



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

A

El Heroe y el mundo de los muertos

Autor:

Castello, Mabel

Revista:

Anales de Historia Antigua y Medieval

1982, 23, pag. 326 - 344



Artículo



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

EL HÉROE Y EL MUNDO DE LOS MUERTOS

(Odisea XI - Eneida VI)

p o r

Mabel Castello

Universidad de Buenos Aires - CONICET

Cualquier confrontación entre el Canto XI de la Odisea y el VI de La Eneida mostrará claramente las diferencias con que en ambas epopeyas se enfoca el mundo del más allá. Las fuentes y las influencias que pueden señalarse en la visión del poeta latino han sido amplia y exhaustivamente estudiadas, discutidas y analizadas. No es nuestro propósito entrar en un análisis de ese tipo -que por otra parte escapa a nuestras posibilidades- ante la evidencia de que ellas surgen de la compleja amalgama de influencias griegas posthoméricas y latinas de carácter religioso, filosófico, literario y popular que Virgilio incorpora a su visión del mundo de los muertos (1). Nuestro interés es relacionar ambos enfoques del más allá -el de Homero y el de Virgilio- con las dos diferentes concepciones del héroe expuestas por Robert Schilling en su artículo La Déification a Rome. Tradition latine et interférence grecque (2).

Nos interesó la opinión que este autor desarrolla acerca del carácter del héroe griego frente al concepto romano de la deificación. De modo que intentaremos enfocar la confrontación entre Odisea XI y Eneida VI

desde esa diferente concepción sostenida por Schilling. Dice el autor que el concepto del héroe griego semidiós, del personaje "heroizado", no se da en Roma, donde en cambio ese personaje es divinizado y asimilado a un dios. Así por ejemplo "Latinus-Iuppiter Latiaris", "Romulus-Quirinus", "Eneas-Iuppiter Indiges" o "Eneas Indiges". Lo que en Grecia es un *ἥρωας* o semidiós, en Roma es un ser divinizado que incluso asciende hasta el Olimpo (3). Claro está —señala Schilling— que Roma terminará asimilando la influencia griega del culto heroico alrededor de una tumba con la ascensión romana y ejemplo de ello es la deificación de Eneas y al mismo tiempo su culto en el "heroon" de Lavinium. Importa destacar el vínculo con lo terrestre que se mantiene para el personaje "heroizado" griego a través de su tumba y lugar de culto, frente a la migración celeste del héroe divinizado latino. El aspecto de la vinculación terrestre y humana del héroe griego se intensifica aún más en Homero, donde el héroe si bien puede ser de origen divino, es fundamentalmente el mortal que por sus hazañas y cualidades sobresalientes sobrepasa la medida humana común. En Ilíada "héroe" es usado para los guerreros, en Odisea, para los "nobles" y tiene el valor de un adjetivo (4). El mismo Schilling señala que *ἥρωας* en Grecia como equivalente a semidiós está atestiguado a partir de Hesíodo. Homero no usa para designar a viejos héroes como Teseo y Pirítoos, hijos de dioses, este vocablo, sino los llama *πρωτέρως ἀνέρας*

θεῶν ἐρικυδέα τέκνα (631) y en el verso anterior usa *ἀνδρῶν ἡρώων, οἱ δὲ τὸ πρόθεν ἔλοντο* (629), con valor de adjetivo para señalar la idea de una nobleza superior que se confunde con la idea de un hombre antiguo. En la nota 2, pág. 140 del artículo "héros" de Daremberg et Saglio leemos: "Nulle part chez Homère, héros par lui-même ne signifie de mi-dieu et là où le poète parle d'un culte héroïque (v. entre autres Il II, 547, pour les honneurs rendus a Erechthée) il n'emploie jamais le mot héros. Wassner, De heroum apud Graecos cultu, p. 24, constate que le culte des héros chez Homère n'existe pas".

El caso de Heracles no se ajustaría al concepto señalado por Schilling ya que es uno de los más antiguos héroes que siendo mortal llegó al rango de los dioses (5). Pero debemos señalar que las posibilidades de determinar cuándo, cómo y dónde un héroe se convierte o no en dios dependen de variados factores cuya significación ha quedado perdida en la lejanía de los tiempos. Además añadamos que este caso no impide que en general el enfoque desarrollado por Schilling tenga validez. Según leemos en la enciclopedia de Hastings (6) podría verse en el culto heroico la supervivencia de un sistema religioso anterior al de los grandes cultos. Y el conflicto entre ambos sistemas —el primitivo y el nuevo— se manifestaría en que un mismo personaje mitológico aparece a veces como héroe y otras como dios. El mismo autor (7) a propósito del culto de Heracles dice que es de grado inferior, por ejemplo, al culto a Atenea o a Zeus, porque aún cuando el culto del héroe llegue a su forma más alta la devoción es menor que la que se tiene para los grandes dioses. Heródoto señala que los griegos le habían levantado dos tipos de santuario, uno donde lo veneraban como un dios, otro donde se le dedicaban los honores propios del héroe (8).

Del concepto destacado por Schilling del héroe que no llega a dios, nos interesa rescatar en especial su vinculación con lo terrestre, que se da a través de su tumba. Cuando surge el culto heroico los monumentos de ese culto son las tumbas, reales o supuestas de los personajes legendarios. En Homero no hay indicios claros del culto del héroe, es decir, que ni siquiera parece darse ese proceso de "heroización" del que habla Schilling siendo la condición heroica en Odisea aún más ligada a lo humano que en el enfoque de este autor. Vale decir que si su enfoque del héroe griego no coincide exactamente con el de Homero, éste destaca aún más el carácter humano y terrestre del personaje griego y por lo tanto estamos aún más lejos del divinizado héroe romano. Pero modifiquemos o no (siguiendo el uso en Homero) el criterio de Schilling, la diferencia con el héroe romano

se mantiene o se acentúa; ya tomemos un concepto u otro lo que se da en ambos enfoques es su vínculo con lo terrestre, con su condición humana o semi divina, pero no divina.

Nuestro intento, entonces, es relacionar el carácter humano y terrestre del héroe griego y el contacto de Odiseo con el mundo de los muertos; el carácter divino que alcanza el héroe romano y el contacto de Eneas con el mundo de los muertos.

Veamos la Odisea y ese mundo del más allá.

Bérard (9) distingue claramente dos partes en el Canto XI de Odisea, una que para él es el pasaje primitivo y la otra integrada por interpolaciones posteriores. Lo que nos importa de esta opinión no es el problema de los versos interpolados y las razones de las mismas, sino su relación con la forma en que se produce el contacto de Odiseo con el mundo de los muertos. Para Bérard la primera parte corresponde a la "Evocación" primitiva, con la consulta a Tiresias y la conversación con Anticlea: (*Nekvomavreia* que él traduce "L'Evocation des Morts": cf. Introduction a l'Odyssée, t. III, p. 257). Episodio que maneja la fórmula *ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχῇ* (10) y donde es claro que esas almas suben, ascienden, para llegar sobre la tierra donde Odiseo —en los confines del mundo de los vivos, en el país de los Cimerios, donde se pone el sol—, convoca a las almas de los muertos con la negra sangre de las víctimas, tal como se lo indicara Circe. La otra parte, que para Bérard es un descenso (*Nekvía* "La visite aux Morts") estaría integrada por dos catálogos interpolados: el de las Mujeres y el de los Condenados, cuya fórmula de presentación es *εἶδον, ἶδον* (11). Para ver a estos personajes Odiseo ha debido bajar al Hades, dice Bérard. Otro pasaje que también considera interpolado es el encuentro de Odiseo con sus compañeros, Aquiles, Patroclo, Antífloco, Ajax. Del encuentro con Aquiles señala ciertas contradicciones (12): no se cumple el rito de beber la sangre; usa la misma fórmula que se usa en la Evocación primitiva *ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχῇ* , pero para Bérard Aquiles no

ha ascendido en verdad ya que él le pregunta a Odiseo cómo se ha atrevido a bajar al Hades (κατελθέμεν Ἅιδος) (13) usando un verbo diferente al κατάγω que aparece en el verso 164, cuando Odiseo le dice a su madre "la necesidad me κατήγαγεν " (14). Para Bérard tiene este último verbo siempre en el Poema el significado de abordar, de desembarcar a las puertas del Hades (15). Es decir el uso de κατέρχομαι con Aquiles señalaría un descenso por parte de Odiseo al mundo subterráneo, el uso de κατάγω con Anticlea, señalaría que sólo ha llegado a las puertas, es decir, que está sobre la tierra. Además -agrega Bérard- cuando Aquiles se retira no se dice que baje mevamente al Hades, como con Tiresias (16), sino que se indica que se va hacia la pradera de asfódelos. Agrega Bérard que también el episodio de Ajax ocurre en el Hades. A estos personajes le sigue el Catálogo de los Condenados que no puede ocurrir sino en el mundo subterráneo -concluye Bérard. Es decir, que la "Evocación" primitiva para Bérard consistiría en la consulta a Tiresias y en la conversación con su madre, y cuando ésta entra al Hades, Odiseo, asustado por las sombras, regresaría a las naves, escena que se yuxtaponen en el actual estado del canto con la salida de Heracles.

Hemos querido recordar la opinión de Bérard, ya que nos ha permitido una clara y ordenada visión de la estructura del canto. Coincidimos con él en que por supuesto son indiscutibles las dos partes del Canto; también pareciera innegable el carácter de interpolaciones tardías de los Catálogos y de los otros versos que para Bérard aluden a un descenso de Odiseo a los infiernos, una visita, un viaje al mundo de los muertos (17); sin embargo, acerca de ellos -aún siendo interpolaciones- pensamos que son discutibles algunos de los argumentos que sostiene para hablar de un descenso.

Veamos algunas de estas objeciones:

1.- No creemos que sea indiscutible traducir νεκυία por "Descenso o Visita al mundo de los muertos" en lugar de Evocación de los muertos. (Cf. Bailly. Dictionnaire Grec-Français. 11e. ed.)

2.- El episodio de Aquiles con sus claras contradicciones le sirve a Bérard para insistir en la interpolación del pasaje. A nosotros nos importa ver si podemos al menos poner en duda el descenso de Odiseo y sugerir que todos los episodios, incluidas las visiones, ocurren sobre la tierra. Por ejemplo, el verbo *κατέρχομαι* indica, estamos de acuerdo, "descender." Pero no estamos de acuerdo en cambio, en que el *κατάγω* del verso 164 no pueda también ser considerado con el sentido -que tiene-"de conducir hacia abajo"(18). Si estando sobre la tierra cuando habla con Anticlea, Odiseo dice "la necesidad me hizo descender hacia el Hades", y sin embargo no dudamos de que están sobre la tierra -aunque *ὐπὸ ζόφον ἠερόεντα* (19) -no vemos por qué no se puede entender con el mismo sentido- también figurado como en las palabras de Odiseo del verso 164 el *καταθήμεν* de Aquiles y considerar que están también sobre la tierra. Además hay otros aspectos del episodio de Aquiles. Veamos que Aquiles aparece a continuación de Agamenón, figura que se presenta con la misma fórmula *ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχῇ* (igual que Tiresias y Anticlea) por lo cual no hay que suponer que no ocurra sobre la tierra. Cuando "suben"(20) Aquiles, Patroclo, Antíloco y Ajax, la misma fórmula, sólo que Aquiles no bebe y su pregunta hace suponer que están en el Hades. Pero nada ha permitido el cambio de lugar entre el diálogo con Agamenón -aparentemente sobre tierra- y la llegada de Aquiles. Además esta pradera de asfódelos hacia la cual se dirige Aquiles no asegura que estén bajo tierra. En la Enciclopedia Treccani (artículo "Asfodelo") leemos que debido al color pálido de su flor esta planta se asoció, en la imaginación de los griegos, con el reino de los muertos: y al referirse a los versos de Homero donde se habla de esta pradera (Od. XI, 537, 573) se dice que ese prado de asfódelos es el camino por el que marchan las sombras al dirigirse hacia el Hades. Pero lo que parece corroborar que no es nada seguro que en Odisea esta pradera esté realmente bajo tierra son los versos 11 al 14 del Canto XXIV.

24, 11 πὰρ δ' ἴσαν Ὀκεανοῖο βόας καὶ Λευκάδα πέτρην
 ἠδὲ παρ' Ἡελίου πύλας καὶ δῆμον Ὀνειρώων
 ἦσαν, αἶψα δ' ἴκοντο κατ' Ἀσφοδελὸν Λεμιῶνα,
 ἐνθά τε ναίουσι ψυχαί, εἶδωλα καμόντων.

Estos versos de la considerada segunda *Nékua* no permiten asegurar que esa pradera donde están las almas esté en verdad bajo tierra; sólo se dice que es el punto al cual se llega luego de pasar por diversos lugares, pero sin precisar dónde está. Por lo tanto el camino que lleva Aquiles tampoco asegura que se encuentren en el mundo subterráneo.

3.- Viene luego Ajax cuya alma también ha subido junto con los otros, y si no bebe la sangre es porque no quiere hablar con Odiseo y cuando se va lo hace dirigiéndose hacia el Erebo:

11, 563... ...ὁ δὲ μ' οὐδὲν ἀμειβετο, βῆ δὲ μετ' ἄλλας
 564 ψυχὰς εἰς Ἐρεβος νεκρῶν κατατεθηώτων.

que no asegura necesariamente que estén ya en el Hades. Acerca de Erebo hemos encontrado dos versiones. En The Classical Dictionary, leemos: "The name signifies darkness, and is therefore applied also to the dark and the gloomy space under the earth, through which the shades pass into the Hades". En Treccani, se dice que en general representa la oscura profundidad de la tierra donde moran los muertos. En el diccionario de Daremberg et Saglio se lo da como sinónimo de oscuridad y se lo vincula con la raíz hebrea "ereb" (21). Vamos a detenernos en esta última vinculación etimológica pues de ella surge la otra posible significación que designaría esa región de tenebrosa oscuridad, lugar donde se pone el sol: el lejano Oeste. Los datos que señalamos a continuación nos han sido facilitados por el Profesor Aldo Mariño por los que le estamos muy reconocidos, ya que su aporte nos ha per

mitido ratificar la ambigüedad también con respecto a este lugar.

"gh'éreb": tiene el sentido de "ocaso", "crepúsculo", "occidente", "oeste" (y se lo suele considerar como probable raíz de "Erebo" y de "Europa"). En hebreo "gh'éreb": "va iehí gh'éreb va iehí bóquer, ium"... (y fue "tarde" y mañana, día...) en el Génesis. También significa "vigilia", "vispera", es decir la primera parte del día: la tarde (ordenado el día con un criterio oriental: "tarde", noche, mañana). En árabe "gh'arb" significa "oeste":

"al garve" "el país del oeste"; "magh'reb" "el país occidental".

(22). De modo que este lugar bien podría designar en nuestro verso ese oscuro lugar sobre la tierra por donde se marcha hacia el Hades; y Ajax estaría entonces, sobre la tierra. En los siguientes versos de la Odisea donde se menciona el Erebo notamos que el sentido no es muy preciso:

11, 37. ψυχαὶ ὑπὲρ Ἐρέβου νεκῶν καταθνηώτων

12, 80. μέσσω δ' ἐν Σκοπέλω ἐστὶ σπέος ἡεροιδέας.

12, 81. πρὸς ζόφον εἰς Ἐρεβος τετραμμένον, ἧ περ ἂν ὧμίεις

Por otra parte, si nos detenemos en los versos siguientes (23) al que indica la salida de Ajax, el primero de ellos comienza con el adverbio

(allí) que alude al lugar a donde se acaba de dirigir Ajax, no donde está Odiseo. Y desde donde él está —que no es hacia donde Ajax marcha— su corazón desea ver a las sombras de otros muertos. Y luego comienza el Catálogo de los Condenados, sin que nada en estos tres versos indique que Odiseo se ha movido del lugar. En realidad nada indica que Odiseo haya realmente bajado, desde la conversación con Agamenón y nada tampoco después del episodio con Heracles sugiere que haya vuelto a subir. Por el contrario, Heracles, que cierra el Catálogo de los Condenados y se yuxtapone al episodio primitivo de la conversación con Anticlea, se va caminando y entra en la morada de Hades (24). Si bien no hay idea de descenso en el movimiento de Heracles, dice adentro (εἶσω) lo que sugiere que Heracles está afuera.

Además es el mismo verso que indica el regreso de Tiresias al Hades desde la superficie de la tierra (cf. v 150). De modo que coincidimos con Bérard en que Odiseo evoca en la primera parte a los muertos estando sobre tierra; los muertos son los que suben desde el mundo subterráneo hasta la fosa con sangre; pero -y en esto disentimos- nada asegura que el héroe descienda realmente al Hades. "In Odyssey, XI, the so called "Nékuia"... we have a description of an under world... This under world is no longer a local grave, but a vast remote kingdom of the dead, separated from the living world by the stream of Okeanos, but in confused fashion accessible by a trench dug in the earth"(25). También en Daremberg et Saglio hallamos esta opinión: "On doit donc conclure que les deux idées d'au delà et d'en bas se sont combinées; tout en descendant sous terre, les âmes doivent franchir un fleuve: fleuve qui dans l'Odyssée est l'Océan et qui sera plus tard l'Achéron. Ulysse n'a pénétré que jusqu'à l'entrée de la région des morts; mais cette région elle-même, dans le XIe. chant comme dans le reste des poèmes homériques, est une région souterraine. Nous n'avons dans la "Nékyia" qu'un aperçu sur cet empire des morts où Ulysse ne pénètre pas" (26).

Hemos querido citar estas dos opiniones en apoyo de lo que venimos diciendo: recibimos la impresión de un Odiseo estático frente al foso por donde corre la negra sangre, dialogando con las sombras que se le acercan y también desde allí recibiendo las "visiones" del más allá; los Catálogos de las Mujeres y de los Condenados -personajes con quienes Odiseo no dialoga- serían visiones de seres legendarios de quienes él narra sus historias y sus condenas. Pero aún cuando esas "visiones" y los diálogos con sus compañeros se desarrollaran en verdad en el Hades y pudiéramos hablar de una Visita o de un Descenso al mundo de los muertos, Odiseo seguiría inmóvil y su descenso -si lo hubiera- sería súbito o sólo sugerido (o errada consecuencia de las interpolaciones). De modo que si estos razonamientos no fueran acertados y aceptáramos la opinión de Bérard de un descenso y una permanencia de Odiseo

en el mundo de los muertos , tendríamos igualmente que insistir en que no hay un descenso expresamente narrado, ni evidencias de un viaje ni de movimiento alguno por parte de Odiseo, que sigue inmóvil al lado de la fosa. Esto nos permite pensar que ese mundo de los muertos en Homero no necesariamente esté bajo tierra, sino en ese lejano oeste en los confines del mundo de los vivos. Al respecto Bailey (27) señala que en la "Nékuia" de Homero el lugar a donde pasa el alma del muerto es a un distante país, que no está ubicado debajo de tierra y donde las almas son sombras que llevan una existencia parecida a la vida pero menos real. No está dentro de nuestros propósitos considerar la cuestión del mundo de los muertos en Homero, en especial teniendo en cuenta que gran parte de toda la confusión acerca de este punto se debe a las interpolaciones posteriores. Pero señalaremos que ya sea ese mundo de los muertos el lejano país al que Odiseo llega para convocar a Tiresias y donde las almas "suben" hasta él desde esa tenebrosa oscuridad o ya sea ese mundo un lugar subterráneo desde donde ascienden las almas evocadas por Odiseo, en ambos casos para nosotros Odiseo permanecería inmóvil sobre la tierra y los episodios de las Mujeres, los Condenados, los entendríamos como visiones que se presentarían ante un Odiseo quieto.

El contacto de Eneas con el mundo de los muertos constituye en cambio, sí un verdadero descenso a los infiernos y un real viaje. Sin entrar en las influencias religiosas-filosóficas y en las fuentes que inspiraron a Virgilio (28), insistiremos en ciertos aspectos de esta "bajada" que pensamos tienen relación con el concepto romano del héroe señalado por Schilling. Si confrontamos con la "Nékyia" homérica lo primero que surge es el indudable descenso de Eneas al mundo subterráneo a través del cual avanza guiado por la Sibila. También él, como Odiseo con Tiresias, desea hablar con el alma de su padre muerto, pero en este caso Eneas va en su busca. El mundo de los muertos virgiliano es el resultado de diversas influencias conectadas con el destino del alma después de la muerte. De ahí que la visión

que Virgilio ofrece del más allá tenga como base la idea del premio y del castigo y como consecuencia la idea del juicio, la del lugar de eterna bienaventuranza, la teoría de la metempsicosis, la de la fusión del alma en el "ánima mundi." Es decir que su mundo de los muertos es un lugar de purificación espiritual que promete un ascenso hasta la bienaventuranza eterna, todo lo cual constituye otra gran diferencia con la Odisea. El viaje a través de las diferentes regiones del más allá es en sí mismo un perfeccionamiento espiritual y para Eneas llega a ser una iniciación en los misterios de la vida y de la muerte. Nada de esta compleja visión nos ofrece la Odisea, en donde todo parece "mostrarse" a un Odiseo inmóvil. Eneas baja, y su descenso es narrado, atraviesa los lugares infernales y seguimos paso a paso al héroe en su recorrido. Pero lo que destacaremos en forma especial para nuestro propósito, es que Eneas avanza desde una zona de sombras, de oscuridad, de horror, de dolor, de lamentos, hasta el Elíseo donde aquellas visiones contrastan con imágenes de luz, de sol, de aire, de felicidad y con esa región de bienaventuranza en la que finalmente Eneas halla a su padre. Ese avanzar desde la oscuridad a la luz, desde las sombras al sol, desde el dolor a la felicidad, desde lo terrenal a lo espiritual sugiere una purificación e iniciación del héroe que se concreta en las revelaciones de Anquises. Si confrontamos con las revelaciones de Tiresias a Odiseo, las diferencias aumentan, Tiresias, a pesar de ser un adivino de fama, se circunscribe a aconsejar al héroe acerca de su regreso y le adelanta su futuro personal como mortal, en su casa, con su familia, y su muerte cuando llegue a la vejez. Las palabras de Anquises a su hijo son, en cambio, una verdadera revelación sobre los misterios del mundo y del destino del alma, además de su vaticinio sobre las glorias y grandezas de Roma que él va a fundar y de su propia descendencia.

Con el discurso de Anquises ha culminado la iniciación de Eneas, dice el profesor Aldao (29): "Es ya el héroe un iniciado superior, algo así

como un "Epopta."

Y más que nunca se impone aquí el recuerdo de Eleusis.

El destino del alma, sus reencarnaciones terrestres, su apoteosis final ...[lo que] revelaban al iniciado las palabras del Hierofante, lo revela igualmente a Eneas el discurso de Anquises...

Y esa apoteosis final del alma ¿qué es sino lo que constituía el verdadero objeto de los Misterios, lo que, en el concepto de los antiguos, les brindaba ya en esta vida la iniciación? Recordemos a propósito las palabras de Olimpiodoro: "El objeto de las "teletai" es hacer remontar a las almas hacia ese fin de donde bajaron en el principio, después que Dionisio las había establecido y sentado en el trono de su propio padre, es decir, en la vida completa, etérea. El iniciado vive, pues, necesariamente con los dioses..."

Y así como el "Epopta," posee ya Eneas el *πλήρωμα* es decir, la plenitud de la ciencia y la perfección, el conocimiento del misterio del mundo y de la esencia divina, lo que lo habilita para la trascendental misión que lo espera en el mundo de los vivos".

Hemos citado este pasaje del trabajo del profesor Aldao porque reafirma el carácter preparatorio que tiene el contacto de Eneas con el mundo de los muertos para su divinización posterior. En este artículo el profesor al analizar las diversas influencias y fuentes de Virgilio hace referencia al paralelismo de este viaje con los Misterios de Eleusis. A nosotros nos importan más para nuestro propósito, las relaciones que podamos hallar entre este viaje y el concepto del héroe. En este sentido vemos que el viaje de Eneas realiza las tres etapas comunes a la aventura mitológica del héroe (30): 1) separación del mundo, 2) iniciación o penetración en una fuente de poder, 3) retorno, enriquecido, transfigurado. La primera etapa supone un primer mitema "el llamado a la aventura" y que puede ser provocado des

de afuera o puede surgir —como en el caso de Eneas— como una necesidad interior. Si el héroe no rechaza "la llamada a la aventura" es común que disponga para su viaje de un guía, un maestro en esa iniciación, tal como ocurre con Eneas. Un segundo mitema es el "cruce del umbral", el límite entre el mundo conocido y lo desconocido, la oscuridad, el peligro; en nuestro viaje ese cruce parece estar dado por el instante en que Eneas siguiendo a la Sibila entra en la caverna (En. VI, 262). Ese paso indica el abandono de una forma de vida y a veces —como en nuestro caso— presenta la variante del guardián del umbral que el héroe debe sortear. La segunda etapa es la iniciática propiamente dicha en la cual el héroe se enfrentará a sucesivas pruebas que pueden tener muchas variantes (es la etapa más rica y coincide con la de purificación de todo proceso ascético-místico). En nuestro héroe se da dentro de esta etapa el mitema "del viaje" (31), que supone una búsqueda y perfeccionamiento; el mitema del "renacimiento a una nueva vida": el "laberinto", constituido por los obstáculos que el héroe encuentra en su camino y que son grados de avance; el mitema de "la última gracia", que se concreta con la revelación de Anquises; el héroe ha alcanzado la sabiduría al conocer los secretos sagrados y la madurez espiritual. La tercera etapa es el retorno a la vida futura, pero transfigurado (32) para cumplir —o no— su misión; en Eneas se cumple el sentido misional de su aventura y por último se cumplirá también para él otro aspecto más de esta aventura mitológica: su apoteosis. El viaje de Eneas por el mundo del más allá prepara y prefigura su posterior migración celeste e identificación con la divinidad (33).

Hemos querido identificar la *κατάβασις* de Eneas —con su viaje desde la humana ignorancia hasta la sabiduría del héroe culminando con su ascensión al cielo y asimilación divina— con el concepto de héroe romano expuesto por Schilling. Del mismo modo intentamos identificar la relación entre Odiseo y el más allá con el concepto de héroe griego expuesto por

el mismo autor. Si bien Odiseo vive también su aventura mitológica desde Troya hasta Itaca y en ella podríamos distinguir las tres etapas con sus variados mitemas a través de todas las aventuras pasadas, no hay en su contacto con el mundo de los muertos el proceso o viaje iniciático y purificador de Eneas. Su condición de hombre, de varón fuerte, valiente, esforzado, noble, es lo que domina y su perfeccionamiento a lo largo de su aventura total es a nivel de sus condiciones personales. Ese contacto con el mundo de los muertos no ha modificado su condición de "héroe homérico" que terminará sus días como un mortal.

En cada uno de los dos poemas hemos querido señalar la relación que hemos visto entre el concepto de héroe y la experiencia de ese héroe con el más allá. Odiseo desde las regiones tenebrosas en los confines del mundo de los vivos, sobre tierra; Eneas acompañando con su viaje a través de ese mundo subterráneo el proceso de elevación espiritual hasta su deificación final (34).

(Odisea XI - Eneida VI)

NOTAS

- (1) Ver Aldao, F. Significado espiritual del VIº Libro de la Eneida. (En: Anales del Instituto de Literaturas Clásicas. Bs.As. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1946, pp. 121-281).
- Solmsen, F. The world of the dead in book 6 of the Aeneid. (En: Classical Philology, v. LXVII, Nº 1, Jan. 1972, pp. 31-41).
- Boulanger, A. L'orphisme a Rome. (En: Revue des Etudes Latines 15º ann., 1937).
- Bailey, C., Religion in Virgil. Oxford, Clarendon Press, 1935. Chap. X, pp. 241-330).
- (2) Schilling, R. La déification à Rome. Tradition latine et interférence grecque. (En: Revue des Etudes Latines, ann. 58, t. LVIII, 1981. pp. 137-152).
- Sommaire.- En Grèce existe le demi-dieu ou héros, sorte d'intermédiaire entre l'homme et la divinité. Rome ne connaît que les registres de l'humain et du divin: aussi a-t-elle "divinisé", au sens propre du terme, les hommes que la Grèce aurait "héroïsés". Toutefois, avec le temps, la tradition latine va subir de plus l'interférence grecque dans ce domaine.
- (3) "Ego poscor Olympo", dice Eneas a sus compañeros, en VIII, 533.
- (4) Su significación sería equivalente a "capaz", "fuerte", "noble", "venerable", según nos informa Hesychius s. v. ἥρωος· δυνατός, ισχυρός, γενναίος, σεμνός cf. Daremberg et Saglio. Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines. Paris, Hachette, (s.f.) art. héros, n. 3, p. 139; Harrison, J.E. Prolegomena to the Study of Greek Religion. Cambridge, University Press, 1922. Chap.VII, p. 333.
- (5) En la Odisea aparece desdoblado: lo que Odiseo ve es la sombra de Heracles, pues él está entre los dioses, dice Homero. Agreguemos que no lo llama "héroe" y que es un pasaje considerado interpolado por lo que es posible que la leyenda de su admisión en el Olimpo fuera ignorada por el poeta y cuando ésta se popularizó se incorporó desdoblado al personaje.
- (6) Hastings, J. Encyclopaedia of Religion and Ethics. New York, Charles Scribner's sons. 1928. art. "Heros and Hero-gods" (Greek and Roman) pp. 652-656.
- (7) Hastings, op. cit., art. "Ancestor-worship", p. 437.

- (8) Daremberg et Saglio, op. cit. art. "Héros", p. 142.
- (9) Bérard, V. Introduction a L'Odyssée. Paris, Les Belles Lettres, 1925. 3 vol. L'Odyssée, l'épique Homérique. Paris, Les Belles Lettres, 1924. t. II. Notas al Canto XI.
- (10) Πρώτη δὲ ψυχὴ Ἑλπίνορος ἦλθεν ἑταίρου. 51
 Ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχῇ μητρὸς κατατεθνηυίας. 84
 Ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχῇ Θηβαίου Τειρεσίαιου, 90
- (11) Ἐνθ' ἦτοί πρῶτην Τυρῶ Ἰδὸν εὐπατέρειαν, 235
 Καὶ Χλωρῶν εἶδον περικαλλέα, τὴν ποτε Νηλεΐς 281
 Τὴν δὲ μετ' Ἴφιμέδειαν, Ἄλωτος παράκοιτον, 305
 εἶδον, 306
 Ἐνθ' ἦτοί Μίνωα Ἰδὸν, Διὸς ἀγλαὸν υἱόν, 568
 Καὶ Τιτυὸν εἶδον, Γαίης ἐρκυδέος υἱόν, 576
 Καὶ μὴν Τάνταλον εἰσείδον χαλέπ' ἀλγέ' ἔχοντα 582
 Τὸν δὲ μετ' εἰσενόησα βίην Ἑρακλειέην, 601
- (12) Bérard. Introduction a L'Odyssée. t. III, p. 265 y sigs.
- (13) Πῶς ἔτλης Ἄιδος δὲ κατελθέμεν, ἐνθά τε νεκροὶ 475
 ἀφραδέες ναίουσι, βροτῶν εἰδῶλα καμόντων; 476
- (14) Μῆτηρ ἐμή, χρεῖώ με κατήγαγεν εἰς Ἄϊδαο 164
- (15) Bérard. op. cit., t. III. p. 264.
- (16) Ὡς φαιμένη ψυχὴ μὲν ἔβη δόμον Ἄιδος εἰσω / Τειρεσίαο 150
- (17) Bérard. L'Odyssée. nota al v. 467 del Canto XI.
- (18) κατάγω conducir de arriba hacia abajo. Hacer descender. Cf. Bailly, M. A. Dictionnaire Grec-Français. Paris, Hachette, 1933. 11e. ed.: ψυχὴ εἰς Ἄϊδαο, Od. II, 164; cf. Pd. O.9, 52, faire descendre les âmes chez Hadés.
- (19) Τέκνον ἐμόν, πῶς ἦλθες ὑπὸ ζόφον ἠέρδεντα 155
 ζωὸς ἐών; χαλεπὸν δὲ τὰδε ζωοῖσιν ὀρᾶσθαι. 156
- (20) ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχῇ Ἀγαμέμνονος, Ἀτρεΐδω 387
 ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχῇ Πηληϊάδεο Ἀχιλλῆος 467
 καὶ Πατροκλῆος καὶ ἑμύμονος Ἀντιλόχου 468
 Αἰαντός θ'. 469

- (21) Cf. Enciclopedia Italiana Treccani, ed. 1949. art. "Erebo", Daremberg et Saglio. art. "Inferi", p. 494.
Smith, William. A. Classical Dictionary of Greek and Roman Biography, Mythology and Geography. London, John Murray, 1925. 23rd. ed.
- (22) Recordemos que entre los egipcios el Occidente se lo vinculaba con el mundo de los muertos.
- (23) Ἐνθά χ' ὁμῶς προσέφη κεχολωμένος, ἦ κεν ἐγὼ τόν· 565
ἀλλά μοι ἤθελε θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι φίλοισι 566
τῶν ἄλλων ψυχὰς ἰδέειν κατατεθνηώτων. 567
- (24) Ὡς εἰπὼν ὁ μὲν αὖτις ἔβη δόμον Ἄιδος εἴσω. 627
- (25) Cf. Hastings, op. cit., art. "under world," p. 519.
- (26) Cf. Daremberg. op. cit., art. "inferi" p. 495.
- (27) Bailey. op. cit., pp. 241-301.
- (28) Cf. Aldao. op. cit.; Bailey. op. cit.; Solmsen. op. cit.
- (29) Aldao. op. cit. p. 264-5.
- (30) Cf. Campbell, J. The Hero with a Thousand Faces. Princeton New Jersey, Princeton University Press, 1968.
- (31) Eliade, Mircea. Lo sagrado y lo profano. Barcelona, Guadarramà/ Punto Omega, 1981.

En verdad todo el episodio de la *κατάβασις* constituye el mitema del descenso a los infiernos dentro de la aventura mitológica total de Eneas desde su salida de Troya hasta su apoteosis final, pero su valor -el de este descenso- es el de la iniciación para su divinización.

- (32) "La iniciación, como la muerte, como el éxtasis místico, como el conocimiento absoluto, como, en el judeo-cristianismo, la fe, equivale a un tránsito de un mundo de ser a otro y operan una verdadera mutación ontológica". Eliade. op. cit. p. 152-153".
- (33) En. XII, 794-795:

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

Liv. 1, 2, 6.

"Secundum inde proelium Latinis, Aeneae etiam ultimum
operum mortalium fuit. Situs est, quemcumque eum dici
ius fasque est, super Numicum flumen: Iouem Indigetem
appellant."

Ov., *Metamf.* XIV, 603-608.

"Quicquid in Aenea fuerat mortale, repurgat
Et respergit aquis; pars optima restitit illi."
Lustratum genetrix diuino corpus odore
Vnxit et ambrosia cum dulci nectare mixta
Contigit os fecitque deum; quem turba Quirini
Nuncupat Indigetem temploque arisque recepit."

D. H. 1, 64, 5.

τὸ δὲ Αἰνείου σῶμα φανερόν οὐδαμῇ γενόμενον οἱ μὲν εἰς θεοὺς μεταστῆναι εἰκαζον, οἱ δ' ἐν τῷ ποταμῷ, παρ' οὗ ἡ μέχρη ἐγένετο, διαφθαρήναι, καὶ αὐτῷ κατασκευάζουσιν οἱ Λατῖνοι ἡρώων ἐπιγραφῇ τοιᾷδε κοσμοῦμενον· "Πατρός θεοῦ χθονίου, ὃς ποταμοῦ Νομικίου ρεῦμα διέπει."

Cassius Hemina apud Solin. 2, 14-15. (En R.Schilling. Le culte de l'"Indiges" a Lavinium. En: *Reveu des Etudes Latines*, t. LVII, 1980, p. 66).

"Quo (=Latino) defuncto summam biennio adeptus apud Numicium parere desiit anno septimo, Patris Indigetis ei nomen datum."

Inscripción pompeyana en honor de Eneas. (En Schilling, op. cit.)

"...In bello Laurenti subito non comparuit appellatusque est Indiges pater et in deorum numero relatus."

Además: Tibullus, 2,5,44; Silius Italicus, 8,39; Paulus-Festus, p. 94, 19 L; Aulus Gellius, 2,16,9; Servius Danielis, ad Ae., 12, 794. (En Schilling op. cit., p. 66, n. 3).

De estos testimonios la única fuente que da la asimilación de Eneas a Júpiter es Tito Livio; las otras lo llaman Indiges o In-diges pater. Pero como bien señala Schilling ya en la formación del vocablo Juppiter va incluida la palabra pater (Iovis pater), que es la que figura en el más antiguo testimonio, el de Cassius Hemina.

(34)

La confrontación de ambos mundos de los muertos vinculada al concepto del héroe ha destacado especialmente en el poeta latino un enfoque más complejo, más organizado, más rico en concepciones

religiosas, filosóficas y eruditas surgidas de las heterogéneas influencias y fuentes utilizadas. Por este motivo deseamos señalar que, confrontados los dos cantos desde un enfoque distinto -literario y en especial en su valoración poética- hubiera resal-tado, en cambio, en el poema homérico, la riqueza de connotacio-nes y sugerencias surgidas del sólo hecho de estar estructurado este episodio entre dos sueños -Odiseo llega al país de los Fea-cios dormido y sale de él también dormido- e integrar los rela -tos en el palacio de Alcínoo. Todo ello nos hubiera llevado a se ñalar y a analizar el contacto de Odiseo con el mundo de los muertos a través de esos diversos planos de realidades diferentes surgidos de la ambigua y sugestiva poesía del Canto.