



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

A

El fin de Príamo en la *Eneida* y la expresión de la impiedad

Autor:

Mainero, Jorge

Revista:

Anales de Filología Clásica

2005/2006, 18/19, 41-59



Artículo



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

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

EL FIN DE PRÍAMO EN LA ENEIDA Y LA EXPRESIÓN DE LA IMPIEDAD

JORGE MAINERO (UBA)
jmainero@fibertel.com.ar

Es conveniente estudiar la religión romana desde la perspectiva de la impiedad para comprender el sentir de los antiguos. Virgilio se preocupa (A. II, 506-558) por subrayar la impiedad con que son abatidos por Pirro, junto a un altar, el anciano rey Príamo y su hijo Polites. Sus muertes son sacrílegas: el lugar de la veneración se ha transformado en lugar de la matanza. Puede aducirse que se vuelven verdaderos sacrificios humanos. Si es así, se da una inversión del significado etimológico del término *sacrificium*, que aquí designa un acto de barbarie destinado a desacralizar al ser que lo ejecuta.

impiedad / sacrilegio / sacrificio / inversión del sentido / desacralización

It is convenient to study the Roman religion from the perspective of the ungodliness to understand the feeling of the ancient Romans. Virgil (A. II, 506-558) emphasizes the ungodliness with which the old king Priam and his son Polites are brought down by Pyrrhus, close to an altar. Those deaths are sacrilegious: the place of the worshiping has been turned into a spot for slaughter. It can be argued that they become real human sacrifices. If so, there is an inversion of the etymological meaning of the term *sacrificium*, which in that case would designate an act of barbarism destined to desecrate the one who carries it out.

ungodliness / sacrilege / sacrifice / inversion of the meaning / desecration

1. IMPIETAS Y PIETAS

Hace unos años John Scheid puso de manifiesto la conveniencia de analizar los hechos religiosos por la negativa, desde el ángulo de la impiedad, como expediente válido para dilucidar aspectos específicos de la mentalidad romana. “Este punto de vista posibilita un camino, quizás el camino más se-

guro para el conocimiento del sentir religioso de los romanos. Estudiando el escándalo, la impiedad y su represión, el historiador moderno puede alcanzar la esencia de la religión antigua".¹

Los casos propuestos para ilustrar esta aserción van desde el mero error ritual, involuntario y más bien cercano a la imprudencia, consistente en un olvido, una falta o un descuido que hacen que el efecto religioso de la ceremonia reste incompleto, determinando por ello la necesidad de su repetición o *instauratio*, ya sea en forma total o parcial, hasta el sacrilegio deliberado, como el robo de objetos sagrados² o la violación de un santuario, o bien la consumación de un homicidio en un contexto sacro, acciones siempre inexpiables.

Un ejemplo preciso de *sacrilegium* es ofrecido por Tito Livio al narrar la historia de Quinto Pleminio, legado de Escipión, que en el 204 d.C., después de la toma de Locros, en Calabria, violenta y roba los templos:

Iam auaritia ne sacrorum quidem spoliatione abstinuit; nec alia modo templa uiolata sed Proserpinae etiam intacti omni aetate thesauri, praeterquam quod a Pyrrho, qui cum magno piaculo sacrilegii sui manubias rettulit, spoliati dicebantur. (Liv. 29.8.9)

Su codicia ya ni siquiera se abstuvo del saqueo de las reliquias sagradas, y no sólo fueron robados los templos, sino además los tesoros de Prosérpina, respetados en cualquier época, salvo que se decía que habían sido expoliados por Pirro, quien debió devolver el producto de su sacrilegio, junto con una gran ceremonia expiatoria.

¹ SCHEID (2001:35).

² Cf. ERNOUT –MEILLET (1979:586). "*Sacrilegus* ha pasado del sentido de 'ladrón de objetos sagrados' (ιερόσυλος) a la acepción más amplia de 'sacrilego, profanador'". El empleo de *sacrilegium* se incrementa en época imperial.

La comunidad romana es comprometida en primer lugar: ante la impiedad se despierta el temor religioso, de modo que el Senado envía delegados que restituyen el tesoro, ofrecen sacrificios expiatorios, detienen a Plemínio y lo envían a Roma. El impío resulta totalmente ajeno a la expiación, cuyo agente es, en rigor, la comunidad misma a través de sus representantes. Más aún, el culpable muere oscura e indignamente en el fondo de un calabozo, después de sufrir mutilaciones en el rostro durante las grescas suscitadas entre sus cómplices por la disputa del botín.³ Tal como apunta Scheid, “se diría que los impíos pierden la razón y se convierten en monstruos”,⁴ luego fracasan en todas sus empresas y mueren repentinamente de una muerte deshonrosa, resultado inexorable del castigo divino.

Con respecto a la impiedad, en fin, se constata que el acento no está puesto en el delito en sí, sino en el miedo de que la mancha inexpiable se propague a toda la república, imponiéndole la carga de fracaso que comporta, a pesar de la larga tradición piacular. En este sentido, parece esclarecedora la continuidad significativa que se observa en el uso de los adjetivos *purus* y *pius*, cuya conexión etimológica permanece en duda.⁵

El concepto positivo, la *pietas*, era definido por Cicerón a su manera, como se consigna a continuación: *est enim pietas iustitia adversus deos*.⁶ Estaba fundada en una dialéctica de la reciprocidad (cf. la fórmula *do ut des*), según la cual la benevolencia de los

³ Cf. Liv. 29.9.6-7 y 29.22.9.

⁴ SCHEID (2001:38).

⁵ Cf. GLARE (1997:1384): “*pius*: tal vez emparentado con *purus*. [...] 1. Fiel a los propios deberes morales; [...] 2. Devoto en el cumplimiento de las obligaciones religiosas; [...] 3. Apegado al cumplimiento de las obligaciones familiares o sociales”. La raíz de *purus* es **peuǵ-* (“limpiar, purificar”); cf. WATKINS (2000:67).

⁶ Cic., *N.D.* 1.116.

dioses inmortales se correspondía con el respeto y el culto que les prodigaban a ellos los mortales. La *pietas* es entonces una parte de la justicia, y puede comprenderse como una aplicación de la *religio*.

Robert Turcan ha hecho notar que “para un romano, ésa es la razón de ser de un derecho pontifical. En la fórmula a enunciar para un sacrificio, se aclara al dios que se le hace tal ofrenda *ut tibi ius est* (Cato, *Agr.*, 139). Pero al *ius* de los hombres corresponde el *fas* de los dioses: lo que es lícito o no (*nefas*) según su decisión. Por lo demás, *fas* no se discute, a diferencia de *ius*: es un absoluto que pertenece sólo a los dioses”.⁷

2. POLITES Y PRÍAMO

Virgilio se preocupa por destacar especialmente la impiedad con que son abatidos el viejo rey Príamo y parte de su prole. Pone en escena en el libro segundo de la *Eneida* (vv. 506-558) un relato sobre la suerte última del monarca que incluye varias líneas aptas para analizar el tema de la falta de piedad. Príamo se ciñe las armas por mucho tiempo en desuso y sale al encuentro del eácida Pirro, que a su vez lo va a herir de muerte junto a un gran altar, a cielo abierto. Apenas comenzado el pasaje, el poeta describe con sumo cuidado el escenario del drama que se avecina:

Aedibus in mediis nudoque sub aetheris axe
ingens ara fuit iuxtaque ueterrima laurus
incumbens arae atque umbra complexa penatis.
Hic Hecuba et natae nequiquam altaria circum,
praecipites atra ceu tempestate columbae,
condensae et diuom amplexae simulacra sedebant. (2.512-518)

⁷ TURCAN (1998:14). *Fas* es la condición necesaria para la anuencia divina. *Si fas est*, se le dice a Júpiter para que acepte la designación del segundo rey, Numa Pompilio (Liv. 1.18.9).

En medio de los santuarios, y bajo la bóveda desnuda del cielo, existió un gigantesco altar, y al lado un antiquísimo laurel, que se inclinaba sobre el altar y abrazaba con su sombra a los Penates. Aquí Hécuba y sus hijas en vano se sentaban en torno a los altares, como palomas espantadas por una negra tempestad, apiñadas y abrazando las estatuas de los dioses.

La écfrasis virgiliana ha puesto el foco en el centro axial del ara, en los Penates que, como dioses domésticos, simbolizan la mansión familiar, en el laurel cuyas ramas trenzadas servían para coronar a los atletas, pero también, depositadas como ofrendas sobre los sepulcros, para representar el anhelo de vida a partir de su verdor. Este lugar va a ser en lo sucesivo objeto de una doble profanación, por las muertes sangrientas de Polites, primero, y de Príamo, después.

Ecce autem elapsus Pyrrhi de caede Polites,
unus natorum Priami, per tela, per hostis
porticibus longis fugit et uacua atria lustrat
saucius. Illum ardens infesto uulnere Pyrrhus
insequitur, iam iamque manu tenet et premit hasta.
Vt tandem ante oculos euasit et ora parentum,
concidit ac multo uitam cum sanguine fudit. (2.526-532)

Pero he aquí que Polites, uno de los hijos de Príamo, habiendo escapado de la masacre de Pirro, huye a través de los dardos, a través de los enemigos, por los largos pórticos, y recorre herido los atrios vacíos. Pirro, enfurecido, lo persigue aprestándose al golpe mortal, y pronto lo retiene con su mano y lo oprime con su lanza. Cuando finalmente logró llegar ante los ojos y rostros de sus padres, sucumbió y exhaló la vida con abundante sangre.

Acto seguido, Príamo maldice eufemísticamente al matador de su hijo, y no se priva de aludir a Neoptólemo como descen-

diente bastardo de Aquiles, dada su conducta, antes de caer como nueva víctima de su ira.

Cui Pyrrhus: "Referes ergo haec et nuntius ibis
Pelidae genitori. Illi mea tristia facta
degeneremque Neoptolemum narrare memento.
Nunc morere." Hoc dicens altaria ad ipsa trementem
traxit et in multo lapsantem sanguine nati,
implicuitque comam laeua, dextraque coruscum
extulit ac lateri capulo tenuis abdidit ensem.
Haec finis Priami fatorum, hic exitus illum
sorte tulit Troiam incensam et prolapsa uidentem
Pergama, tot quondam populis terrisque superbum
regnatorem Asiae. Iacet ingens litore truncus,
auolsumque umeris caput et sine nomine corpus. (2.547-558)

Pirro a él [le respondió]: "Por consiguiente, irás como mensajero y referirás estas cosas a mi padre, el hijo de Peleo. Acuérdate entonces de contarle mis tristes acciones y la degeneración de Neoptólemo. Ahora muere". Diciendo esto, arrastró hasta los altares mismos al que temblaba y se resbalaba en la abundante sangre del hijo, y aferró su cabellera con la mano izquierda, y con la derecha alzó la reluciente espada y la hundió en el costado hasta la empuñadura. Éste fue el fin de Príamo, este término, por decisión del destino, tuvo aquél que vio a Toya incendiada y a Pérgamo desmoronada, otrora dominador soberbio sobre tantos pueblos y tierras del Asia. Yace en la playa un gran tronco, y una cabeza arrancada de los hombros, y un cadáver sin nombre.

La historia del acabamiento de la vida del rey troyano supone, para Jacques Perret, un recordatorio de la figura de un notorio jefe militar: "más que de dudosas leyendas [...] que localizaran fuera del palacio la muerte de Príamo, Virgilio ha recordado la muerte de Pompeyo, también 'soberbio conquistador del Asia',

más tarde degollado, mutilado [...] y abandonado sobre la arena del mar".⁸ Pero antes, y ante todo, los decesos de Polites y de Príamo son sacrílegos: el lugar de la veneración se ha transformado impiadosamente en el lugar de la matanza.

3. PIRRO Y POLIDORO

Un pasaje de la *Eneida* que forma secuencia narrativa con el anterior, el discurso de Andrómaca ante Eneas en el libro III (vv. 321-343) pone de relieve las consecuencias del desdén hacia la *pietas* exhibido por el hijo de Aquiles:

Nos patria incensa diuersa per aequora uectae
 stirpis Achilleae fastus iuuenemque superbum
 seruitio enixae tulimus; qui deinde secutus
 Ledaeam Hermionen Lacedaemoniosque hymenaeos
 me famulo famulamque Heleno transmisit habendam.
 Ast illum ereptae magno flammatus amore
 coniugis et scelerum furiis agitatus Orestes
 excipit incautum patriasque obruncat ad aras.
 Morte Neoptolemi regnorum reddita cessit
 pars Heleno, qui Chaonios cognomine campos
 Chaoniamque omnem Troiano a Chaone dixit,
 Pergamaque Iliacamque iugis hanc addidit arcem. (3.325-336)

Yo, llevada por diversos mares después que nuestra patria fue incendiada, he sufrido la arrogancia de la estirpe de Aquiles y a un joven soberbio, forzada a la esclavitud. Él, persi-

⁸ En su edición de Virgilio, *Enéide*, I-IV (1992: 164). Servio ya percibía esta intención de Virgilio, al relacionar el epíteto *ingens*, referido al cuerpo inerte del rey, con el sobrenombre de Pompeyo: *Magnus*. Cf. Maurus Servius Honoratus, *In Vergilii carmina commentarii (Aen. II.)*, ed. de Georgius Thilo et Hermannus Hagen, Leipzig, B. G. Teubner, 1881.

guiendo luego a Hermíone, la hija de Leda, y un casamiento lacedemonio, me transfirió a mí, su esclava, al esclavo Héleno, para que fuera su posesión. Pero a aquél, incauto, lo toma por sorpresa Orestes, excitado por el gran amor a su prometida robada, y atormentado por las visiones furiosas de sus crímenes, y lo mata junto a los altares patrios. Con la muerte de Neoptólemo, una parte de sus reinos pasó, entregada como recompensa, a Héleno, que llamó “caonios” a los campos y “Caonia” a toda la región por el nombre del troyano Caón, y añadió una Pérgamo y esta torre de Ilión en las alturas.

El fin del eácida en manos de Orestes funciona en el orden narrativo como una especie de contrapaso o compensación, dada su evidente simetría con el que el destino le había impuesto al anciano Príamo. Así, no hay impunidad para el impío, a quien, por justicia a la vez divina y poética, le toca la misma suerte que a otros infirió.

Previamente, en el principio del libro III, se mostraba otro ejemplo del carácter irreparable de la mancha, cuando Eneas llega a la costa tracia y pretende ofrecer un sacrificio augural, sólo para encontrarse con signos inesperados: ramas que sangran y arbustos que hablan. Antepasado de los romanos, Eneas es empirista como ellos, que no cesaban de buscar aquello que pudiera revelarles la voluntad de los dioses.

Accessi uiridemque ab humo conuellere siluam
conatus, ramis tegerem ut frondentibus aras,
horrendum et dictu uideo mirabile monstrum.
Nam quae prima solo ruptis radicibus arbor
uellitur, huic atro liquontur sanguine guttae
et terram tabo maculant. Mihi frigidus horror
membra quatit gelidusque coit formidine sanguis. (3.24-30)

Me acerqué, intentando arrancar del suelo una rama verde, para cubrir los altares con el follaje, y veo un prodigio sorprendente y

horrible de contar: pues a este primer arbusto que es arrancado del suelo, ya quebradas sus raíces, le manan gotas de sangre oscura, y ellas manchan la tierra con su corrupción. Un frío estremecimiento me sacude los miembros, y se me hiel a la sangre de espanto.

El motivo del árbol sobre la tumba, que sangra después de un crimen, es muy conocido en la tradición del cuento popular, como lo ha destacado Raymond Bloch. A continuación surge la voz de la sombra de Polidoro, otro de los hijos de Príamo, al que habían matado sus anfitriones tracios infringiendo la ley de la hospitalidad. “El desgraciado Polidoro, asesinado en las condiciones más impías, huésped como era de los tracios, y dejado además sin sepultura, constituye una mancha execrable para la tierra que lo acoge, que ha quedado por esto mismo maldita”.⁹ El efecto contaminante de la mancha es subrayado por su advertencia a Eneas:

“Quid miserum, Aenea, laceras? iam parce sepulto,
parce pius scelerare manus. Non me tibi Troia
externum tulit aut cruor hic de stipite manat.” (3.41-43)

¿Por qué, Eneas, desgarras a un desdichado? Respeta ya a un muerto, cuídate de mancillar tus piadosas manos. Ni Troya me alumbró ajeno a ti, ni esta sangre fluye de un tronco.

Ni siquiera el *pius Aeneas*, el héroe cuya naturaleza está definida por la piedad, está libre del peligro de contagio, de manera que abandona con los suyos aquella tierra ominosa sin otra demora que unos precipitados ritos de purificación. Éstos libran a los troyanos de la contaminación a la que estuvieron expuestos, pero no llegan a limpiar los miasmas del lugar, de donde huyen

⁹ BLOCH (1986:236).

con premura. Queda en claro que el *imperium*, el “poder soberano” que Eneas va a ejercer, no le es connatural, sino correlativo a su sentido de subordinación frente a lo divino. Él, pues, refleja con fidelidad este esquema de pensamiento: es el héroe que da cumplimiento al ritual, el que respeta los *Manes* y lleva los *Penates* de su patria originaria, y por lo tanto es también quien recibe el poder temporal a cambio.

4. LATINO Y ENEAS

¿Qué resonancia tiene aún el fin de Príamo en el plan posterior de la *Eneida*? Ausente el monarca, quedan sus pertenencias reales como símbolos efectivos de una transferencia de poder que ha de beneficiar a Eneas. Él mismo ha descubierto progresivamente, del segundo al sexto canto del poema, su compleja misión de salvar a los dioses troyanos y ofrecerles una nueva patria sobre la que él habrá de reinar. De tal suerte, la visión de Héctor, la teofanía de su madre Venus, el signo divino dado a su hijo Iulo y la aparición de su esposa Creusa amplifican la conciencia del héroe en el libro segundo; hacen lo propio los oráculos del libro tercero y el mensaje de Mercurio, portavoz de Júpiter, en el libro cuarto, para superar la tentación del amor púnico; el *descensus ad inferos* del libro sexto hace que él, junto a la sombra de su padre Anquises, vea por fin claro su destino, al contemplar el encumbramiento de una Roma por venir. De allí en más, ha culminado la *Odisea* romana, y da comienzo una suerte de *Ilíada* del Lacio: una estación de guerras crueles, sin las cuales no es posible cumplir con lo pre-visto.

En el libro VII se nos presenta inmediatamente al rey Latino, hijo de Fauno¹⁰ y padre de Lavinia, un epónimo de la raza cuya

¹⁰ Fauno estaba en estrecha relación con el mundo salvaje. Esta deidad parece haber ejercido su jurisdicción sobre las tierras no cultivadas y sobre el bos-

existencia conforma un programa abierto como la de Eneas,¹¹ de quien, en virtud de una alianza, se convierte en suegro, y con quien compartirá la monarquía y la victoria final. Latino encarna una función productora, rige un pueblo del linaje de Saturno en los fértiles campos del Lacio, busca la paz y provee la tierra y la esposa (Lavinia) destinadas a Eneas. Ambos completan una colegialidad, que traslada a la prehistoria de Roma el dualismo manifestado por los cónsules en época republicana.

Pero la situación inicial incluía la pretensión de Turno a la mano de Lavinia; de allí en más, los cambios que sobrevendrán son inducidos por los signos divinos.

Laurus erat tecti medio in penetralibus altis
 sacra comam multosque metu seruata per annos,
 quam pater inuentam, primas cum conderet arces,
 ipse ferebatur Phoebos sacrasse Latinus,
 Laurentisque ab ea nomen posuisse colonis.
 Huius apes summum densae (mirabile dictu)
 stridore ingenti liquidum trans aethera uectae
 obsedere apicem, et pedibus per mutua nexis
 examen subitum ramo frondente pependit.
 Continuo uates: "Externum cernimus" inquit

que, concebido como un espacio misterioso, caótico y aterrador. En los *Fasti*, él mismo se califica de *agrestis* (3.315-16: *di sumus agrestes et qui dominemur in altis / montibus*), en el sentido etimológico de "salvaje, feroz". Cuando las tierras incultas se transforman en campos cultivados, ya no se invoca a Fauno, sino a Silvano, protector de la agricultura.

¹¹ Cf. DUMÉZIL (1977:318). El autor propugna allí, asimismo, esta visión de conjunto: "Los *fata* individuales jalonan los seis últimos cantos. No hay héroe importante en uno u otro bando que no se sepa o no se sienta marcado. Pero la mayor parte de estos programas [...] son programas cerrados, sin otro porvenir que una muerte estéril". Es el caso de los jóvenes Lauso y Palante, de Camila y de Mecencio, de Turno y aun del mismo Evandro. Hay sólo tres excepciones: los programas abiertos de Eneas, Latino y Tarcón.

“aduentare uirum et partis petere agmen easdem
partibus ex isdem et summa dominarier arce.” (7.59-70)

Había un laurel en medio del palacio, en los profundos santuarios, de sagrado follaje y durante muchos años conservado con respeto, que se decía que el mismo padre Latino, habiéndolo hallado cuando fundara las primeras torres, lo había consagrado a Febo y había puesto a partir de él el nombre de laurentes a los colonos. Apiñadas abejas (¡cosa admirable de decir!), llevadas con fuerte zumbido a través del límpido cielo, invadieron lo más alto de su copa y, entrelazadas recíprocamente sus extremidades, quedó colgado el súbito enjambre de una rama frondosa. Al instante dice un adivino: “Vemos que se aproxima un extranjero y que su tropa, venida del mismo sitio [que el enjambre], busca el mismo sitio, y reina en la cúspide de la fortaleza”.

Al prodigio del enjambre (forma de adivinación inductiva o por signos) se añade, acto seguido, el oráculo de Fauno (forma de adivinación inspirada), que confirma la necesidad de rechazar los *conubiis Latinis* (v. 96) con Turno, en beneficio de aquel forastero cuya sangre ha de regir un imperio tan extenso como la carrera solar desde el Oriente al Occidente. Estos signos prefiguran toda la *Iliada* romana, como trama presentada a la luz de lo divino. La voz paterna penetra paulatinamente en la mente de Latino, que de este modo queda bien predispuesta hacia lo nuevo: por eso recibe favorablemente al troyano Ilioneo, portador de dones que pertenecieron a Príamo, en una embajada que deja expedito el camino de la alianza.

“Dat tibi praeterea fortunae parua prioris
munera, reliquias Troia ex ardente receptas.
Hoc pater Anchises auro libabat ad aras,
hoc Priami gestamen erat, cum iura uocatis

more daret populis, sceptrumque sacerque tiaras
Iliadumque labor uestes.”

Talibus Ilionei dictis defixa Latinus
obtutu tenet ora soloque immobilis haeret,
intentos uoluens oculos. Nec purpura regem
picta mouet nec scepra mouent Priameia tantum
quantum in conubio natae thalamoque moratur,
et ueteris Fauni uoluit sub pectore sortem:
hunc illum fatis externa ab sede profectum
portendi generum paribusque in regna uocari
auspiciis, huic progeniem uirtute futuram
egregiam et totum quae uiribus occupet orbem.
Tandem laetus ait: “Di nostra incepta secudent
auguriumque suom! dabitur, Troiane, quod optas;
munera nec sperno. Non uobis rege Latino
diuitis uber agri Troiaeue opulentia derit.
Ipse modo Aeneas, nostri si tanta cupidost,
si iungi hospitio properat sociusque uocari,
adueniat, uoltus neue exhorrescat amicos.” (7.243-265)

“Te da, además, unos pocos regalos de la anterior fortuna, reliquias recogidas de Troya que ardía. Con este [cáliz de] oro Anquises hacía libaciones junto a los altares; éste era el ornato de Príamo cuando, según la costumbre, diera leyes a los pueblos convocados, y éstos el cetro, y la sagrada tiara, y los vestidos, labor de las mujeres de Ilión.” Por tales palabras de Ilioneo, Latino mantiene baja su faz, inmóvil, en una especie de contemplación, y volviendo los ojos atentos, los clava en el suelo. Y ni la púrpura bordada conmueve al rey, ni los cetros de Príamo lo conmueven tanto cuanto se demora [pensando] en el matrimonio y el tálamo de su hija, y revuelve bajo su pecho la profecía del viejo Fauno. [Piensa] que éste es anunciado por los hados como aquel yerno salido de casa extranjera, y que es llamado a sus dominios por auspicios semejantes, y que tendrá a causa de su valor una descendencia egregia, que

ocupará además todo el orbe con sus fuerzas. Finalmente dice, alegre: “¡Los dioses favorezcan nuestros proyectos y su propio augurio! Se te dará, troyano, lo que deseas. Y no desprecio tus regalos. Siendo Latino el rey, no os faltará la fertilidad del rico campo, ni la opulencia de Troya. Por lo tanto, que venga el mismo Eneas, si su deseo de nosotros es tan grande, si tiene prisa por gozar de nuestra hospitalidad y por llamarse nuestro aliado, y que no tema a rostros amigos.”

El sentido de continuidad es aquí evidente. Latino, suegro futuro de Eneas, recibe las prendas y atributos reales de Príamo, los que, sin embargo, a la larga pasarán inevitablemente a manos del yerno en cierce, su heredero. La *pietas* del jefe troyano de esta forma lo ha habilitado para convalidar en Italia los símbolos del poder que Príamo ejerciera en Troya. La decapitación de Príamo será compensada por la coronación de Eneas, que encabeza un pueblo del que provendrá “un imperio sin fin.”¹² La *impietas* que signara la muerte del viejo rey queda, en fin, suprimida y superada, transformada por el destino final de los enéadas, desagraviada por su integración en el proceso transpersonal del devenir de la gloria de Roma.

5. LA FUNCIÓN DEL SACRIFICIO

En conformidad con lo dicho, puede aducirse que las violaciones de los santuarios y los pactos son, en las situaciones narrativas estudiadas, algo sacrílego, de donde devienen en definitiva verdaderos sacrificios humanos, una praxis que los romanos en la época clásica ya habían dejado de lado. Apenas se cuentan algunos

¹² Como profetizara Júpiter a los romanos en A. 1.256 y ss., en el curso de su diálogo con Venus: “*His ego nec metas rerum nec tempora pono, / imperium sine fine dedi* (vv. 278-79).

sacrificios de enemigos durante el siglo III a.C., en circunstancias por otra parte excepcionales. En el 228 a.C, por ejemplo, una pareja de galos y otra de griegos (dos hombres y dos mujeres) fueron enterrados vivos en el *Forum Boarium*, en tiempos de las guerras ilíricas; después de la derrota en *Cannae* frente a Aníbal, en el 216 a.C., se repitió el mismo ritual, tras consultar los libros sibilinos. Tito Livio describe este hecho como *minime Romano sacro* (22. 57. 6). Por último, en el año 97 a.C. un decreto del senado declaró la ilegalidad de los sacrificios humanos en la Urbe. En cambio, se practicaban unos sacrificios sustitutivos hacia el 14 de mayo, que consistían en arrojar al Tíber desde el puente Sublicio unos muñecos de junco o *Argei*. Esta tarea era ejecutada por las Vestales, tras una procesión presidida por los Pontífices.¹³

Pueden ponerse en relación con la *Eneida*, dado su trasfondo helenizante, algunas conclusiones de Jean-Pierre Vernant a propósito del sacrificio sangriento de los griegos. Él planteaba la cuestión de si en la *θυσία* la inmolación no asume, según el contexto y la organización simbólica de la ceremonia, significaciones, valores, funciones que pueden ser diversos. Recordaba Vernant que Hubert y Mauss, en su *Ensayo sobre la naturaleza y funciones del sacrificio*, observaban ya que el sacrificio es una consagración, pero no toda consagración es sacrificio (la unción, por ejemplo). Uno de los rasgos distintivos del sacrificio es que tiene lugar entre tres términos, puesto que el ser consagrado sirve de intermediario entre el sacrificador y la divinidad. Gracias a la mediación de la víctima, los dos mundos, lo sagrado y lo profano, entran en contacto y se penetran, aunque sigan siendo distintos. La consagración implica siempre, en el rito sacrificial, la destrucción del objeto, consumido por el fuego si se trata de una oblación vegetal; degollado, inmolado, si se trata de un animal. No hay sacrificio

¹³ Cf. ADKINS-ADKINS (1996:197). Para los *Argei*, v. Ov., *Fast.* 5.621-662.

sin mediación, no hay mediador, ciertamente, que no sea víctima. Ahora bien, “la ceremonia del sacrificio podría definirse como el conjunto de procedimientos que permiten abatir a un animal en condiciones tales que la violencia parezca excluida, y que el acto de matar revista un carácter que lo distinga netamente del asesinato, situándolo en otra categoría, separado de aquello que los griegos entendían como crimen de sangre (φόνος)”.¹⁴

¿Cómo explicar que se ve saltar la sangre de Políxena, no la de los cerdos o cabras? “No se puede escapar a la conclusión de que, en la imaginación, las dos maneras de figurar el acto de matar se responden al tiempo que se oponen, jugando la ausencia y la presencia de sangre como marcas distintivas para subrayar la distancia entre el sacrificio animal, al término del cual la vianda puede ser ritualmente consumida, y el que, bajo apariencia fraudulenta de sacrificio, en realidad es lo contrario: una violencia impía, un espantoso asesinato.”¹⁵

La oposición entre θυσία y φόνος hace comprender que el ser humano no es apto para ser sacrificado, como no lo es para ser comido. No hay en Grecia sacrificio humano que no sea también un acto desviado o monstruoso: la construcción simbólica del sacrificio ubica al hombre en su lugar, entre las bestias y los dioses. Sin contraposición, Virgilio hace reverberar en el marco connotativo del texto literario una inversión del sentido etimológico del término *sacrificium*,¹⁶ puesto que en los pasajes analiza-

¹⁴ VERNANT (1981:7).

¹⁵ VERNANT (1981:8) está citando ideas de Jean-Louis Durand, expresadas en DETIENNE-VERNANT (1979).

¹⁶ *Sacrificium* es un término compuesto de base nominal (*sacer*, procedente del tema *sakro-, constituido por *sak- y sufijo -ro-) y base verbal (*facio*, de la raíz *dhē-) que designa un “hacer sagrado”, un conjunto de operaciones rituales por las cuales cierto ser es sustraído al ámbito profano. La raíz *dhē- (“poner”) se presenta en *facio* con grado cero y sufijo -k-: *dhē-k-. Cf. ROBERTS-PASTOR (1997:41).

dos los sacrificios no son ritos de consagración, sino todo lo contrario, es decir, actos de barbarie condenados a desacralizar al ser que los ejecuta. Por eso en la *Eneida* acarrearán impureza y mancha ritual, contaminación incesante,¹⁷ o bien generan la agónica maldición de Príamo que, en último término, recae sobre el que actúa como su sacrificador. Virgilio ha optado por la deconstrucción del sistema simbólico sacrificial, por su identificación en estos casos con el crimen aberrante, que representa siempre una manifestación irrevocable de impiedad.

BIBLIOGRAFÍA

- ADKINS, L.–ADKINS, R. (1996) *Dictionary of Roman Religion*, New York.
- ALTHEIM, F. (1956) *Römische Religionsgeschichte*, 2 vol., Berlin.
- BAYET, J. (1971) *Croyances et rites dans la Rome antique*, Paris.
- (1976) *La religion romaine. Histoire politique et psychologique*, Paris.
- BEARD, M.–NORTH, J.–PRICE, S. (1998) *Religions of Rome*. vol. 1: *A History*; vol. 2: *A Sourcebook*, Cambridge.
- BENVENISTE, É. (1989) *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 2, Paris.
- BLOCH, R. (1968) *Los prodigios en la antigüedad clásica*, Buenos Aires.
- (1986) “La religión romana” en *Historia de las Religiones. Las religiones antiguas III*, pp. 224-285, México.
- (1985) *La adivinación en la Antigüedad*, México.
- (1993) *Los etruscos*, Buenos Aires.

¹⁷ Resulta reveladora la siguiente distinción de BENVENISTE (1989:187-188): “El término latino *sacer* encierra una representación que es para nosotros la más precisa y específica de lo sagrado. En latín se manifiesta del mejor modo la división entre lo profano y lo sagrado; también en latín se descubre el carácter ambiguo de lo “sagrado”: consagrado a los dioses y saturado de una polución imborrable, augusto y maldito, digno de veneración y causante de horror. Este doble valor es propio de *sacer*; él contribuye a distinguir *sacer* y *sanctus*”.

- CUMONT, F. (1987) *Las religiones orientales y el paganismo romano*, Madrid.
- BUCK, C. D. (1992) *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*, Chicago and London.
- DETIENNE, M.–VERNANT, J. P. (1979) *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris.
- DUMÉZIL, G. (1977) *Mito y epopeya*, vol.I, *La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*, Barcelona.
- (1979) *Idées romaines*, Paris.
- (1987) *La religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Étrusques*, Paris.
- (1981) *Mythe et épopée*, vol. III, *Histoires romaines*, Paris.
- ERNOUT, A. – MEILLET, A. (1979) *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris.
- FREYBURGER, G. (1986), *Fides. Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu' à l' époque augustéenne*, Paris, Les Belles Lettres.
- GLARE, P. G. W. (ed.) (1997) *Oxford Latin Dictionary*, New York-Oxford.
- JONES, P.–PENNICK, N. (1995) "Rome and the western Mediterranean" en *A History of Pagan Europe*, pp. 25-52, Londres-New York.
- LEHMANN, Y. (1981) *La religion romaine, des origines au Bas-Empire*, Paris.
- MARTINDALE, Ch. (ed.)(1997) *The Cambridge Companion to Virgil*, Cambridge.
- OGILVIE, R. M. (1995) *Los romanos y sus dioses*, Madrid.
- PORTE, D. (1985) *L' étimologie religieuse dans les Fastes d' Ovide*, Paris.
- PÖSCHL, V. (1970) *Die Dichtkunst Virgils*, trad. inglesa de Gerda Seligson: *The Art of Vergil. Image and Symbol in the Aeneid*, Michigan.
- QUINN, S. (ed.)(2000) *Why Vergil?*, Illinois.
- ROBERTS, E.–PASTOR, B. (1997) *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española*, Madrid.
- SCHEID, J. (2001) *Religion et piété à Rome*, Paris.
- SCHILLING R. (1954) *La religion romaine de Vénus, depuis les origines jusqu' au temps d' Auguste*, Paris.
- (1979), *Rites, cultes, dieux de Rome*, Paris.
- (1993) "Roman Religion. The Early Period" en M. ELIADE (ed.) *The Encyclopedia of Religion*, 16 vol. Ed. digital en Cd-Rom: New York.

- SCHULTZ, U. (dir.)(1993) *La fiesta. Una historia cultural desde la Antigüedad hasta nuestros días*, Madrid.
- SEZNEC, J. (1987) *Los dioses de la antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento*, Madrid.
- THOMAS, J. (1981) *Structures de l'imaginaire dans l'Eneide*, Paris.
- TUPET, A. M. (1976) *La magie dans la poésie latine*, Paris.
- TURCAN, R. (1988) *Religion romaine. I. Les dieux; II. Le culte*, 2 vol., Leiden-New York.
- (1992) *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris.
- (1998) *Rome et ses dieux*, Paris.
- VERNANT, J. P. (1981) "Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans le ΘΥΣΙΑ grecque" en *Le sacrifice dans l' Antiquité*, pp. 1-31, Genève, Fondation Hardt.
- VIRGILIO (1992) *Enéide*, I-IV, ed. J. Perret, t. I, Paris, Les Belles Lettres.
- VIRGILIO (1989) *Enéide* V-VIII, ed. J. Perret, t. II, Paris, Les Belles Lettres.
- VIRGILIO (1987) *Enéide* IX-XII, ed. J. Perret, t. III, Paris, Les Belles Lettres.
- WATKINS C. (2000) *The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots*, Boston-New York.