Temis, por medio de qué arte es reparable el daño de nuestro linaje y lleva ayuda, amicísima, al mundo sumergido”).¹⁶ El texto evocado de Ovidio permite comprender la alegoría crística de Deucalión en los términos de redención: se trata de reparar un daño, una falta, la maldad humana epitomizada en la falta de Licaón. Las *Metamorfosis* de Ovidio ayudan a valorar mejor el intento de Bersuire, pero la lectura alegórica de Bersuire, asimismo, tiene algo que agregar que no es ajeno a las *Metamorfosis*, obra en la que hay un esquema de creación, falta y restauración de esa falta.

Licaón

Como hemos dicho, la falta se ve condensada en la figura de Licaón. En las *Metamorfosis*, Júpiter refiere a los dioses en un *concilium deorum* la maldad del género humano y se concentra en Licaón, rey de Arcadia que hospeda al dios pero intenta asesinarlo. El resumen de Pierre Bersuire anota: *Qui [quidem] Lichaon parato sibi quodam lecto in domo sua ipsum (Iovem) occulte occidere attemptavit; propter quod dictus Lichaon ab ipso mutatus est in lupum et ut lupus incepit ululare et vagabundus per nemora circuire*¹⁷ (“Ciertamente ese Licaón, habiendo preparado cierto lecho en su propia casa, intentó ocultamente matar a Júpiter; a causa de lo cual el antedicho Licaón fue transformado por él en lobo y como lobo empezó a aullar y dar vueltas vagabundo por los bosques”). Esa esquemática sencillez argumental puede, no obstante, explicar la complejidad que la historia adquiere en la obra de Ovidio. A pesar de la influyente visión de Due¹⁸, que insiste en el absurdo y la retoricidad del discurso de Júpiter contra la humanidad, cuando sólo Licaón ha cometido esa falta, consideramos que el episodio de Licaón debe interpretarse como emblema de la maldad del hombre. Júpiter comienza (I, 190-191, 214-215) y termina (I, 241-243) hablando de ella, para lo cual emplea los términos *immedicabile corpus*, *noxae*, *Erinys* y *facinus*. La actitud de Licaón de intentar matarlo por la noche y esperar al otro día no es absurda, como opina Due, sino sacrílega: luego de saber que es un dios y no un mortal (222-223), entiende que no puede matarlo, pero aun así le

¹⁶ Martínez Astorino, P., *La apoteosis en las Metamorfosis de Ovidio: diseño estructural, mitologización y 'lectura' en la representación de apoteosis y sus contextos*, Bahía Blanca, Edius, 2017, 53-57.

¹⁷ Van der Bijl, *Ovidius moralizatus*, cap. ii., 37-38.

¹⁸ Due, O. S., *Changing Forms: Studies in the Metamorphoses of Ovid* (Classica et Mediaevalia: Dissertationes, X), Copenhagen, Gyldendal, 1974, 106-107.

agrada conocer la verdad (*haec illi placet experientia veril*, 225) porque se complace (*placet*) en cometer esa acción sacrílega. Por otro lado, el énfasis está puesto en lo individual (Licaón), que refleja el *ubique* del v. 214, y no en los *pia vota* (221) del pueblo. Asimismo, aunque Anderson¹⁹ intenta demostrar que, a diferencia de en Homero o Virgilio, no hay estrictamente en el episodio de Licaón una teodicea (el castigo de Júpiter sobre Licaón en el palacio no lograría sus objetivos y la conversión de éste en lobo podría no ser el resultado directo del castigo de Júpiter) y que además los dioses, posteriormente, se comportan de un modo censurable desde el paradigma moral que Júpiter habría sancionado, es probable que nos enfrentemos a una interpretación más compleja: quizás las *Metamorfosis* dramaticen más claramente que otras obras que el universo (y aun los dioses, que son parte de él) es vulnerable a la pervivencia del caos²⁰, pero eso no implica que ignore la idea de castigo, como lo prueba el Diluvio, ni que los dioses, aunque particularmente antropomórficos, son los dioses y deben ser respetados. De manera que la lectura de Bersuire no sólo no da a lugar a interpretaciones como la de Anderson (“here Jupiter irrationally concludes from the violence of Lycaon that all human beings must be exterminated”)²¹, sino que su pasaje inicial nos ayuda a tomar conciencia de otro pasaje que, más allá de la interpretación general de la obra, se encuentra en *Metamorfosis*, si bien Bersuire lo modifica en lo que atañe a su secuencia temporal. Dice Bersuire, antes de referir la visita de Júpiter a Licaón:

Narrat Ouidius libro primo quod Iupiter deus celi, postquam attenta corruptione totius humani generis cum diis vniuersis consilium celebrasset quod totum genus humanum diluuiio submergi deberet, voluit primo personaliter ad mundum descendere et terram sub alia specie circuire ut s. si crimina que de hominibus dicebantur essent vera videret.²²

Narra Ovidio en el libro primero que Júpiter, dios del cielo, después de que, habiendo prestado atención a la corrupción de todo el género humano, hubiera celebrado con todos los dioses una asamblea que estableciera que todo el género humano debía ser sumergido con una inundación, quiso primero descender personalmente al mundo y dar vueltas por la tierra bajo otra imagen para que, si fue-

¹⁹ Anderson, “Lycaon”, 91-101.

²⁰ Podría postularse –y será objeto de un próximo estudio– que el caos es un principio en la obra (Tarrant, R. J., “Chaos in Ovid’s *Metamorphoses* and its Neronian Influence”, *Arethusa* 35, 2002, 349-360) ha estudiado su pervivencia en la decadencia moral humana) y que afecta también a los dioses, quienes a fin de cuentas serían también resultado en el comienzo de su proceso de ordenamiento (*Met.*, I, 73), un ordenamiento que, como se sabe, se disipa en varias ocasiones. Por eso, su conducta y “sus amores” también se ven afectados, de lo que es un episodio programático el amor fallido de Apolo y Dafne, y sólo retornan, siquiera nominalmente, a un carácter que podríamos denominar paradigmático, prenunciado en *Met.*, I, 67-68, 83, cuando se vuelven dioses cívicos, en la parte romana de la obra. Para el estudio de la pervivencia del motivo del caos en los amores de los dioses, sea en transiciones cosmológico-eróticas (episodios de Dafne y Calisto) o en reminiscencias lingüísticas, véase Wheeler, S., *Narrative Dynamics in Ovid’s Metamorphoses*, Tübingen., Narr, 2000, 47, 57, 65.

²¹ Anderson, *Ovid’s Metamorphoses, Books 1-5*, 168.

²² Van der Bijl, *Ovidius moralizatus*, cap. ii., 37.

ran verdaderos los crímenes que se contaban sobre los hombres, pudiera verlos.

En Ovidio, el descenso ocurre antes del *concilium deorum*. Si bien el relato de Ovidio, tiene un atractivo especial y cierto encanto narrativo que no se encuentran en Bersuire, el Júpiter de Ovidio igualmente declara (I, 211-215):

contigerat nostras infamia temporis aures;
quam cupiens falsam summo delabor Olympo
et deus humana lustris sub imagine terras.
longa mora est quantum noxae sit ubique repertum
enumerare; minor fuit ipsa infamia vero.

Había llegado a nuestros oídos la infamia de nuestro tiempo. Deseando que fuera falsa me deslizo desde lo más alto del Olimpo y como dios recorro la tierra bajo forma humana. Larga demora sería enumerar cuánto crimen fue hallado por todas partes. Menor fue la propia infamia que la verdad.

Formalmente, es necesaria la dostoiievskiana referencia a una falta para que exista un castigo, aun en un poeta *ingeniosus* y eminentemente narrativo como Ovidio. Los críticos no suelen concederle esa coherencia formal que Bersuire, tan sencillamente, ha descubierto.

En el plano de la lectura alegórica, en cambio, nada hay que pueda vincular a Ovidio con Bersuire, ya que éste, apelando a la Biblia, interpreta el personaje de Licaón como una imagen del pueblo judío:

Recte, karissimi, talis Lichaon videtur fuisse peruersus populus Iudeorum. Constat enim quod summus Iupiter, Dei Filius, assumpta humana ymagine per incarnationem ad terram noscitur descendisse, iuxta illud Baruch III [38] : 'Postea in terris visus est et cum hominibus conuersatus est'. Domum eciam Lichaonis i. populum Iudeorum, voluit personaliter visitare, sed quia dictus Lichaon i. dictus populus Iudeorum, eidem preparauit lectum mortis i. crucem, vbi ipse voluit mortem ferre, ideo mutatus est in lupum, quia s. facti sunt fugaces et vagabundi ad modum lupi propter mortem quam Dei Filio attemptauerunt. Vnde Osee [IX, 17] : 'Et [eos] abiciet Dominus Deus [quia] non audierunt eum, et erunt vagi in nationibus'. Terra eciam et regno fuerunt priuati et in alienis terris et patriis exulati. Ipse tamen Iupiter, Xristus, mortem sciuit euadere et [per] resurrectionem de lecto mortis surgere et ab istorum malicia se saluare. Vel dic quod Lichaon fuit Herodes, qui ad litteram Deum inter infantes occidere voluit, sed ipse sapienter precauit.²³

Rectamente, queridísimos, el tal Licaón parece haber sido el perverso pueblo de

²³ Van der Bijl, *Ovidius moralizatus*, cap. ii., 38.

los judíos. Es claro, pues, que el altísimo Júpiter, es decir el Hijo de Dios, habiendo asumido la forma humana por la encarnación, se conoce que descendió a la tierra, en relación con lo cual Baruc III, 38: “Después fue visto en la tierra y vivió con los hombres”. Asimismo, quiso visitar en persona la casa de Licaón, es decir, el pueblo de los judíos, pero, pues el antedicho Licaón, es decir el antedicho pueblo de los judíos, le preparó un lecho de muerte, es decir la cruz, donde él quiso soportar la muerte, por eso fue transformado en lobo, porque se volvieron huidizos y vagabundos al modo del lobo a causa de la muerte que intentaron contra el hijo de Dios. De donde Oseas IX, 17: “Y a ellos los echará el Señor Dios porque no lo oyeron, y andarán errantes en las naciones”. Asimismo fueron privados de la tierra y del reino y exiliados en ajenas tierras y patrias. Sin embargo, el mismo Júpiter, Cristo, supo escapar a la muerte y levantarse por la resurrección del lecho de muerte y salvarse de su maldad.

O bien di que Licaón fue Herodes, que literalmente quiso matar a Dios en medio de los niños, pero él mismo rogó sabiamente.

Quizás pueda pensarse que este razonamiento de Bersuire se explique en los términos del medieval antijudaísmo cristiano, aunque en gran medida está inspirado en textos bíblicos del Antiguo Testamento que insisten en el castigo de Yahvé ante la infidelidad de Israel.²⁴

Faetón y la antiapoteosis

Por último, mencionamos la historia de Faetón, que en las *Metamorfosis* trasciende el libro I y ocupa buena parte del segundo. Faetón pide lo imposible, manejar el carro de su padre el Sol, y provoca una *ekpýrosis*, una conflagración universal que obliga a Júpiter a fulminarlo con su rayo. Bersuire no descarta ni la referencia literal ni una explicación geográfico-histórica, ciertos calores en Etiopía, que secaron los cursos de agua y las tierras, pero se detiene en esta interpretación religiosa y política.

Sic vere, karissimi, quando a Papa qui est sol, vel quando a sole i. a Papa sole lucente preponitur alicui currui i. alicui ecclesie, Feton filius iuvenis i. aliquis iuvenis et imprudens prelati, qui per ambitionem se ingerit non vocatus, tunc vere sepe accidit quod nec currum nec equos i. nec ecclesiam nec subditos scit regere... Feton signat malos leves et incipientes iudices et prelatos quibus a sole i. a Christo regimen currus sui i. status ecclesiastici et reipublice committitur, in quibus etiam radii i. claritas glorie temporalis tribuitur, vel etiam radii solis i. sancte scripture pro mundo illuminando conceditur et donatur. Equi autem istorum signant carnales eorum familiares, consiliaros, baillivos et officiales, qui

²⁴ Levine, “Medieval Allegorizations of the *Metamorphoses*”, 203, n. 20 observa que Henri de Lubac, en su *Exégèse médiévale* (parte 2, vol. 2, p. 217), encontraba una “déconcertante ingéniosité” en la alegorización de Licaón.

flamigeri dicuntur, quia s. flammis avariciae et rapine semper spirant.²⁵

Así verdaderamente, queridísimos, cuando por el Papa, que es el sol, o bien cuando por el sol, es decir por el Papa como sol resplandeciente, es puesto al frente de algún carro, es decir, de alguna iglesia, un joven hijo Faetón, es decir, algún joven e ignorante prelado, que se lanza por la ambición no habiendo sido llamado, entonces verdaderamente a menudo sucede que no sabe regir ni el carro ni los caballos, es decir, ni a la iglesia ni a sus súbditos... Faetón designa a los malvados, ligeros e inexpertos jueces y prelados a los que les es confiado por el sol, es decir por Cristo, el gobierno de su carro, es decir, el estado de lo eclesiástico y de la república, en los cuales también los rayos, es decir, el resplandor de la gloria temporal, les es conferido, o bien les son concedidos y donados los rayos del sol, es decir las santas escrituras para iluminar el mundo. Los caballos de éstos designan sus parientes carnales, consejeros, y oficiales, a los que se llama flamígeros, porque aspiran siempre a las llamas de la avaricia y la rapiña.

Bersuire descubre una lectura legítima del episodio de Faetón en las *Metamorfosis*, en clave política: el gobierno del joven inexperto y sus peligros. Uno podría pensar que, de manera latente, existiría en el episodio de Faetón de *Metamorfosis* una alusión negativa a Augusto, algo que han propuesto algunos críticos considerando que Augusto era un joven de diecinueve años cuando ingresó en la política romana.²⁶ Sin embargo, el final de la obra con las apoteosis de César y Augusto, prefiguradas además respectivamente por los episodios de Cipo y Esculapio, haría pensar en otra interpretación, iluminada también por la obra de Bersuire: el viaje cósmico de Faetón, el joven inexperto, el peligroso timonel del Estado, puede ser analizado más bien como una antiapoteosis, como una divinización fallida, ya que el espacio supralunar es, en la Antigüedad, el lugar de lo divino, que no le es concedido a Faetón pero su ambición pretende (*plus etiam quam quod superis contingere fas sit, / nescius adfectas, Met., II, 57-58* –“ignorante, ambicionas incluso más de lo que es lícito que les toque en suerte a los dioses”), así como, al no haber sido llamado y por tanto no tener vocación, tampoco a un prelado le es concedida la misión de conducir a la Iglesia.

En las *Metamorfosis*, el episodio de Faetón en esta parte de la obra es contrapesado por ese final en el que quienes reciben la apoteosis, una de las

²⁵ Ghisalberti, L. “*Ovidius moralizatus*”, 107.

²⁶ Algunas reflexiones sobre la pretensión de la apoteosis por parte de Faetón, estudiada desde la perspectiva política de la comparación entre éste y Augusto, en Cartoux, A., “Phoëbus et Phaëthon dans les *Métamorphoses*: la mythologie ovidienne comme miroir du Prince inversé”, *Interférences* [En ligne] 11, 2018, 1-20. <https://doi.org/10.4000/interferences.63954-5>. Para la relación del episodio con Augusto, sea como negación de su procedencia apolínea a través de la leyenda de Atia, sea como respuesta a (y negación de) su pretensión de dominio, véanse respectivamente Doblhofer, E., “Ovid ein ‘Urvater der Résistance’? Beobachtungen zur Phaethonerzählung in den *Metamorphosen*, 1,747–2, 400”, en: Danhofer, W. (ed.), *400 Jahre Akademisches Gymnasium Graz. Festschrift*, Graz, Verlag des Akademisches Gymnasium in Graz, 1973, 150 y Schmitzer, U., *Zeitgeschichte in Ovids Metamorphosen. Mythologische Dichtung unter politischem Anspruch*, Stuttgart, De Gruyter, 1990, 103 ss.

cuales es precisamente un catasterismo, la conversión en un astro (el cometa de César), han llevado a cabo obras que les permiten obtener esa dignidad (*Met.*, XV, 746 ss.). No así Faetón, cuya pretensión es una *hybris*. En el episodio de Faetón, el sol, luego de la muerte de Faetón, no sale por un día: *et, si modo credimus, unum / isse diem sine sole ferunt*, *Met.*, II, 330-331 (“y, siempre que lo creamos, cuentan que pasó un día sin sol”); en el de la apoteosis de César, que es una reelaboración de *Geórgicas* (I, 466 ss.), la ausencia del sol es un prodigio que prenuncia su asesinato: *solis quoque tristis imago / lurida sollicitis praebebat lumina terris*, *Met.*, XV, 785-786 (“asimismo la triste imagen del sol ofrecía una luz pálida a la preocupada tierra”). Dado que Virgilio había incluido este prodigio en una serie de prodigios posteriores a la muerte de César, es interesante la inversión de Ovidio, que parece asociar la apoteosis de César con la caída de Faetón, oponiendo, a través del motivo del sol, un pasaje del primer libro a uno del último.²⁷

En resumen, al detenerse en la ambición, igual que en las *Metamorfosis*, Bersuire permite comprender que lo esencial de la alegoría no es el aspecto político, sino la condición necesaria para llegar a la apoteosis (en el caso de Ovidio) o para ser un hombre de Iglesia, en el caso de su interpretación alegórica. Así como para la apoteosis romana era necesaria la virtud, además de la condición divina, para ser un hombre de Iglesia será necesaria la vocación, haber sido llamado (*vocatus* en el texto). Bersuire, con su alegorización, parece recordarnos que la lectura política, muchas veces entendida como la línea interpretativa más sagaz de las *Metamorfosis* y otras obras augusteas, puede ser lateral.²⁸

²⁷ La correspondencia intratextual, que enfatiza la oposición entre Faetón y César, nos parece más importante que la referencia intertextual a *G.*, I, 466 ss. y la interpretación negativa que deriva de ella Schmitzer, *Zeitgeschichte in Ovids Metamorphosen*, 106, considerando a Faetón una alegoría de Augusto. Por lo demás, una alegoría de la infundada pretensión divina de Augusto y una alusión en *Met.*, II, 195 ss. a los peligros de la sucesión a través de la mención de Escorpio, el signo zodiacal correspondiente a Tiberio (Schmitzer, *Zeitgeschichte in Ovids Metamorphosen*, 103-104), no serían consecuentes, en términos formales, con la representación en el libro XV de la apoteosis de Augusto. Interesante y productiva como explicación estructural del episodio en relación con Augusto (si bien menos evidente, creemos, que la relación que proponemos en este trabajo), es la tesis de Pouille, B., “Phaéton et la légitimité d’Auguste”, en: Fartzoff, M. – Smadja, É.-Geny, É. (eds.), *Pouvoir des hommes, signes des dieux dans le monde antique*, Besançon, Institut des Sciences et Techniques de l’Antiquité, 2002, 125-134. Este intérprete ve en el episodio de Faetón una relación con el *triumphus* romano, entendido como la identificación con un dios en un recorrido sagrado que, al igual que el de Faetón, es la reducción de un recorrido normal, y particularmente con el cuádruple triunfo de César representado en el libro XV (750-758) como inferior a la hazaña de ser padre de Augusto. Dado que en el marco de la celebración de ese cuádruple triunfo, ocurrida en el 46 a. C., Octavio apareció públicamente por primera vez como hijo adoptivo de César, el episodio de Faetón podría representar, en tanto ordadía de una filiación divina, la legitimación de Augusto.

²⁸ El tratamiento de la ambición también se encuentra en los dísticos que aparecen en el contorno del grabado sobre papel vergé *Faetón* (1588) de Hendrik Goltzius, continuado por Cornelis Cornelisz van Haarlem:

Non ambire probat sapiens sed laudat honores.
Laudat contingant si tamen illa probis.
Phaetontaeus nimium temeraria lapsus.
Vota docet tandem fine carere bono.

El sabio no aprueba ambicionar, sino que aprecia los honores. Aprecia estas cosas si, en cambio, les tocan en suerte a los probos. La caída de Faetón nos enseña que los deseos temerarios carecen de buen fin.

Conclusiones

De este breve análisis y comentario puede concluirse una idea un tanto sorprendente y que desafía nuestra sensibilidad moderna: una obra cristiana escrita estrictamente para “cristianizar” a Ovidio, para que Ovidio pudiera ingresar sin vergüenza a los púlpitos, sirve, al menos en lo que respecta al análisis de algunas historias (pero esta investigación está en ciernes), para volver a la forma de la obra, tanto en lo que atañe a su disposición estructural como a sus esquemas compositivos. La paradoja que supone esta conclusión debería invitarnos a releer a Ovidio con menos prejuicios, más adánicamente.

Pablo Martínez Astorino

Conicet / Universidad Nacional de La Plata

pmastorino@gmail.com

Resumen:

El objeto de este trabajo es detenernos en la interpretación que hace el *Ovidius moralizatus* de algunos episodios asociados a catástrofes naturales del libro 1 y 2 de las *Metamorfosis* de Ovidio, el del Diluvio, el de Licaón y el de Faetón. Nuestra indagación procurará destacar aspectos en los que la lectura de Bersuire parece aportar una interpretación que, además de ser cristiana, ilumina aspectos de las historias de Ovidio. Compararemos los textos para resaltar, en la función alegórica del de Bersuire, el particular sentido que en ocasiones adquiere este Ovidio cristianizado.

Palabras clave: Diluvio, Licaón, Faetón, Bersuire, *Ovidius moralizatus*.

Abstract:

The purpose of this paper is to focus on the interpretation the *Ovidius moralizatus* makes of some episodes linked to natural disasters in Books 1 and 2 of Ovid's *Metamorphoses*: the Flood, Lycaon, and Phaethon. I will seek to highlight aspects in which Bersuire's reading seems to provide an interpretation that, in addition to being Christian, illuminates aspects of Ovid's stories. The texts will be compared in order to highlight, in the allegorical function of Bersuire's, the particular meaning that this Christianized Ovid sometimes shows.

Keywords: Flood, Lycaon, Phaethon, Bersuire, *Ovidius moralizatus*.

RECIBIDO 09-09-2023 – ACEPTADO 12-10-2023

Estos dísticos recuerdan el epitafio de Faetón en las *Metamorfosis*, que graban las Náyades de Hesperia (*Met.*, II, 327-328):

HIC : SITVS : EST : PHAETHON : CVRRVS : AVRIGA : PATERNI
QVEM : SI : NON : TENVIT : MAGNIS : TAMEN : EXCIDIT : AVSIS.
Aquí está enterrado Faetón, auriga del carro de su padre,
al que, si bien no lo dominó, sin embargo, murió por su gran osadía.

Bersuire, el grabado y el epitafio de las Náyades son “textualidades” coincidentes.

RESEÑAS

Gabrielli, Chantal, *Res publica servanda est. La svolta del Gracchi tra prassi*
La svolta dei Gracchi tra passi politica e violenza nella riflessione storiografica,
Zaragoza, Editorial de la Universidad de Sevilla/ Prensas de la Universidad de
Zaragoza, 2022, 226 pp., ISBN 978-84-1340-471-4.

Los conflictos sociales y políticos forman parte de cualquier monografía bien documentada sobre la crisis de la República romana¹. Las dimensiones del proceso, la periodización precisa de su dinámica de cambio y las categorías empleadas para conceptualizar esta parcela de la historia alimentan el debate historiográfico especializado². En este sentido, el estudio de la violencia aparece como una variable dependiente de la interrelación de factores económicos, sociales, culturales y políticos, pero pocas veces concita una reflexión particular y sostenida como la que puede atribuirse, por ejemplo, a los historiadores Andrew Lintott y Antonio Duplá³. La mayor parte de los investigadores reduce el estatus de la violencia a una mera consecuencia de las transformaciones ocurridas en la sociedad romana por la adquisición del imperio territorial, el incremento de la desigualdad y la militarización. Con notables excepciones en la bibliografía, la violencia resulta un componente esencial de las narrativas históricas, aunque predominan explicaciones funcionalistas. El avance en la formulación de nuevos problemas y modelos explicativos sobre la República romana tardía impone una

¹ Las variables mencionadas ocupan un lugar central, por ejemplo, en las siguientes obras: Wiseman, T. P., *Remembering the Roman People. Essays on Late-Republican Politics and Literature*, Oxford, Oxford University Press, 2009; Flower, H., *Roman Republics*. Princeton: Princeton University Press, 2010; Steel, C., *The end of the Roman Republic, 146 to 44 BC. Conquest and Crisis*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2013; Alston, R., *Rome's revolution. Death of the Republic and Birth of the Empire*, Oxford, Oxford University Press, 2015; Gale, M. y Scourfield, J. H. (eds), *Texts and Violence in the Roman World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.

² Clemente, G., "La política nella repubblica romana: attualità di un dibattito storiografico", *Politica Antica. Rivista di prassi e cultura politica nel mondo greco e romano*, 7, 2017, 139-161.

³ Lintott dedicó una obra completa al problema de la violencia en la crisis de la República que constituye un antecedente ineludible de la investigación historiográfica del problema, pues allí destaca la omnipresencia de la violencia en la cultura romana y los principios que convalidaban su aplicación en una serie de contextos. Lintott, A., *Violence in Republican Rome*, Oxford, Oxford University Press, 1968. Algunas de las posiciones elaboradas en la obra original fueron revisadas posteriormente en un análisis comparativo de ciudades estado arcaicas: Lintott, A., *Violence, Civil Strife and Revolution in the Classical City 750-330 BC*, New York, Routledge, 2014. Las investigaciones de Duplá exploran la violencia política y las formas específicas que adquirieron los mecanismos de represión de la clase dominante. Vincula el fenómeno con la conflictividad social, los procesos de diferenciación dentro de la élite, pero, fundamentalmente, con las transformaciones sociales y económicas que tensionaron la historia republicana y abrieron un campo fértil para el litigio. El historiador español, además, hizo hincapié en las diferencias en la valoración del fenómeno en la antigüedad y en el presente, aplicando enfoques renovados de las ciencias sociales. Cito, selectivamente, algunos textos de su extensa producción: Duplá, A., *Videant Consules. Las medidas de excepción en la crisis de la República romana*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 1990; Duplá, A., "De los Gracos a César: política y violencia en la Roma republicana", *Nova Tellus*, 12, 1994, 125-151; Duplá, A., "Consideraciones sobre el concepto de violencia política y su aplicabilidad a la antigua Roma", en D. Pérez Sánchez, M. Rodríguez Gervás, J. R. Carbó García e I. Pérez Miranda (eds.), *Poder y heterodoxia en el mundo greco-romano*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2017, pp. 67-81. En particular, cabe destacarse un artículo reciente en el que plantea varias líneas de investigación a futuro que incluyen las problemáticas de las emociones políticas y la topografía de la violencia: Duplá, A., "Violencia política en la crisis de la República romana", *Pasado Abierto*, 14, 2021, 51-74.

necesaria revisión de las hipótesis vigentes⁴. En este sentido, las publicaciones recientes apelan a conceptos y enfoques renovados para comprender las dimensiones materiales, intelectuales y simbólicas de la violencia⁵. Una tríada que se articula en el libro de Chantal Gabrielli, *Res Publica Servanda Est...*, que comentamos a continuación. La autora problematiza la relación entre práctica política y violencia en la reflexión historiográfica antigua y moderna. De este modo, analiza cómo las narrativas históricas sobre las revueltas de los hermanos Tiberio y Cayo Graco modelaron la comprensión de la crisis del sistema político, planteando un diálogo presente-pasado que intervino en la diatriba intelectual de la época y condicionó la reconstrucción histórica moderna.

La obra corresponde a la segunda tesis de doctorado de la autora, cuyas investigaciones previas estuvieron centradas en la historia económica y social y los conflictos políticos del mundo romano. Forma parte de la prestigiosa colección *Libera Res Publica*, dirigida por Francisco Pina Polo, Cristina Rosillo-López y Antonio Caballos Rufino. Iniciativa editorial que recoge los principales aportes del prolífico campo de estudios de la República romana. Es necesario destacar que esta colección comenzó la serie con la publicación de la influyente obra de Karl Hölkenskamp: *La cultura política de la República romana. Un debate historiográfico internacional*⁶. Libro con el que dialoga buena parte de la historiografía sobre el período.

Res Publica Servanda Est... se organiza, mediante el despliegue secuencial de las premisas de la investigación, en seis capítulos y una conclusión. Además, incluye un apartado bibliográfico, un índice de nombres, de fuentes y de conceptos empleados. Gabrielli plantea que la revuelta de los hermanos Graco y la represión siguiente constituyeron un punto de ruptura para los contemporáneos y para la reflexión historiográfica. La violencia se ligó a una caracterización de la decadencia moral, frente a la que cristalizó una noción del pasado signada por la concordia. La autora señala que se trató de un período de innovación que motivó una re-conceptualización de la política y la implementación de instrumentos jurídicos para contener o legitimar acciones de dudosa legalidad. En su opinión, este proceso fue acompañado por un avance en la criminalización de la violencia y la construcción de una categoría historiográfica en torno a la crisis.

El capítulo uno, *La política nella tarda repubblica*, contiene dos partes, interrelacionadas, que abrevan en discusiones historiográficas actuales. En la primera parte, la autora revisa las principales posiciones interpretativas sobre

⁴ Fagan, G., "Roman violence: attitudes and practice", en G. Fagan, L. Fibiger, M. Hudson y M. Trundle (eds.), *The Cambridge World History of Violence. Vol. 1. The Prehistoric and Ancient Worlds*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, pp. 550-570.

⁵ Gale, M. y Scourfield, D., "Introduction. Reading Roman Violence", en M. Gale y D. Scourfield (eds.), *Text and Violence in the Roman World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, pp. 1-43

⁶ Hölkenskamp, K., *La cultura política de la República romana. Un debate historiográfico internacional*, Sevilla-Zaragoza, Editorial Universidad de Sevilla/ Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2019

la naturaleza del régimen político romano que implican valoraciones diferentes respecto del ejercicio del poder por el pueblo y la aristocracia. En particular, destaca que el tribunado de Tiberio Graco representa, para el enfoque democrático, una apertura hacia el planteamiento problemático de tres cuestiones que teóricamente ponderaban el carácter popular de la República: la valoración de las asambleas del pueblo como espacios privilegiados para la toma de decisiones colectivas, la afirmación de la soberanía popular y el cuestionamiento de las prerrogativas del Senado. Indica que las recientes aportaciones sobre las formas comunicativas, la dimensión simbólica y la cultura política romana permiten comprender las relaciones entre la aristocracia y el pueblo de manera menos formal y más dinámica. En la segunda parte, explora la violencia como un factor significativo en la crisis. Gabrielli señala que la dimensión historiográfica de este problema fue descuidada, pese a la importancia que le asignaron las narrativas antiguas que representan nuestra principal fuente de información sobre el período. De este modo, presenta las formas que adquirió la violencia y los dispositivos jurídicos que los romanos adoptaron en su contra, como por ejemplo, el *Senatus Consultum Ultimum*. En este punto, sumariamente, describe las contribuciones de Sherwin White, Lintott, Schuller, Wiseman, Duplá, Nippel y Scheidel, diferenciando los correspondientes enfoques entre los autores. En este sentido, la autora muestra su preferencia por las perspectivas que evalúan el léxico de la violencia mediante el análisis del campo semántico y la construcción ideológica de las nociones de bien común, *libertas*, *mos maiorun*, *vis*, *bía*, etc. Incluye, también, la exploración de una no formalizada teoría de la no violencia y los límites prácticos de los proyectos políticos que buscaron, al menos discursivamente, el equilibrio y la concordia social en la época.

A continuación, la autora aborda, en el capítulo dos, *L'Irrompere Della Violenza*, la revuelta gracana y la violencia como objeto de pensamiento histórico de la crisis. El acápite inicial examina la noción de cesura historiográfica marcada por el asesinato de Tiberio y Cayo Graco y la modificación de la praxis política con la introducción de la violencia en el marco de las relaciones sociales entre diversos grupos. Gabrielli estudia la cronología de este cambio a partir de las transformaciones de la sociedad romana y la ruptura de la cohesión de la clase dirigente. La autora traza un mapa de las fuentes que abordaron la cuestión bajo un enfoque ético político que tenía varios niveles de significación por la participación activa del uso de *exempla* en los debates de la época. En este punto, enuncia las limitaciones que presenta la documentación para la reconstrucción del período gracano tanto por la fragmentación de las obras y la pérdida casi completa de textos específicos como por la uniformidad en la perspectiva adoptada por los autores que contienen elementos anti-populares. Gabrielli pondera las Sátiras de Lucilio y la Retórica a Herenio porque encuentra que abordan una posición filo gracana, en el marco de una coyuntura de contrastes,

luchas y disidencias políticas. En las fuentes del siglo I a. C., principalmente Cicerón y Salustio, advierte la elaboración de un pasado idealizado signado por elementos de ruptura y discontinuidad histórica que vienen a señalar el carácter extremo de la violencia en el cierre de un ciclo abierto por el asesinato de los Graco. Por otra parte, problematiza la reconstrucción que realizaron autores de época imperial (Diodoro Sículo, Plutarco, Dión Casio, Apiano, Velejo Patérculo, Floro, Agustín, Orosio, etc.) para abordar las dificultades semánticas que conlleva la definición de conceptos claves que rodean la trama conflictiva de la centuria tales como *vis*, *bía*, *stásis* y *seditio*. Con esto, la autora busca establecer el modo en que los acontecimientos fueron reelaborados y las condiciones políticas que llevaron a reinterpretar los episodios de violencia.

El capítulo siguiente, *Un Modus Nuovo*, atiende, específicamente, al problema de la memoria como operación ideológica. La autora sostiene que la preocupación por las tendencias desintegradoras del litigio promovió la construcción de una noción consensual del presente, lo que implicó la producción de un discurso legitimador de la violencia amparada en las costumbres y en la noción de excepcionalidad. En este sentido, se presentó históricamente una bipartición entre *vis* practicables y *vis* ilícitas. El consenso sobre esta diferencia, por supuesto, no sería otra cosa que una operación de pensamiento cuidadosamente elaborada que no encontraba aceptación unánime en la sociedad. La autora analiza las figuras retóricas empleadas para justificar la eliminación física de aquellos que demostraban tener comportamientos tiránicos y que constituían un peligro para la concordia de la clase dominante. De acuerdo con esta línea de pensamiento, la violencia se convertía en un recurso lícito, en una consecuencia de una guerra justa, en contra de un enemigo interno. Los líderes populares, receptores privilegiados de estas calificaciones negativas, fueron conceptualizados como demagogos. Gabrielli explica los tres elementos que conformaban esta caracterización realizada por los *optimates*: adular a la gente, tener ambición de poder personal y provocar la sedición. Las metáforas para denostar al enemigo incluían los tópicos conocidos sobre la corrupción moral, pero también aparecían representaciones que contribuían deshumanizar al personaje en cuestión. Desde esta perspectiva, la eliminación física del enemigo se convertía en la única línea de acción posible para salvar a la *res publica*, tema que ocupa a la autora en el siguiente capítulo.

En el capítulo cuatro, *Una res publica da salvare*, señala que la justificación de la violencia, amparada en antecedentes remotos o argumentos *ad hoc* sobre la condición del enemigo político, pronto fue cuestionada en la época de elaboración. Gabrielli explora las dimensiones religiosas, legales e históricas de la justificación del asesinato de los Graco y otros líderes populares. En particular, centra su atención en el proceso complejo que condujo a la adopción del *Senatus Consultum Ultimum* y la declaración de *hostis publicus*. Los aspectos normativos

de ambos recursos no estaban tan claramente delimitados y la autora señala las dificultades que tuvieron los romanos para su aplicación, puesto que entraban en contradicción con el *ius provocationis*. Además, Gabrielli destaca que estos debates alcanzaron al pueblo cuya defensa de la *potestas populi* indicaba una orientación diferente respecto del reconocimiento la autoridad política para condenar a ciertos actores sociales. La autora repara en las múltiples manifestaciones de la multitud que muestran una línea de pensamiento autónomo sobre el conflicto y la forma de resolver las tensiones sociales. Estas expresiones eran formas de resistencia al discurso de la clase dominante que daban espacio a una visión alternativa y disidente sobre la legitimidad de la violencia política entre los ciudadanos.

El capítulo cinco, *Violenza e pragmatismo giuridico*, se ocupa de las intervenciones normativas destinadas a contener la violencia. Para Gabrielli el esfuerzo orientado a la normativización de las prácticas punibles estuvo acompañado por una catalogación de las múltiples modalidades del fenómeno. La labor conllevó un pragmatismo jurídico que acompañó la emergencia de prácticas que se presentaron como un obstáculo para el funcionamiento de las instituciones de la República. Sin embargo, la autora observa que la intención de regular el espacio público se desplazó a otras áreas de lo social que correspondían al ámbito privado. Esta línea de acción política se vinculó con un principio activo presente en la Ley de las XII Tablas que justificaba, en determinadas ocasiones, el uso de la fuerza para repeler una agresión. Gabrielli repara en la legislación que permitió dimensionar la configuración de actos punibles que abarcaban diversos delitos en contra del estado y la propiedad. La autora emplea los testimonios de Cicerón para recorrer el arco de posicionamientos sobre los fines de la violencia, la condena a ciertas prácticas políticas y la justificación de otras conforme el eje que guiaba sus alocuciones se desplazaba por tópicos tales como la defensa personal, el trato a sus enemigos y a la República como sistema político.

El último capítulo, *La pratica della 'nonviolenza'*, resulta, quizás, el más original en cuanto a su planteo. Aborda la práctica de la no violencia a partir de la figura de Catón. Si bien Gabrielli reconoce que el concepto se encuentra ligado con la desobediencia civil y experiencias contemporáneas, considera que resulta operativo pensar en las cualidades políticas del rechazo a la violencia. La autora asocia la construcción ética de Catón con un tipo de comportamiento que contenía tanto la protesta abierta en contra de las diversas formas de violencia como el obstruccionismo parlamentario. Ya en la antigüedad, Lucano, Valerio Máximo y Séneca, entre otros, vincularon el suicidio de Catón con la lucha por la libertad, ligando su muerte con la agonía de la República y la condición ética del hombre político que encarna en la sociedad la oposición extrema a la tiranía. Es interesante pensar que esta praxis alternativa no solo venía a condenar los principios de la violencia defensiva que argüían los *optimates*, sino también la supuesta violencia destructiva que llevaban adelante los *populares* cuando

intentaban imponer la voluntad popular por encima de toda ley.

La autora cierra su investigación realizando un balance acerca de la productividad de la violencia en la diatriba política e historiográfica de la República tardía. Esto implica también una valoración de la importancia que tuvo la violencia en el proceso político y el modo en el que se autonomizó como una variable de peso para explicar la crisis. La historicidad de la violencia y la normativización de las prácticas punibles entran en un plano de igualdad respecto de la necesidad de crear instrumentos ideológicos para tratar el conflicto en una época de fuertes oposiciones.

Para cerrar, cabe decir que nos encontramos frente a una investigación importante que valora adecuadamente la necesidad de recuperar la batalla discursiva por los usos de las palabras, ya no solo por establecer su significado concreto⁷. La violencia no solo implicaba acciones, comportamientos, sino también pensamientos, codificación de normas, reactualización de narrativas y de justificaciones ideológicas. El asesinato de los hermanos Graco puede considerarse, como lo hace la historiografía moderna, un parteaguas en una crisis de múltiples causas. Inaugura, allende a la valoración moral que pudieron hacer los contemporáneos, una época de fuertes contrastes. Gabrielli recorre todos estos aspectos mediante una selección inteligente de tópicos que pueden ubicarse en el plano intelectual abierto por la época gracana. Sin embargo, podría objetarse que el enfoque seleccionado incorpora insatisfactoriamente las causas materiales que promovían la violencia, puesto que este fenómeno no sucedía en un plano libre de condicionamientos económicos y sociales.⁸ Por último, consideramos que cumple con su objetivo de plantear algunos interrogantes interesantes que podrían ser profundizados a futuro. Permite pensar en un plan de investigación que explore el posicionamiento de sectores más amplios de la población, sobre los que estamos mal informados, cuyas acciones políticas con recurso a la fuerza física impactaron en el discurso de la clase dominante y lo condicionaron.

Juan Manuel Gerardi

Centro Interdisciplinario de Estudios Europeos

Universidad Nacional de Mar del Plata

PEFSCEA/ UBA

jgerardi@mdp.edu.ar

⁷ Encuentro particularmente relevante el diálogo que se puede establecer con el trabajo de Moatti, C., *Res publica. Histoire romaine de la chose publique*, París, Fayard, 2018, pp. 15-16. Moatti sostiene que las fuentes construyen lo real, produciendo sentidos y actores de la historia, correspondiendo al historiador descubrir sus significados y experiencias.

⁸ Una síntesis adecuada de las perspectivas recientes en Morstein-Marx, R. y Rosenstein, N., "The transformation of the Republic", en N. Rosenstein y R. Morstein-Marx (eds.), *A Companion to the Roman Republic* (pp. 625-637), Oxford, Blackwell Publishing, 2006, pp. 625-637; y Scheidel, W., "Approaching the Roman Economy", en W. Scheidel (ed.), *The Cambridge Companion to the Roman Economy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 1-24.

Estefanía, D., *Eneida. Virgilio*, Bahía Blanca, Editorial de la Universidad Nacional del Sur, 2023, 478 pp., ISBN 978-987-655-330-8

Famosa es la labor de Dulce Estefanía Álvarez como catedrática e investigadora de las Universidades de Salamanca y Santiago de Compostela: son numerosísimas sus publicaciones académicas, dedicadas sobre todo a poetas como Virgilio, Propertio, Marcial y Ovidio, a la historia de la literatura latina y a la presencia de la mitología y la literatura clásicas en la tradición posterior. Se ha destacado, asimismo, como traductora: contamos con su versión de la *Farsalia* de Lucano publicada en 1989 y con su traducción de los *Epigramas* de Marcial (1991); asimismo, gracias a su labor junto al Prof. Andrés Pociña Pérez, existe una versión en español de la *Historia de la literatura romana* de Michael von Albrecht (1997). En 1968 se publicó en Bruguera su traducción de la *Eneida*, que tuvo sucesivas tiradas, hasta 1984 inclusive; existió también una edición de Promociones y Publicaciones Universitarias, en 1988. Recientemente, Estefanía inició la revisión de esta versión y en 2016 publicó una edición del primer libro de *Eneida* en colaboración con Lorenzo Fraga, acompañada de traducción, notas y comentario literario, en la editorial de Zaragoza Libros Pórtico. El objetivo era avanzar con la corrección de esta traducción hasta publicar la *Eneida* completa en España, pero el *fatum* había dispuesto otro diseño.

Musa, mihi causas memora. Aquí en Argentina, en Bahía Blanca, la profesora Gabriela Marrón, docente de la Universidad Nacional del Sur e investigadora de Conicet, planificaba las clases del módulo de literatura latina para la cursada 2023 de la asignatura Cultura Clásica. Necesitaba una buena traducción al español de la *Eneida*, que resultara clara y amena para el alumnado de primer año, que estuviera actualmente en circulación, que se pudiera conseguir a un precio accesible, que contara— por razones pedagógicas — con numeración de versos y, que tuviera, en lo posible, notas que contribuyeran a facilitar la lectura. Y si bien suelen conseguirse en Argentina las versiones de Eugenio de Ochoa y de Javier de Echave Sustaeta, ciertas cuestiones —por ejemplo, el hecho de que en ambos casos se incluyan los versos apócrifos iniciales *ille ego qui quondam*, en vez de comenzar con *arma virumque cano*— la hicieron optar por seguir el consejo de su maestro, Rubén Florio, que durante años había recomendado la traducción de Dulce Estefanía publicada en las décadas de 1960 a 1980. El hecho de que en la Biblioteca “Arturo Marasso” existiera un solo ejemplar de la edición de Promociones y Publicaciones Universitarias, deteriorado y con múltiples notas manuscritas, fue la razón para que Marrón emprendiera una trabajosa búsqueda en los amplios mares de internet, gracias a la cual logró adquirir algunos volúmenes pero que no contenían, ay, numeración de versos, y que seguían siendo de difícil acceso y valor elevado para su circulación entre los estudiantes.

Hoc opus, hic labor est. Las alternativas de los meses siguientes, relatadas

por la propia Marrón en una iluminadora conferencia en el marco de la edición 2023 del ciclo “Junio Clásico” de la Universidad Nacional del Litoral, fueron dignas del protagonista de la épica que las motivaba. Un correo electrónico enviado desde Argentina hacia España posibilitó el contacto con la mismísima profesora Dulce Estefanía, quien reveló que ya había finalizado la revisión completa de su traducción y había firmado un contrato para su publicación en 2019, pero que la editorial española no avanzaba en la etapa de revisión. Lo que en principio fue un contacto entre la editorial en cuestión y la Editorial de la Universidad Nacional del Sur (EdiUNS), gestionado por Marrón, derivó en un pedido de Estefanía a Madrid para rescindir el contrato original y firmar uno nuevo con la casa editorial de Bahía Blanca. En marzo de 2023, la nueva traducción de *Eneida* arribaba, después de un agitado viaje, a las costas argentinas.

El trabajo editorial involucró no sólo a Gabriela Marrón, sino también a los docentes e investigadores Ana Clara Sisul y Juan Manuel Danza. Revisaron la introducción, reorganizaron las notas y las referencias bibliográficas, confeccionaron un glosario, colaboraron en la diagramación, colocaron los números de versos en la traducción mediante la confrontación con la edición latina de Mynors. Como enseña Virgilio, *labor omnia vincit improbus*, y no fue esta la excepción: en julio de 2023 vio la luz esta nueva edición en la colección Clásicos de EdiUNS.

El volumen comienza con una “Introducción” (pp. 9-57) de Estefanía, que, a diferencia de aquella editada en Bruguera, no se extiende acerca de la vida de Virgilio y de sus primeras obras, sino que se dedica específicamente a *Eneida*, presentando líneas generales de interpretación del poema – las relaciones de intertextualidad con los textos épicos previos, la reelaboración virgiliana del mito de Eneas, los conceptos centrales de *fatum* y de *pietas*, el lugar de importancia dado a la historia de Roma, el papel de los dioses, los rasgos principales de los protagonistas – y un breve resumen argumental libro por libro. Esta introducción culmina con una bibliografía de los principales estudios citados. Luego de la nota “Sobre la traducción” (p. 59), en la que se incluyen consideraciones sobre las ediciones utilizadas y las decisiones tomadas respecto del texto y su puntuación, hallamos la traducción de *Eneida* propiamente dicha (pp. 61-469). Finalmente, el “Glosario” (pp. 471-476) incluye una serie de nombres propios de personajes y lugares geográficos que, por aparecer de manera repetida, se han eliminado de las notas a pie de página.

En cuanto a la traducción propiamente dicha, se trata de una versión en prosa en español peninsular. Se encuentran aquí correcciones respecto de la publicada en España, ya que han sido subsanadas algunas erratas¹, en cuyo

¹ A modo de ejemplo, mencionamos aquí algunos casos del primer y del último libro: en 1.79, la traducción del verbo *conciliās*, “me has proporcionado”, ha sido corregida por “me proporcionas”. En 1.152 (*cons-pexere*) se corrigió “ven” por “han visto”, traducción más adecuada para expresar el pretérito perfecto.

relevamiento colaboró también Florio. Asimismo, se han tomado decisiones de traducción diferentes en algunos pasajes, empezando por el proemio, en el que hallamos “canto batallas y al hombre que, huyendo por determinación del hado, vino el primero desde las costas de Troya a las riberas italianas de Lavino”, en lugar de “canto las hazañas y al héroe que, huyendo por imposición del destino, fue el primero en llegar desde las costas de Troya a Italia y a las riberas de Lavinio”. Además de sustituir “héroe” por “hombre”, eligiendo el sentido más primario de *vir*, existe un cambio significativo en la traducción de *Laviniaque... litora*², como Estefanía explicita en la primera nota al pie del texto, indicando que entiende que *primus* se refiere a las costas lavinias y no a Italia en general, puesto que esto implicaría una contradicción con 1.242-242, cuando Venus recuerda que Antenor ha llegado primero a la península. Otro cambio se advierte en 1.92 (*extemplo Aeneae solvuntur frigore membra*), ya que se dejó de lado la versión previa, “de pronto Eneas siente que el frío afloja sus miembros”, optando por “de pronto los miembros de Eneas se aflojan a causa del frío”, que resulta más fiel a la sintaxis latina. Hallamos una nueva modificación en 6.882-883 (*heu, miserande puer, si qua fata aspera rumpas, / tu Marcellus eris*): en la edición de Bruguera, Estefanía había optado por traducir la oración de *si* como una exclamación con sentido desiderativo y entender *tu Marcellus eris* como oración independiente: “¡si de algún modo pudieses romper tu cruel destino! Tú serás Marcelo”. En la presente traducción, en cambio, se ha elegido interpretar la subordinada de *si* como prótasis condicional de la apódosis *tu Marcellus eris*: “si de algún modo pudieses romper tu cruel destino, tú serás Marcelo”. Basten estos ejemplos como muestra del trabajo de revisión realizado.

Las notas al pie han sido elaboradas con gran acierto, ya que son precisas y de extensión adecuada (evitando un problema que suele aquejar a las traducciones de textos clásicos: el de notas eruditas y exhaustivas más extensas que el propio texto). Aportan información mitológica, histórica y geográfica (por ejemplo, la nota 123 aclara que “la diosa armipotente” es Minerva; en la nota 332 se indica que los bébricos eran un pueblo de Asia Menor) e incluso ofrecen interpretaciones sintéticas de algunos pasajes, como la nota 35, en la que se apunta a la mención de Remo y Quirino en el final de la profecía de Júpiter a

En 1.257-258, *parce metu, Cytherea, manent immota tuorum / fata tibi*, se incorpora “para tí” en “se mantienen inmutables para tí los hados de los tuyos”, que no aparecía en la traducción previa. En 12.791, originalmente las palabras *rex omnipotentis Olympi* estaban vertidas a “el rey todopoderoso del Olimpo”, pero en la nueva versión encontramos la traducción más adecuada, “el rey del todopoderoso Olimpo”. Como último ejemplo, señalamos los versos 12.823-825 (*ne vetus indigenas nomen mutare Latinos / neu Troas fieri iubeas Teucrosque vocari / aut vocem mutare viros aut vertere vestem*): en la edición de Bruguera, encontramos “no ordenes que los latinos indígenas cambien su viejo nombre, ni que se hagan troyanos, ni que estos hombres cambien de lengua y muden de vestido”; en esta nueva traducción, se ha subsanado la omisión de la traducción de *Teucrosque vocari* y hallamos “no ordenes que los latinos indígenas cambien su viejo nombre, ni que se hagan troyanos y sean llamados teucros, o que estos hombres cambien de lengua y muden de vestido”.

² Respecto de la variante *Laviniaque... litora* (en vez de *Laviniaque... litora*), Estefanía se pronuncia en su trabajo “Sobre ediciones críticas de Virgilio”, publicado en *Estudios Clásicos* 139 (2011), pp. 63-84.

Venus como una instancia de pacificación que purifica el fratricidio original, o la 379, en la que se postula que el *alius Achilles* de 6.89 puede referirse al propio Eneas, y no sólo a Turno.

Fata viam invenient. En efecto, los hados hallaron su camino, y hoy contamos con una nueva traducción de *Eneida*, punto culminante de una labor de traducción de Estefanía de décadas, editada en Argentina gracias al trabajo infatigable de queridos y dedicados colegas, accesible no sólo para los alumnos de Letras, sino también para cualquier persona que desee conocer el poema mediante una lectura agradable y amena. Así como Eneas, finalmente, llegó al Lacio tras muchas aventuras y esfuerzos, hoy llega a nosotros Virgilio en esta bellísima edición, que celebramos con entusiasmo y gratitud.

María Emilia Cairo

Universidad Nacional de La Plata - Conicet

emiliacairo@conicet.gov.ar

CRÓNICAS

Seminar series “New Work on Roman Religion” Río de Janeiro/Roma (modalidad virtual), 3 de mayo al 21 de junio de 2022

Desde el 3 de mayo al 21 de junio de 2022 se desarrollaron ocho conferencias en el marco de la serie “New Work on Roman Religion”, organizada por Claudia Beltrão (UNIRIO) y Giorgio Ferri (Sapienza Università di Roma) e inmersa en el programa del proyecto de investigación RITMO – The Place-making Function of Ritual Movement in Roman Religion, con el apoyo de MSC. Las conferencias se llevaron a cabo los días martes por la plataforma Zoom, y los encuentros, que fueron multilingües, estaban destinados tanto a profesores e investigadores como a alumnos de grado y postgrado.

La primera conferencia estuvo a cargo del organizador, Giorgio Ferri (Sapienza Università di Roma) y versó sobre “*Diversis exit uterque partibus: The running of the Luperci and Rome’s sacred landscape*”; la segunda, dictada también por la organizadora, Claudia Beltrão (Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro), trató sobre “Cicero, divine images and Epicurus’ εἰδωλα”. El 17 y el 24 de mayo pudimos escuchar a dos profesoras de nuestra casa: María Emilia Cairo (Universidad Nacional de La Plata-CONICET) quien expuso sobre “Religión e identidad romana en la *Eneida* de Virgilio: un análisis de los oráculos y vaticinios” y Guillermina Bogdan (Universidad Nacional de La Plata) quien lo hizo sobre “*Religio* y magia en el libro IV de *Eneida* de Virgilio”. El 31 del mismo mes Paolo Garofalo (Universidade de Lisboa) disertó sobre “As tradições sobre as origens das nonae caprotinae entre Roma e o Lácio”, y el 7 de junio Federico Santangelo (Newcastle University) lo hizo sobre “Sulla and the Death of Metella”. Los dos últimos encuentros fueron el 14 y el 21 de junio, en el primero, Érica Christyane Silva (Universidade Federal do Espírito Santo) expuso sobre “Cidade e proteção divina: o caso de Antioquia de Orontes” y, en el segundo, Jörg Rüpke (Universität Erfurt) lo hizo sobre “Urban Religion”.

Todos los encuentros fueron moderados por los organizadores de manera cordial y enriquecedora dejando espacio para preguntas y discusiones. Agradecemos tanto a Giorgio Ferri como a Claudia Beltrão la invitación y la oportunidad para poder debatir nuestros avances e intereses con investigadores y alumnos de diversas e importantes instituciones internacionales.

Guillermina Bogdan

XXVII Simposio Nacional de Estudios Clásicos y III Congreso Internacional sobre el Mundo Clásico. “Libertad, opresión y confinamiento(s): del mundo antiguo a nuestros días”**La Pampa, 20 a 23 de septiembre de 2022**

El XXVII SNEC se desarrolló en modalidad virtual durante los días 20 a 23 de septiembre de 2022 y estuvo organizado por la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa, en Santa Rosa. Contó con conferencias, paneles, cursos breves, presentaciones de libros y 73 mesas de ponencias y mesas temáticas, en las cuales se encontraron por medio de la plataforma Zoom especialistas de nuestro país y del exterior para intercambiar y divulgar sus investigaciones en el campo de los Estudios Clásicos, de la Antigüedad tardía, del Medioevo, de la tradición, transmisión y recepción de los clásicos.

El Simposio se inauguró con la conferencia de Sofía Torallas Tovar (Universidad de Chicago), “El libro poderoso: lo que sabemos de los manuales de magia y sus escribas”; y durante los cuatro días se desarrollaron las conferencias de Pedro López Barja de Quiroga (Universidad de Santiago de Compostela), “Las leyes augusteas sobre manumisión”; la de Carmen Sánchez Fernández (Universidad Autónoma de Madrid), “La cerámica ática en España y la recepción ibérica”; la de Vicente Cristóbal López (Universidad Complutense de Madrid), “Opresión y violencia en el *Peristephanon* de Prudencio”; y la Conferencia de Clausura a cargo de Emiliano J. Buis (UBA, UNICEN, CONICET), “La afectividad disciplinada: emociones judiciales y ética ciudadana en *Samia* de Menandro”.

Los paneles versaron sobre “Libertad, teleología e igualdad en la filosofía práctica Aristotélica”; “Mujeres en Libertad, Opresión y Confinamiento(s) en la Antigüedad Griega”; “¿En defensa de la libertad? Reflexiones políticas y religiosas en tiempos de crisis”; y “La recepción de la tradición clásica en la Antigüedad tardía: entre paganos, cristianos, mitos y alegorías”.

A lo largo del Simposio se desarrollaron cuatro cursos breves: “El ojo de la cámara, el ojo de la mente: técnicas de narrativa cinematográfica en la poesía homérica”, dictado por Alejandro Abritta (UBA, CONICET); “El ángel y el terremoto. Los episodios de prisión en *Hechos de los apóstoles*”, a cargo de Mariano Spléndido (UNLP, UBA, CONICET); “El epicureísmo, una filosofía para la libertad”, a cargo de Marcela Coria (UNR); y “La configuración de la identidad romana en la *Eneida* de Virgilio. Una lectura del libro 8”, dictado por María Emilia Cairo (UNLP, CONICET).

Los cuatro días de trabajo promovieron un encuentro enriquecedor entre expositores y asistentes, y fue destacable la excelente labor que hicieron los organizadores, a quienes agradecemos ya que a pesar de la distancia el encuentro fue un gran espacio de comunicación y difusión de valiosas investigaciones.

Julia Bisignano

**Curso Internacional del CEL 2022 “Movimiento ritual en la antigua Roma”
Ensenada, 3 y 4 de noviembre de 2022**

Durante los días 3 y 4 de noviembre de 2022 tuvo lugar el Curso Internacional del Centro de Estudios Latinos en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata. La existencia de este evento data de 1997 y desde entonces ha estado a cargo de reconocidos estudiosos de la Antigüedad Clásica de trayectoria internacional. En esta ocasión, alumnos, docentes e investigadores del área tuvimos el honor de contar con la presencia del Dr. Giorgio Ferri (“Sapienza” Università di Roma), quien impartió en español un curso titulado “Movimiento ritual en la antigua Roma”.

El Dr. Giorgio Ferri nació en 1978 en Roma. Obtuvo su Maestría en Historia de las Religiones en la Universidad “La Sapienza” de Roma (Italia) y en 2009 completó su doctorado en Historia Antigua, que desarrolló en forma conjunta en la Universidad “Tor Vergata” de Roma (Italia) y en la Universidad de Erfurt (Alemania). Obtuvo varias becas de renombre, es autor de dos libros y ha publicado numerosos artículos en revistas de alcance internacional.

El curso se estructuró en tres partes. La primera se llamó “¿Qué es el movimiento ritual? Una introducción metodológica”, la segunda “Los ritos saliares y la *transvectio equitum* en el paisaje sagrado de Roma” y la tercera “Corriendo alrededor del Palatino para recordar a Rómulo y Remo: las *Lupercalia*”. Además, tuvo una duración total de seis horas que se dividieron equitativamente en los dos días del evento.

Desde el Centro de Estudios Latinos le agradecemos enormemente al Dr. Giorgio Ferri por su presencia. La claridad y la calidad de su exposición y la amabilidad y disposición de su persona quedarán para siempre en nuestros recuerdos.

Chiara Grimozzi

**Jornadas Internas del Centro de Estudios Latinos
Ensenada, 5 de diciembre de 2022**

El día 5 de diciembre de 2022, se llevaron a cabo en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata las Jornadas Internas del Centro de Estudios Latinos, con el objetivo de presentar los últimos avances de los miembros de ese Centro, tanto en el marco del proyecto grupal de I+D H-853 “Concepción de la naturaleza, sus características y funciones en la literatura latina. De la República al Principado; proyecciones medievales” como de los proyectos individuales realizados durante los estudios de grado,

postgrado y postdoctorado de los docentes y becarios.

Las actividades comenzaron con el acto de apertura a cargo de la Directora del Departamento de Letras, Dra. Margarita Merbilhaá, y del Director del Centro de Estudios Latinos, Dr. Pablo Martínez Astorino, quienes nos brindaron unas palabras de bienvenida muy emotivas, relativas al reencuentro del que íbamos a formar parte a lo largo de la jornada luego de los dos años de pandemia y virtualidad.

La primera sesión de lecturas, bajo la coordinación del Dr. Martínez Astorino, contó con los trabajos “Proyecto de edición de *Anfitrión*, de Plauto” de la Prof. María Eugenia Mollo Brisco, “Racionalización, *utilitas* y *natura* en el libro I de *De Re rustica* de Varrón” de la Dra. Guillermina Bogdan, “La *deformitas* del adversario como recurso retórico: observaciones sobre la invectiva ciceroniana en los discursos *post reditum*” de la Dra. María Emilia Cairo y “Ruedas y círculos en la obra de Dante” del Dr. Marcos Ruvituso.

En la segunda sesión, coordinada por el Dr. Martín Vizzotti, se presentaron las siguientes ponencias: “El episodio de Faetón como antiapoteosis: apoteosis, estructura y cosmos en las *Metamorfosis* de Ovidio” del Dr. Pablo Martínez Astorino, “La edad de oro en Virgilio y Ovidio: observaciones generales” de la Lic. Chiara Grimozzi, “Divinidades en *Geórgicas* I, 1-42: selección mítica del Proemio” de la Lic. Julia Bisignano y “*Fons stuporis*: imágenes de María como *optima creatura* en la literatura medieval latina” del Dr. Santiago Disalvo.

La tercera sesión de lecturas, coordinada por la Lic. Julia Bisignano, contó con las presentaciones “Un recurso jurídico de apelación” de la Prof. María Delia Buisel, “Horacio y el poder romano: el tópico de los ‘buenos hermanos’ en la *Oda* 1,12.25-32” del Lic. Mariano Zarza, “*Sub divo morieris*: variante, conjetura o error en la *Oda* II, 3 de Horacio” del Lic. Emilio Rollié y “*Libido* y *luxuria* en la tragedia de Séneca” del Dr. Martín Vizzotti.

Las jornadas se cerraron con la conferencia “Catulo 67: el humor en los *Carmina maiora*” de la Dra. Lía Galán, quien se jubiló en el año 2020, pero continúa participando en diversas actividades organizadas por la Cátedra de Latín como jornadas, congresos y seminarios.

Por último, destacamos la gran concurrencia de alumnos y alumnas de los primeros niveles de Latín, lo cual demuestra el interés que sigue generando en la actualidad el estudio de la Antigüedad clásica, de la Edad Media y del Renacimiento.

Mariano Zarza

PUBLICACIONES RECIBIDAS

(en canje, por donación o compra por subsidio (PI+D- H 998))

- * Estefanía, D. (trad.), *Eneida. Virgilio. Nueva traducción corregida y aumentada*, Bahía Blanca, EdiUNS, 2023.
- * Cairo, María Emilia, *Dioses y hombres en la Eneida de Virgilio. Un estudio del discurso profético*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2021.
- * Herrero de Jáuregui, M., *Catábasis: el viaje infernal en la Antigüedad*, Madrid, Alianza Editorial, 2023.
- * Rollié, E. (trad.), *Horacio Odas / Carmina. Traducción y notas* (con prólogo de P. Martínez Astorino), La Plata, Centro de Estudios Latinos, UNLP, 2023.
- * *The Cambridge Classical Journal* Vol. 68 (2022).
- * *The Journal of Roman Studies* Vol. 112 (2022).

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., 1989,26.

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, 117-119.

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 27 - 2022

AUSTER 26 - 2021

Solicitante:.....

Dirección:

Fax:..... Correo Electrónico:

Precio del ejemplar: \$ 3000.- en R. Argentina ≈ U\$S 15.- en el exterior

Envíos a: Pablo Martínez Astorino. Revista AUSTER (CEL-IdIHCS). Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Calle 51 e/ 124 y 125 (Edificio C, 3º piso, oficina 306). 1925, Ensenada. R. Argentina. Dirección electrónica: auster@fahce.unlp.edu.ar

adspirans rursus vocat Auster in altum

