



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

P

# La religión en la literatura romana hasta el fin del Período Augústeo

Autor:

Mainero, Jorge

Tutor:

2001

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Letras

Posgrado



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras

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

**TESIS DOCTORAL :**  
**LA RELIGIÓN EN LA LITERATURA ROMANA**  
**HASTA EL FIN DEL PERÍODO AUGÚSTEO**

**INDICE GENERAL**

1. **INTRODUCCIÓN: STATUS QUAESTIONIS, HIPÓTESIS, OBJETIVOS, ESTRATEGIAS DE ABORDAJE**
  
2. **INTERPRETACIONES Y TEORÍAS DE LA RELIGIÓN ANTIGUA Y DEL MITO DIVINO**
  - 2.1. **Religión y mito: deslinde conceptual y bases para un análisis**
    - 2.1.1. **Religión**
    - 2.1.2. **Mito**
    - 2.1.3. **Símbolo**
  - 2.2. **Teorías del mito**
    - 2.2.1. **Teorías de los antiguos. Teoría alegórica. Historicismo mítico o evemerismo**
    - 2.2.2. **Las teorías modernas. Teorías etiológicas: de J.G. Frazer a la escuela de Cambridge. Teorías psicologistas y arquetípicas. Génesis de los dioses griegos según E.R. Dodds. Interpretaciones ontoteológicas o esencialistas. Teorías antropológicas: a)funcionalista; b)estructural. Teorías comparatistas con base lingüística. Eclecticismo**

### 3. ORIGEN Y EVOLUCIÓN DE LA RELIGIÓN ROMANA HASTA LOS TIEMPOS DE LA BAJA REPÚBLICA

#### 3.1. Religión, estructura e historia en Roma

3.1.1. Fundación de Roma: *Ab Vrbe condita I*, 6-7. El problema de los orígenes de la religión romana. Primitivistas vs. comparatistas. *Numen. Deus*. Los dioses de los indoeuropeos. A) Panteón indoiranio. B) Panteón germánico

3.1.2. Estructura de los sacerdocios. *Ab Vrbe condita I*, 20, 1-7; Varrón: *De ling. Lat. V*, 83-86; a) Sacerdocios de la esfera pontifical. Aulo Gelio, *Noctes Atticae I*, 12, 1-4 y 14; b) Otros colegios. *N. Att.*, I, 19, 1-11; c) Hermandades arcaicas. *N. Att. VII*, 7, 8

3.1.3. Tratamiento sacralizado del espacio y del tiempo. A) Lo divino y el espacio. *Fasti V*, 129-146; *Tibulo, Eleg. I*, 11-24. B) El tiempo sagrado. *Fasti III*, 523-540. El calendario romano. El culto privado. Simbolismo funerario

3.1.4. El culto público: *De rerum natura V*, 1194-1210. a) Los sacrificios. b) Los ritos arcaicos: *devotio (Ab Vrbe condita VIII, 9, 2-8 y X, 28, 10-18)* y *evocatio (Saturnalia III, 9)* c) Los ritos nuevos

3.1.5. La adivinación (*De divinatione I*, 1): a) inspirada; b) inductiva. *Signa: Georgicon I*, 461-514. *De natura deorum III 2*, 5-6: estructura de la religión

3.1.6. El panteón romano: I. Personificaciones: a) Atribuciones; b) Abstracciones; c) Divinidades funcionales. II. Dioses personales. La tríada arcaica. Los dioses del calendario de Numa. Vesta: *Fasti VI*, 249-304. La tríada capitolina. Llegada de dioses extranjeros: Diana, Cástor y Pólux, Hércules, Mercurio, Apolo, Asclepio. Transformaciones durante las Guerras Púnicas. Juno. Venus. Introducción de Cibeles. *De rerum natura, II*, 598-628. Rechazo del culto de Baco

### 3.2. La helenización

3.2.1. El panteón griego: los Olímpicos. Los órdenes del ser. Dioses uránicos y ctónicos. Figuras divinas: Zeus, Hera y el Olimpo. Diónysos y Apolo. Hermes. Atenea. Ártemis. Tríadas: Afrodita, Ares, Hefaistos. Poseidón. Deméter

3.2.2. Límites de la helenización

3.2.3. La helenización en la literatura. Lucrecio o la salvación por el conocimiento: I, 80-100 y II, 644-660. Cicerón y la restricción de la inmortalidad. *Somnium Scipionis*. Un comentario

## 4. LAS MUTACIONES RELIGIOSAS DURANTE EL SIGLO I a.C.

4.1. Poder y pietas

4.2. La religión de los generales (Mario: *Bellum Iugurthinum*, LXIII, 1-5; César: *Vitae Caesarum*, *Caes.* VI, 1-2 y LXXVI, 1)

4.3. La redefinición augustal

4.3.1. Tradición sagrada e innovación bajo Augusto: a) Reconstrucción de edificios sacros y erección de otros nuevos (*Res Gestae*, 20 y 12); b) Revalorización del sacerdocio y la liturgia (*Res Gestae*, 10); c) Refuncionalización y promoción de divinidades

4.3.2. La confirmación por la literatura. Virgilio y el simbolismo del libro sexto de la *Eneida*: religión, filosofía, historia. *Aen.* VI, 719-751 y VI, 752-853. Comentario *in Aeneidos librum VI*. Horacio o la lírica de la identificación con el destino político de Roma. El *Carmen saeculare* como séptima oda nacional. Tibulo y la tensión entre la religión romana y los cultos orientales: I, 3, 23-34

4.3.3. Predivinización y apoteosis del soberano

## 5. INFERENCIAS FINALES

5.1. Cuatro líneas de fuerza: a) la religión cívica; b) el espectáculo social; c) el dispositivo sacrificio- adivinación; d) la negación de la negación

5.2. Tipología de la religión romana, en comparación con los cultos orientales y con el cristianismo

## 6. BIBLIOGRAFÍA

6.1. Signa. Fuentes latinas

6.2. Tratados, diccionarios y obras generales:

a. Sobre mito y religión

b. Sobre historia antigua y filosofía

c. Sobre lingüística histórica

6.3. Ensayos e historias de la literatura latina

6.4. Diccionarios, manuales y estudios acerca de la religión romana

## TESIS DOCTORAL

### *La religión en la literatura romana*

#### *hasta el fin del período augústeo*

#### 1. INTRODUCCIÓN: *STATUS QUAESTIONIS*, HIPÓTESIS, OBJETIVOS, ESTRATEGIAS DE ABORDAJE

El rico desarrollo en materia religiosa de la antigua cultura romana ha sido abordado en el pasado siglo por la investigación europea desde tres vías convergentes, a saber: a) la busca de perdidos monumentos por parte de los arqueólogos; b) la lingüística y la mitología comparadas, cuyos máximos representantes han sido, respectivamente, E. Benveniste y G. Dumézil; c) la indagación en torno a los testimonios literarios, principalmente el último Cicerón, Varrón, Lucrecio, Virgilio, Horacio, Propercio, Ovidio, Tito Livio, Plinio el Viejo, Tácito.

La tercera vía es la única que se extiende, obvia, ante el estudioso latinoamericano. La distancia oceánica, la imposibilidad de financiar costosas expediciones y la penuria de archivos y materiales sobre civilizaciones remotas vedan los restantes accesos. En la Argentina, en particular, no se ha publicado acerca del asunto en cuestión más que una traducción, en los años sesenta, de uno de los libros de Raymond Bloch, *Los prodigios en la antigüedad clásica*, que lo aborda sólo de manera parcial. España fue más fecunda en las dos últimas décadas, según lo atestiguan, entre otras, buenas versiones de Dumézil, de Eliade, de Bayet, de Seznec, de Cumont (cf. 6. **Bibliografía**). Por lo demás, no hay en lengua castellana gran número de traducciones que nos acerquen a los nuevos conocimientos adquiridos por la erudición

francesa, alemana o inglesa; menos aún, claro está, ensayos originales. No faltan los que señalan el camino que aquí se ha adoptado: "El recurso sistemático a las fuentes literarias ha abierto nuevas perspectivas. (...) La investigación moderna se ha interesado en los tratados filosóficos de Cicerón, en especial *De natura deorum*, *De divinatione* y *De legibus* (...). Un poeta como Ovidio constituye otra mina de información" (Lehmann, p.4; cf. 6.**Bibliografía**).

Toda vez que en la actualidad contamos con un adecuado repertorio de tales textos, es preciso tan sólo que exista la voluntad de fatigarlos y la capacidad de extraer conclusiones a partir de sus contenidos significativos. No es otra, por cierto, la tarea de la cual hemos tratado de encargarnos.

Se parte de las siguientes hipótesis: 1) Una mitología es un sistema de símbolos que expresan intelecciones en forma metafórica (una máscara de la divinidad, una visión de la naturaleza, un mapa de la sociedad o un plano de la conciencia). 2) El sistema mitológico suele integrarse en contextos religiosos cuando un grupo social relevante se identifica con él, asumiendo la defensa de su cosmovisión. En términos generales, una religión supone cierta presencia institucional. La religión antigua era un conjunto articulado, en un mismo registro de pensamiento simbólico, de conceptos, acciones e imágenes (mitos, rituales, representaciones figuradas), que formaban como una red comprensiva de toda la experiencia humana. 3) Las letras romanas dan testimonio de la cohesión entre política, religión y arte, orientadas en pos de un fin común, la gloria y la grandeza de la nación; la literatura solía convertirse en auxiliar de la religión, entendida como brazo metafísico del Estado. 4) Sacrificios y adivinación eran las formas aceptadas para

la comunicación humano-divina en la civilización clásica, fundándose una suerte de circuito religioso que ponía en contacto los distintos órdenes ontológicos o, dicho de otro modo, los planos opuestos (y supuestos) del ser. 5) Varias modalidades institucionales y elementos léxicos del ámbito religioso de Roma han sobrevivido, si bien fuertemente transformados, hasta llegar al mundo actual.

Se procura alcanzar los siguientes objetivos:

1) Demostrar las hipótesis mediante pruebas emergentes de los textos. Se prevé su eventual ampliación y/o corrección como consecuencia de los datos procedentes del trabajo de campo. 2) Estudiar la religiosidad latina poniendo de manifiesto la interacción con su literatura, para intentar enriquecer la comprensión de ambas. 3) Contribuir al afianzamiento de la posición crítica que tiende a destacar la originalidad y creatividad de los romanos en el campo del pensamiento mítico-religioso. 4) Mostrar cómo esos romanos se inventaron a sí mismos al transformar los mitos griegos o indoeuropeos, cómo su redefinición, historización y politización de los mismos constituyen acabadamente una reinterpretación singular. 5) Consignar qué es lo que se perdió y qué es lo que perdura.

Esta propuesta apunta a hacer una descripción de los fenómenos religiosos, tal como se manifiestan en los escritos de los autores clásicos, a través del hilo conductor de la historia de la literatura de Roma, con el objeto de poner en evidencia sus implicaciones institucionales, políticas, lingüísticas, literarias y filosóficas.

En razón de que las etapas arcaicas de la latinidad han sido inspeccionadas ante todo por epigrafistas y arqueólogos, parece pertinente delimitar en el tiempo la tarea investigativa, ciñéndola a los representantes de los sistemas

literarios de la República tardía (primera mitad del siglo I a.C.) y del Siglo de Oro de Augusto (convencionalmente, 31 a.C.-14 d.C.), cuyas obras asisten ubicuamente tanto en nuestras bibliotecas como en las bibliotecas digitales de la red universal.

Se incluye un capítulo inicial, de relativa extensión, dedicado a precisar las cuestiones definicionales, discutiendo el alcance conceptual de términos básicos, como 'religión', 'mito' y 'símbolo', en busca de una puesta a punto que permita clarificar su ulterior aplicación. Cabe recordar, en este sentido, que la Facultad de Filosofía y Letras de la U.B.A carece, en el ciclo de grado de sus carreras, de materias como Mito y Religión, Mitología Clásica, o Religiones de Grecia y Roma, por lo cual se ve incrementada la necesidad de una discusión crítica de tales conceptos. Se ha optado por estudiarlos, en primer término, desde una perspectiva lingüística, para luego ensayar una apertura panorámica que procura dar cuenta de su transdisciplinariedad. No se toman como algo dado, sino como categorías problemáticas que admiten el recurso a los aportes teóricos de antiguos y modernos para elaborar su explicación.

Tras ello, el método a emplear —análisis de textos— será esencialmente inductivo, partiendo de puntuales lecturas de autores de los períodos precitados (especialmente Cicerón, Lucrecio, Tito Livio, Virgilio, Horacio y Ovidio). Los textos seleccionados precederán habitualmente a los análisis que abordan su interpretación, ya sea a la luz de los datos provistos por la erudición académica latina, ya a la de mis propias ideas sobre los temas y problemas allí tratados. No se soslayan breves referencias tanto a los orígenes indoeuropeos como a los hechos griegos, dado que unos y otros encuentran su reflejo en las estructuras religiosas y políticas de Roma en la Antigüedad. Finalmente, las conclusiones registran la pertinente generalización, emergente del

estudio del *corpus* propuesto, y formulan una tipología que trata de situar la religión romana clásica en un contexto más general.

Cimiento la importancia de este estudio, como quedó dicho, la virtual inexistencia en idioma español de obras actualizadas y originales sobre el tema elegido, lo que constituye un vacío no sólo bibliográfico, sino también cultural, de alguna magnitud. Quizá la elaboración de esta tesis pueda contribuir, siquiera parcialmente, a lograr el objetivo de ir poblando ese vacío, así como a actualizar el desvelo investigador que nuestra tradición humanística no debe dejar de prodigar.

## 2. INTERPRETACIONES Y TEORÍAS DE LA RELIGIÓN ANTIGUA Y DEL MITO DIVINO

### 2.1. Religión, mito y símbolo: deslinde conceptual y bases para un análisis

#### 2.1.1. Religión

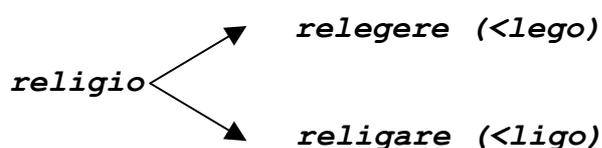
El diccionario académico español define 'religión' (del latín *religio, ~onis*), en su acepción primera, de manera algo abigarrada, como un "conjunto de creencias o dogmas acerca de la divinidad, de sentimientos de veneración y temor hacia ella, de normas morales para la conducta individual y social y de prácticas rituales, principalmente la oración y el sacrificio para darle culto". [1] Las notas caracterizadoras, en conformidad, serían: a) la creencia o fe en (un) Dios; b) los sentimientos que despierta en el creyente; c) los mandamientos que de aquél emanan; d) el ritual con que es honrado. El culto supone normalmente instituciones encargadas de administrarlo. Puede reducirse el inventario si se deja de lado el elemento moral, característico tan sólo de algunas religiones, como el judaísmo y el cristianismo.

Por lo menos dos de estas notas –a) y d)– se hallan en un texto clásico de Cicerón (*De natura deorum*, II, 3, 8):

*Et si conferre volumus nostra cum externis, ceteris rebus aut pares aut etiam inferiores reperiemur, religione id est cultu deorum multo superiores.*

Y si queremos comparar las nuestras con las costumbres extranjeras, se nos encontrará en las demás cosas o bien iguales o, incluso, inferiores; en la religión, esto es, el culto de los dioses, <se nos hallará> muy superiores.

La nota d) está expresa, mientras que a) puede sobreentenderse de la anterior (cf. *a fortiori* III, 2, 6). Pero si *religio* es una palabra latina, corresponde intentar el recurso a la etimología, en busca de ciertas claves de interpretación. Los diccionarios etimológicos habitualmente la definen como "religión, escrúpulo religioso", añadiendo la incertidumbre ("*pas de certitude*" [2]) de la derivación: sustantivo deverbativo, *religio* podría provenir de *relegere*, o bien de *religare*.



*Relegere* quiere decir "recoger", "releer", "revisar"; de ahí, *religio* se entendería como "celo, escrúpulo en el cumplimiento de los deberes religiosos". *Religare* es "volver a atar", "vincular"; de allí se pasaría a interpretar *religio* como "religación, lazo entre lo humano y lo divino".

Los dos sentidos están presentes en los textos de los antiguos, pero Ernout y Meillet subrayan que los latinos relacionaban el derivado nominal con el verbo *relegere*. Así Nigidio Fígulo en Gelio:

*Nigidius Figulus, homo, ut ego arbitror, iuxta M. Varronem doctissimus, in undecimo **Commentariorum Grammaticorum** uersum ex antiquo carmine refert memoria hercle dignum:*

*Religentem esse oportet, religiosus ne fuas, cuius autem id carmen sit non scribit. Atque in eodem loco Nigidius: 'Hoc' inquit 'inclinamentum semper huiuscemodi uerborum, ut "uinosus", "mulierosus", "religiosus", significat copiam quandam inmodicam rei super qua dicitur. Quocirca "religiosus" is*

*appellabatur, qui nimia et superstitiosa religione sese alligauerat, eaque res uitio assignabatur.' Sed praeter ista quae Nigidius dicit, alio quodam diuerticulo significationis 'religiosus' pro casto atque obseruanti cohibentique sese certis legibus finibusque dici coeptus. [3]*

Nigidio Fígulo, el más docto de los hombres, según creo, juntamente con Marco Varrón, cita en el undécimo libro de los *Comentarios Gramaticales* un verso de un antiguo poema, digno ¡por Hércules! de memoria: "Conviene ser religioso: no seas supersticioso".

Pero no da a conocer de quién es este poema. Y en el mismo lugar Nigidio dice: "este sufixo de palabras de esta clase, como 'vinoso', 'libidinoso', 'religioso', siempre significa cierta abundancia desmedida de la cualidad sobre la cual se habla. Por lo tanto, 'religioso' era llamado aquél que se había atado moralmente por una devoción excesiva y supersticiosa, y eso se consideraba como una falta". Pero además de eso que Nigidio dice, 'religioso' empezó a ser dicho, a causa de algún otro desplazamiento del significado, del hombre honesto y respetuoso, y del que se restringía a sí mismo por medio de leyes y límites definidos.

Cicerón no deja de defender esta filiación, en un contexto que desmarca lo religioso de lo supersticioso:

*Non enim philosophi solum verum etiam maiores nostri superstitionem a religione separaverunt. Nam qui totos dies precabantur et immolabant ut sibi sui liberi superstites essent superstitiosi sunt appellati, quod nomen patuit postea latius; qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent, <hi> sunt dicti religiosi ex relegendo, ut elegantes ex eligendo ex diligendo diligentes ex intellegendo*

*intellegentes; his enim in verbis omnibus inest vis legendi eadem quae in religioso. Ita factum est in superstitioso et religioso alterum vitii nomen alterum laudis.* [4]

En efecto, no solamente los filósofos sino también nuestros ancestros separaron la religión de la superstición. Pues los que suplicaban e inmolaban días enteros para que sus hijos los sobrevivieran fueron llamados 'supersticiosos', nombre que luego se extendió muy ampliamente; empero, los que cuidadosamente insistían y, por así decirlo, repasaban mentalmente todo lo que concerniese al culto de los dioses, <éstos> fueron llamados 'religiosos' a partir de *relegere*, como los elegantes a partir de *eligere*, los diligentes, de *diligere*, los inteligentes, de *intelligere*; pues en todas estas palabras está incluido el mismo valor de *legere* ("escoger") que se halla en 'religioso'. En cuanto a 'supersticioso' y 'religioso', uno se convirtió en nombre de un defecto, el otro en nombre de una virtud.

Adviértase que en Nigidio Fígulo *religiosus* tiene un matiz peyorativo, que en Cicerón se ha desplazado hacia *superstitiosus*, pasando el primero a designar una calificación positiva, aplicable a quienes son escrupulosos en el cumplimiento de sus obligaciones con la divinidad.

Otros autores, como Lactancio, [5] hacían depender *religio* de *religare*: así designaba "el hecho de vincularse con los dioses", lo que en el culto romano estaría figurado por el empleo de *vittae*, cintas o bandas de lana que envolvían a ciertos sacerdotes y a las víctimas en los sacrificios.

Émile Benveniste, sin embargo, apunta: "Al no concebir esta realidad omnipresente, que es la religión, como una institución separada, los indoeuropeos no tenían término para designarla. En las lenguas en que esa designación apa-

rece, es muy interesante volver a trazar el proceso de su constitución. (...) Nada hay tan contestado, ni desde hace más tiempo, como el origen del latín *religio*. Se demuestra aquí que, por razones tanto semánticas cuanto morfológicas, la palabra se vincula a *relegere*, "recolectar, volver a tomar" (...): la *religio*, 'escrúpulo religioso', es así, en origen, una disposición subjetiva, un movimiento reflexivo ligado a algún temor de carácter religioso". [6]

En el plano morfológico, Benveniste aduce que no existe un abstracto \**ligio* de *ligare* —el de *religare* es *religatio*— y en cambio existe *legio* derivado de *legere*; y el lingüista agrega que los abstractos en *-io* se derivan habitualmente de verbos de la tercera conjugación, y no de la primera; v.gr. *excidio* ("ruina"), *regio* ("dirección, línea recta"), *dicio* ("dominación, autoridad"; nominativo inusitado), *deliquio* ("falta, privación, eclipse"; de *linquere*, "dejar, abandonar"), *oblivio* ("olvido", de *oblivisci*, "olvidar, no pensar más en...") y por supuesto, *legio* ("legión, cuerpo militar", de *legere*, "reunir, recoger"). De aquí a *religio* hay un solo paso.

En cuanto al valor semántico, el mismo autor cita numerosos ejemplos, entre los cuales está el uso en la comedia:

Plauto, *Curculio*, 350: *vocat me ad cenam; religio fuit, denegare volui*: "Él me invita a cenar: yo he tenido un escrúpulo, he querido rehusar". En Terencio (*Andria*, 941), Cremes es puesto en presencia de una joven, su propia hija, a la que creía perdida; vacila en reconocerla: *At mihi unus scrupulus restat, qui me male habet*. "Me queda un escrúpulo que me atormenta", dice, y el otro responde: *dignus es cum tua religione, odio (...)* "merecerías, con tu *religio*, ser odiado" (...). *Religio* repite *scrupulus*. De ahí viene la expresión *religio est*, "tener escrúpulo", y también *religioni est* o *religio tenet* con una proposición infinitiva: *religioni est quibusdam*

*porta Carmentali egredi* (Festo, 285 M.), "algunos tienen escrúpulo (en tal circunstancia) de salir por la puerta Carmental". [7]

Por fin, atribuye a los primeros autores cristianos una interpretación (*religio*<*religare*) históricamente falsa, pero capaz de dar cuenta de la mutación religiosa que había tenido lugar. "Volver a empezar una elección ya hecha (*retractare*, dice Cicerón), revisar la decisión que resulta de ella, tal es el sentido propio de *religio*. Indica una disposición interior y no una propiedad objetiva de ciertas cosas o un conjunto de creencias y prácticas. La *religio* romana es, en origen, esencialmente subjetiva. No es fortuito que sea sólo en la obra de los escritores cristianos donde aparece la explicación de *religio* por *religare*. Lactancio insiste en ella (...). Es que el contenido mismo de la *religio* ha cambiado. Para un cristiano, lo que caracteriza (...) la nueva fe es el vínculo de la piedad". [8] El concepto ha sido remodelado partiendo de una nueva idea de la relación entre el hombre y Dios, que persiste en la tradición eclesiástica.

Robert Schilling, por su parte, hace el intento de organizar una síntesis propia. Entiende que los hechos no sostienen la posición de Benveniste, que juzga unilateral: "Los antiguos (...) empleaban la palabra *religio* refiriéndose —conscientemente o no, no importa— ya a *relegere*, ya a *religare*. Es por eso que se toma nota al mismo tiempo de expresiones tales como *mihi religio est*, que atestigua el sentido de 'escrúpulo' y de empleos que establecen el sentido de 'relaciones entre los hombres y los dioses'". [9] Con respecto a la argumentación morfológica de Benveniste, asimismo objeta:

La formación de abstractos en *-io* salida de verbos en *-are* está bien establecida: *rebellio*<*rebellare*; *internecio*<*internecare*; *pacio*<*pacare*; *postilio*<*postulare*;

*suspicio*<*suspicari*; *opinio*<*opinari*. Cf. Leumann, Hofmann, Szantyr, *Lateinische Grammatik* (I, p.240). [10]

En último análisis, Schilling quiere hacer ver que escritores como Cicerón y Nigidio Fígulo, aun derivando *religio* de *relegere*, tenían en cuenta también, explícita o implícitamente, la noción de *religare*. Esta aparente inconsecuencia "proviene de la dificultad que tenían los antiguos para distinguir el contenido objetivo de la religión de sus incidencias subjetivas: cuando trataban de la realidad de la religión, pensaban en el concepto de *ligare*, cuando evocaban el aspecto psicológico de *religio* y *religiosus*, se referían a *relegere*". [11]

Entre los alemanes, Walter Otto se pronuncia por la derivación desde *relegere*, pero Pauly-Wissowa están a favor de *religare*. Las publicaciones más recientes del ámbito anglosajón no despejan la duda; el completo diccionario editado por P. G. W. Glare, que incluye datos sobre la formación de las palabras, se limita a consignar sobre *religio* lo siguiente: "dudoso, probablemente conectado con *ligo* o con *lego*, cualquiera de los dos". [12] Eso sí, el recorrido semémico está más extensamente elaborado: 1) "Un sentimiento sobrenatural de compulsión, que usualmente tiene la fuerza de una prohibición o impedimento; tabú; también, obligación positiva, regla". 2) "Un impedimento para la acción proveniente de la duda, del temor religioso, de la conciencia, etc.; escrúpulo". 3) "Un estado de impedimento como consecuencia de la violación o falta de observancia de leyes sobrenaturales". 4) "Manifestación de una sanción divina". 5) "Una consideración que exige conformidad a un principio moral o religioso". 6) "Un sentido de la presencia de un poder sobrenatural; temor, sentimiento religioso". 7) "Una cualidad (ligada a una persona, lugar, objeto, acción, etc.) que evoca reverencia, pavor o santidad". 8)

"La realización de ritos, ceremonias, etc., relativos a lo sobrenatural". 9) "Un sistema particular de observancias religiosas, culto". 10) "Respeto puntilloso por las propias obligaciones; escrupulosidad". Como puede observarse, no hay más que las extensiones de sentido provocadas por el uso lingüístico, pero los dos primeros sememas registrados apuntan a manifestaciones de la subjetividad.

Desde el punto de vista de la tradición filosófica occidental, la reflexión sobre temas religiosos es tan antigua como la filosofía misma, aun cuando el término 'filosofía de la religión' es relativamente moderno y debe su difusión a la obra de Hegel. Su objeto es la discusión filosófica y la evaluación crítica de creencias y conceptos emergentes del campo religioso. El Seminario de Capri, dirigido conjuntamente en el año 1994 por Jacques Derrida y Gianni Vattimo, ha intentado emprender una puesta al día de la cuestión religiosa: será útil reseñar algunos puntos del ensayo ulteriormente publicado por Derrida. [13]

El filósofo empieza preguntando (preguntándose) cómo hablar de religión hoy en día, si es posible disociar un discurso sobre religión de uno sobre la salvación, lo sagrado, lo salvo, lo indemne, lo inmune (en diversas lenguas: *sacer, sanctus, heilig, holy*). Como hay para todos como una precomprensión de lo religioso, puede arriesgarse la hipótesis de que la lengua (elemento irreductible de toda revelación u *Offenbarung*) y la nación son hoy el cuerpo de toda pasión religiosa, que se esfuerza por reafirmarse incluso frente a la "deslocalización" (tele)tecnológica. En este sentido, Derrida niega la antítesis simplista que oponía las luces de la ciencia a la oscuridad de la religión:

<b>RELIGIÓN</b>	<b>RAZÓN</b>
-----------------	--------------

—	Crítica marxista
—	Genealogía nietzscheana
—	Psicoanálisis freudiano

Sorprende el hecho de que busque un apoyo etimológico para sostener dicha negación: "La luz dicta en todas partes lo que aún ayer creíamos inocentemente sustraer y hasta oponer a la religión y cuyo porvenir es necesario repensar hoy día (*Aufklärung, Lucas, Lumières, Enlightenment, Illuminismo*). No lo olvidemos: (...) el lenguaje indoeuropeo se reagrupaba ya en la noción misma de 'dios' (**deivos**), cuyo sentido propio es 'luminoso' y 'celestes'". [14] Toma sus etimologías de Benveniste, y las problematiza.

A continuación señala que, a diferencia de otras experiencias de lo sagrado, el cristianismo, el judaísmo y el islam son inseparables de la historicidad de su revelación (entendida esta última como posibilidad de manifestación más originaria). Recurre a una distinción kantiana que separa dos tipos de religión: a) la de mero culto (*des blossen Cultus*), que sólo pretende el favor divino, y b) la religión moral (*moralische*), que busca el bien en la vida. Kant aísla entonces, en el segundo tipo, a la religión cristiana, que compone el u(pokei/menon de su universo moral. No obstante, Nietzsche, que transvalora el kantismo, piensa en la muerte de Dios (casi una divisa de su Zaratustra: *Gott ist tot*) justamente como resultado de la "moral de esclavos" introducida por el cristianismo. Ahora bien, la "mundialatinización" actual (que excluye a fundamentalismos e integrismos) consiste en "esa alianza extraña del cristianismo, como experiencia de la muerte de Dios, y del capitalismo tele-tecnocientífico". [15] Pero lo religioso incluye lo mesiánico como vocación y anhelo de justicia, de modo que, si

esta tradición se ateologizara, podría llegar a liberar una suerte de racionalidad universal.

El ensayo parece voluntarista, de calculada oscuridad y en exceso predictivo, [16] pero interesa otra discriminación, en la segunda parte, [17] acerca de dos "matrices" o "fuentes" de lo religioso: 1) la experiencia de la creencia (*die Glaube*), y 2) la experiencia de la sacralidad (*das Heilige*). Tales experiencias coinciden con las notas caracterizadoras que hemos señalado al principio, y en esta dualidad fontal, por lo demás, se reencontraría otra dualidad, la vacilación etimológica y semántica de *religio*. [18]

Finalmente, queda por resumir el punto de vista de la antropología. Si la filosofía antes privilegiaba la comprensión de las religiones consideradas superiores, ahora lo primitivo y lo tribal rápidamente ocupan el centro de la escena; aquí aflora primariamente, además, la conexión con los mitos. Paradigmática es la investigación de Bronislaw Malinowski, que hizo su trabajo de campo en las islas Trobriand de Nueva Guinea. [19] Doctorado primero en filosofía, en Cracovia, después en antropología, en Londres, Malinowski tiende a la formulación esquemática y general de las conclusiones emergentes de la labor *in situ*. Esto se advierte desde el comienzo de su ensayo, *Magia, ciencia y religión*, que enseguida se abre a una clasificación totalizadora:

No existen pueblos, por primitivos que sean, que carezcan de religión o magia. Tampoco existe (...) ninguna raza de salvajes que desconozca ya la actitud científica, ya la ciencia, a pesar de que tal falta les ha sido frecuentemente atribuida. En toda comunidad primitiva (...) han sido encontrados dos campos claramente distinguibles, el Sagrado y el Profano; dicho de otro modo, el dominio de la Magia y la Religión, y el dominio de la Ciencia. [20]

CULTURA PRIMITIVA			
Lo sagrado		Lo profano	
Magia	Religión	Ciencia	Conocimiento empírico

Pero acto seguido pasa a epitomar las contribuciones de sus predecesores: Edward Tylor, sir James Frazer y Émile Durkheim. Tylor echó las bases de un estudio antropológico de la religión en el siglo pasado (*Primitive Culture*, 1871) con su teoría del *animismo*, esto es, que las religiones de los salvajes se fundan en la creencia en espíritus. Les parecía obvio que el alma sobrevive a la muerte, ya que se les aparece a los vivos durante el sueño; de allí la creencia en los aparecidos, en la inmortalidad y en el más allá. Decisivo fue el aporte de Frazer (*The Golden Bough*, 1° ed., 2 vol., 1890; ed. monumental, en 12 vol., 1907-14) para la consolidación de esta disciplina. Se concentró en tres problemas: 1) magia y religión; 2) el totemismo; 3) los cultos de la fertilidad y la vegetación. Frazer razonó que la magia se asentaba en el control directo de la naturaleza, mientras que la religión apuntaba a la propiciación de poderes superiores, espíritus de los antepasados o dioses. El totemismo es una relación entre un grupo social emparentado y un animal u objeto que es denominado *tótem* de ese grupo. Típicamente, "las especies de animales y plantas que constituyen el alimento cotidiano (...) comparten una forma especial de reverencia totémica y son tabúes para los miembros del clan que está asociado con esa especie". [21] El estudio de los cultos de la fertilidad permite un enfoque vitalista de la religión: como retoñan las plantas en primavera, así también el ciclo de la vida humana se puede renovar. La muerte se entrevé de esta forma, en el tiempo

cíclico del culto, como un paso previo a la regeneración. Émile Durkheim, junto con su escuela sociológica francesa, afirmó la noción de que la religión es social en todos sus elementos; la sustancia de los dioses, inclusive, no sería otra cosa que la sociedad divinizada.

Malinowski desarrolla al cabo sus propias ideas: las fases críticas de la vida (pubertad, matrimonio, embarazo, muerte) son el epicentro de los ritos de iniciación y de pasaje; la muerte es el disparador de un ceremonial fúnebre que apuntala la creencia en una vida futura y tiende a la reintegración del grupo social; el material de que están hechos los espíritus es el deseo de vida (la inmortalidad, un desiderátum de la especie); la magia y la religión aparecen en momentos críticos o emotivos, a fin de aportar una solución sobrenatural; magia y religión se apoyan en los mitos (cuentos sagrados) y se rodean de ceremonias y tabúes que marcan una separación con el ámbito profano; la diferencia entre ambas reside en que el rito mágico es un medio para un fin práctico, pero el rito religioso es un fin en sí mismo; los mitos de los pueblos primitivos no son una protoforma de la filosofía, sino una especie de garantía narrativa de la verdad de la magia.

La mitología religiosa (...) se centra en torno a los distintos dogmas de su credo y los desarrolla en cosmogonías, leyendas de héroes de la cultura, narraciones de los hechos de los dioses y semidioses. [22]

Funcionalista, Malinowski sostiene que todo elemento importante en una cultura es un útil destinado a satisfacer una necesidad social. De acuerdo con tal premisa, magia, ciencia y religión desempeñan diversas funciones culturales: a) la magia proporciona al primitivo una técnica men-

tal y una praxis tendiente a resolver los problemas concretos; tiene la función de ritualizar el optimismo y la esperanza humanos; b) la ciencia, el conocimiento científico, por precario que sea, concede al hombre algún control sobre las fuerzas naturales; c) la religión fija el respeto por la tradición y acrecienta la confianza en la superación de las dificultades, haciendo de este modo a la continuidad cultural de un pueblo; favorece también la armonía con el entorno y actúa como medio reparador de la solidaridad del grupo.

Aun cuando la religión llega a constituir un potente factor de cohesión social, su manifestación primera seguramente depende de otras fuerzas. Frazer apostaba "al miedo a los muertos, que en general creo ha sido probablemente la fuerza más poderosa en la formación de la religión primitiva". [23] Sin posibilidad de cabal verificación, digamos que la fuerte presencia de la idea del temor en el léxico religioso (incluyendo el de las civilizaciones clásicas de Grecia y de Roma [24]) podría avalar en parte el parecer del autor de *La rama dorada*. Tanto más cuanto que nuestros terrores más ancestrales, desde una perspectiva biológico-evolucionista, han sido heredados de nuestros antepasados prehumanos junto con la estructura del cerebro, como residuo del mundo que entonces percibían con su mente irracional. [25]

En lo sucesivo se verá, al estudiar la religión romana del período clásico, que subsisten en ella algunos elementos primitivos, como los exhumados en otras culturas por los antropólogos, pero también que se abre camino, en los mejores trabajos de los grandes autores literarios, una tendencia creciente a la especulación filosófica.

**Notas**

- [1] *Diccionario de la Lengua Española*, ed. vigésima primera, Madrid, Espasa Calpe, 1992; p. 1763.
- [2] Cf. Ernout-Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, París, Klincksieck, 1979; p. 569.
- [3] Aulo Gelio, *Noctes Atticae*, IV, 9, 1-4; ed. en Loeb de John C. Rolfe, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1984 (reimpr.); t. I, p. 338. Tanto la que prosigue como todas las traducciones de lenguas antiguas o modernas en lo sucesivo incluidas pertenecen, salvo expresa indicación en contrario, al autor del presente trabajo.
- [4] *De natura deorum* II, 28, 72; ed. en Loeb de H. Rackham, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1994 (reimpr.); p. 192.
- [5] *Institutiones divinae* IV, 28, 2: *nomen religionis a vinculo pietatis esse deductum*, "el nombre de la religión ha sido tomado del lazo de la piedad". Lactancio (240-320 d.C.) fue un cristiano de África del N. que escapó a la persecución de Diocleciano y atacó después a sus perseguidores en tratados como *De ira Dei*.
- [6] Benveniste É., *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983; p. 397.
- [7] *Ibid.*, p. 400.
- [8] *Ibid.*, p. 401.
- [9] Schilling R., "L'originalité du vocabulaire religieux latin", en *Rites, cultes, dieux de Rome*, París, Klincksieck, 1979; pp. 40-41. Para el sentido de "relación humano-divina", véase el texto de Cicerón al inicio de este capítulo: *N.D.* II, 3 ,8.
- [10] *Ibid.*, p. 42, n. 3. *Rebellio*, "reanudación de las hos-

tilidades, rebelión"; *internecio*, "masacre, carnicería, exterminio"; *pacio* (= *pactio*), "convención, acuerdo, tratado"; *postilio*, "reclamo por parte de una divinidad del sacrificio que le es debido", y de ahí, "expiación"; *suspicio*, "sospecha, conjetura"; *opinio*, "opinión, creencia".

- [11] *Ibid.*, p. 43. El subrayado es nuestro.
- [12] *Oxford Latin Dictionary*, New York, Oxford University Press, 1997 (reimpr. con correc. de 1° ed., 1982); pp. 1605-06.
- [13] "Fe y Saber. Las dos fuentes de la religión en los límites de la mera razón", en *La religión. Seminario de Capri bajo la dirección de J. Derrida y G. Vattimo*, Bs. As., Ed. de la Flor, 1997.
- [14] *Ibid.*, p. 15.
- [15] *Ibid.*, P. 22.
- [16] *Praedictivus*: "que predice o anuncia".
- [17] *Op. cit.*, p. 53.
- [18] Por otra parte, ya el estudio clásico de Rudolf Otto, *Das Heilige* (Breslau, 1917), que analizaba las modalidades de la experiencia religiosa como cognición de una radical alteridad (*Ganz Anderes*, el "Gran Otro"), discernía dos aspectos concomitantes del sentimiento de lo divino: el *mysterium fascinans* (el aspecto encantador de lo sagrado) y el *mysterium tremendum* (su aspecto terrible). Trad. española: *Lo santo*, 1925. Re-señado por Mircea Eliade en *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor, 1988; pp. 17-18. Cf. también James, E.O., *Historia de las religiones*, Madrid, Alianza, 1981; pp. 20-21. El propio Benveniste (*op. cit.*, "Lo sagrado", pp.345-362) ha puesto en claro, con su análisis lingüístico del par *sacer-sanctus*, la polaridad fundamental de la noción de lo sagrado: "positiva, 'lo que está cargado de la presencia divina', y negativa,

'lo que está prohibido al contacto de los hombres'" (p. 345). El latín *sacer* (a diferencia de *sanctus*: "lo inviolable", "protegido por una sanción") conoce bien esta cabeza de Jano; según el uso en los textos, *sacer* ("consagrado" o "maldito") se corresponde a veces con el griego *i(ero/j*, (noción positiva: "animado por un poder sagrado"), y a veces con *a(/gioj* (noción negativa: "lo in-tocable", "lo que está prohibido").

- [19] Publicó en 1926 *Myth in Primitive Psychology*; en 1948 *Magic, Science and Religion*, ed. póstuma.
- [20] *Magia, ciencia y religión*, Barcelona, Planeta-DeAgostini, 1985; p. 7.
- [21] *Ibid.*, p. 12.
- [22] *Ibid.*, p. 99.
- [23] Frazer J., *La rama dorada*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992 (trad. de la ed. inglesa de 1922, abreviada por el autor); p. 13.
- [24] Cf.3.2.1. *El panteón griego: los Olímpicos*. Por ejemplo: *aleci/kakoj* ("el que aleja el mal") es uno de los epítetos de Apolo; v. p. 273. La égida, atributo de Zeus y de Atenea, tenía valor apotropaico; v. pp. 278-279. En Roma, los dioses *Manes* ("los benévolos") eran así llamados por razones eufemísticas y a la vez propiciatorias; v. pp. 173.
- [25] Cf. Campbell J., *El poder del mito*, Barcelona, Emecé, 1991; cap. III, "Los primeros narradores".

### 2.1.2. Mito

El concepto de mito no se deja dilucidar desde el análisis etimológico, según se observa en la última edición del diccionario de Pierre Chantraine:

mu=qoj: m. "Serie de palabras que tienen un sentido, declaración, discurso" (...); el término es usado en los trágicos, Platón y Aristóteles, pero tiende a especializarse en las acepciones de "ficción, mito, tema de una tragedia", etc. (...) En griego moderno, además de mu=qoj, muqologi/a, fijarse en muqisto/rhma, "novela".

El sentido de las palabras de esta familia ha evolucionado desde Homero. Del valor de "palabras cuyo sentido importa, opinión, orden, relato", se pasó al de "historia, mito, fábula", etc.

*Et.:* oscura. (...) Frisk piensa que mu=qoj es un término popular y expresivo extraído de la onomatopeya mu= con un sufijo -qoj (...). Pero el sentido de la palabra, desde los más antiguos textos, no está en favor de esta hipótesis. [1]

Conviene, antes de continuar, segregar 'mito' del compuesto tardío (platónico) 'mitología'. Esta última palabra se refiere a un conjunto de mitos (ej.: la mitología griega, germánica, hindú, etc.), o bien a la narración o estudio de esos mitos (por eso los tratadistas modernos se incluyen en las secciones de mitología de nuestras librerías y bibliotecas).

Volviendo al mito, quizás sus distintos significados puedan reducirse a la secuencia siguiente: *MYTHOS* (mu=qoj) se entendía como 1) "expresión, cosa dicha"; 2) "relato en forma de cuento o historia"; 3) "historia tradicional sobre dioses y héroes". [2] Sólo secundariamente el mito llegó

a oponerse al *lógos* (lo/goj: "razón"; "palabra que expresa el pensamiento" y también "el pensamiento mismo").

Hay consenso en la crítica acerca de que los mitos son cierta clase de relatos; Jean-Pierre Vernant propone una definición similar a la anteriormente enunciada: serían los mitos "conjuntos de relatos que conciernen a dioses y héroes, es decir, los dos tipos de personajes a los cuales las ciudades antiguas dirigían un culto". [3] Adviértase que de nuevo el mito es caracterizado por sus actores o participantes, dado que es difícil hacerlo por su contenido, debido a su amplitud.

Pero si se hiciera un censo que registrara la presencia de todos los mitos en la literatura clásica, los resultados mostrarían un claro predominio de apariciones bajo la forma de alusiones de los autores, y no como temas destinados a un desarrollo exhaustivo. Hay excepciones, por supuesto: entre otras, Hesíodo y los trágicos griegos del Siglo de Pericles; algunos líricos arcaicos, como Mimnermo, y otros alejandrinos, como Calímaco; alguna vez Catulo; Virgilio y Ovidio. Lo primero permite deducir que los mitos eran generalmente conocidos por el pueblo griego del período clásico; de no haber sido así, los trágicos no habrían podido bordar libremente tantas variaciones y reinterpretaciones de los mismos.

Ahora bien, regresando a la cuestión definicional, debe decirse que no por azar los relatos míticos llegaron a convertirse en "historias tradicionales". Una tradición (*traditio*, nombre de acción derivado de *tradere*, a su vez compuesto de *trans-* y de una variante de *dare*: "lo que es dado a través del tiempo") supone perduración y renovación constante de su vigencia. ¿Por qué determinadas historias se volvieron tradicionales en lugar de otras? Cabe postular que una supervivencia extraordinaria se deba a cualidades

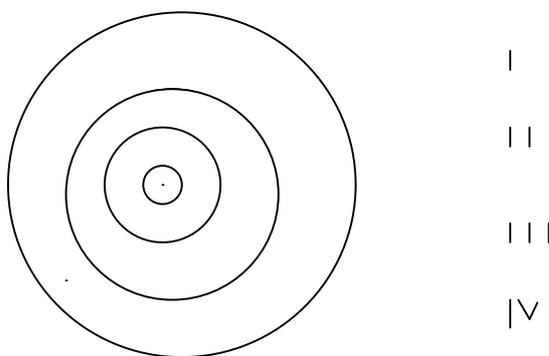
extraordinarias. Así se puede atribuir su duración, por un lado, al gran poder narrativo de esos relatos, y por otro al hecho de estar revestidos de una funcionalidad. [4]

Con lo cual la definición de 'mito' podría razonablemente completarse como sigue: *relato tradicional funcional sobre dioses y héroes*. Es decir, que esas historias eran significativas, tenían la virtud de representar algo para la comunidad que las recordaba. Por este camino se llega a una afinación del concepto: *lato sensu*, los mitos son cuentos populares, anónimos; *stricto sensu*, los cuentos son populares en tanto vehículos de una especial significación, que los vuelve funcionales. A veces lo son en virtud de su potencial simbólico: algunos están dotados de una cualidad referencial, están por y en lugar de otra realidad, de un orden diferente, que a través de ellos es representada. Otros ofrecen explicaciones acerca de los orígenes de una sociedad, sobre determinados usos y costumbres, o comentan la vida social y actúan como puente que comunica las distintas generaciones. Otros guían al individuo como modelos dignos de imitación, o tienen cierto valor didáctico o tal vez mnemónico. En cualquier caso, obsérvese que hay aquí otra tipología posible, la que agrupa los mitos de acuerdo con su función.

Hay intérpretes que tienden a generalizar, acaso ilícitamente, este carácter distintivo del mito. Joseph Campbell fija bien la idea de su valor simbólico, que les permite ser todo para todos. Sostiene que, en su contexto máximo, el mito opera como una totalidad de revelación, que emprende la unificación simbólica de todo lo que existe. Para él los mitos pueden actuar funcionalmente en cuatro dimensiones o campos de referencia: I) Individuo; II) Sociedad; III) Naturaleza; IV) Divinidad. Respectivamente, pueden representar así un plano de la conciencia, un mapa de la experiencia social, una concepción del universo o una visión

de la trascendencia. Cuando los mitos son profundos, tratan de poner al hombre en armonía con la sociedad de la que forma parte, y a ésta con la naturaleza en que se integra, identificable o no con la divinidad, según la especificidad de cada sistema mítico-simbólico.

En el plano individual, armonizan mente y cuerpo, y cumplen una "función pedagógica, la enseñanza de cómo vivir una vida humana bajo cualquier circunstancia". [5] Esquemáticamente:



Donde cada círculo concéntrico está representando una dimensión de la referencia mítica, de menor a mayor, a saber: I=individuo, II=sociedad, III=universo, IV=divinidad. Claro que un diseño de este tipo no es de ningún modo generalizable, ni siquiera parcialmente lo es; no obstante, la distinción de Campbell puede ser tenida en cuenta, en varios casos puntuales, habida cuenta de su valor instrumental.

Véanse algunos ejemplos: Teseo y el Minotauro en su laberinto funcionan en el plano individual, como catarsis y liberación de temor (la muerte del monstruo), como realización de un deseo o fantasía personal (el amor de la princesa Ariadna). "Ariadna pidió ayuda al hábil Dédalo (...). Ahora debemos volvernos a él, como hizo Ariadna. La fibra de su hilo de lino la ha tomado de los campos de la imaginación humana. (...) Sólo tenemos que seguir el hilo

del camino del héroe. Y donde habíamos pensado encontrar algo abominable, encontraremos un dios; (...) y donde habíamos pensado que salíamos, llegaremos al centro de nuestra propia existencia". [6]

La secuencia construida de los cuatro reyes preetruscos de Roma, que es una estructura mítica antes que histórica, funciona en el plano social, da cuenta de la partición de una sociedad indoeuropea en soberanos, guerreros y productores (Rómulo y Numa Pompilio manifiestan el díptico de la soberanía, el primero en su aspecto amenazante y el segundo en su principio legalista; Tulo Hostilio, la actividad guerrera; Anco Marcio, en fin, la productividad inherente a la última clase). "Pues, tomado en su conjunto, este marco de cuatro compartimientos perfila una filosofía político-religiosa precisa: 1°, un rey semidiós, ardiente e inquietante, y su antítesis, el rey muy humano y sabio, fundan sucesivamente la ciudad, uno *auspiciis* y mediante la guerra, y el otro, jurista, *legibus et sacris* y en el contexto de la paz; ambos son religiosos y tienen buenas relaciones con los dioses, pero en condiciones completamente distintas; 2°, a continuación, una vez creada la ciudad por estos dos favoritos de Júpiter, llega un rey que más que belicoso es un verdadero técnico de la guerra, cuyo servicio se reduce a dotar a Roma de un ejército y de un arte militar perfeccionados; 3°, por último, aparece un rey cuyas preocupaciones tienden hacia el comercio, hacia el bienestar, hacia las construcciones, y también hacia la multitud, hacia la masa de los *populares*. Queda claro que ahí está, distribuido en el tiempo y expresado en forma de creación humana progresiva, el esquema que, desde los tiempos indoeuropeos, servía a los pensadores para analizar armoniosamente la realidad tanto cósmica (...) como social". [7]

El "Sueño de Escipión" ciceroniano, por su parte, transmite perceptiblemente una visión cósmica y trasmundana, una

*Weltanschauung* que retoca a la manera romana la filosofía pitagórica y cuya resonancia literaria llega hasta el barroco español del *Quijote*, en la versión satírica del mito de Pegaso que es la historia del vuelo de Clavileño, el que hace decir a Sancho, desde una perspectiva cósmica: "Miré hacia la tierra, y parecióme que toda ella no era mayor que un grano de mostaza". [8]

Un último rasgo distintivo a señalar, subrayado desde el campo de la antropología, es la fluencia mítica. "Uno de los mejores estudios sobre la flexibilidad de los mitos y de los cuentos fue publicado hace unos sesenta años por el gran etnólogo norteamericano Franz Boas en su monumental *Tsimshian Mythology*". [9] Si bien Boas renunció a una tipificación excluyente o necesariamente admitida, "su principal argumento continúa siendo válido: la afirmación de que hay un continuo trasvase de un tipo de cuento al otro -de los 'serios' a los simples 'cuentos de entretenimiento'-." [10] Los datos recogidos estaban demostrando un fluir continuo del material mítico, desde y hacia los cuentos triviales, sin que ninguno de los dos grupos pudiera arrogarse ninguna anterioridad. Una discípula de Boas, Ruth Benedict, aportó una leve inflexión de la perspectiva de su maestro al estudiar los mitos como relatos vinculados con los ritos:

Un cuento entra y sale fácilmente de un contexto religioso (...) y ciertas historias, descritas como relatos seculares en dos continentes, se convierten en otros lugares en mitos que explican la creación de los hombres y los orígenes de las costumbres, y pueden llegar a plasmarse como dramas en los ritos religiosos. [11]

Es conveniente retener la idea de esta propiedad en los mitos, porque se trata de una categoría teórica que demuestra frecuentemente adecuación y consistencia con los he-

chos, de los que obtiene su valor descriptivo. Tomando un ejemplo de las letras latinas: los mitos de las *Metamorfosis* generalmente no tienen que ver con la religión romana, Ovidio está haciendo literatura, en tanto que los aludidos en el *Carmen saeculare* de Horacio están, como todo el poema, insertos en un ceremonial cuyo sentido profundo los mismos versos explican. Los *relatos tradicionales y funcionales*, entonces, *fluyen* libremente de un entorno religioso a otro profano.

Hay que deslindar el concepto de mito de otros que en algún sentido se le asemejan y con los cuales a veces se confunde: leyenda, fábula, cuento popular, rito y saga.

Las leyendas (del latín medieval *legenda*, gerundivo plural de *legere*: "cosas que deben ser leídas", inicialmente por concernir a los santos cuyas vidas referían [12]) son también historias tradicionales, pero se distinguirían por un trasfondo histórico o, más bien, *semihistórico*. Un ejemplo no problemático es el del *Cantar de Mio Cid*, puesto que Rodrigo Díaz de Vivar (104?-1099) fue realmente un héroe de la reconquista castellana. Pero muchas veces el trasfondo histórico es más bien borroso y permanece indefinido; así el *Roland* de la épica francesa, cuya historia entre los doce pares de Carlomagno es más elusiva, así como su muerte brava en Roncesvalles... para no hablar del rey Arturo, héroe central del ciclo bretón, sobre cuyo rango ontológico todavía discrepan los investigadores. "Al principio (s. VI) era el campeón histórico de los bretones en su lucha desesperada contra los sajones. La tradición popular asoció su nombre con montículos de piedras y dólmenes, ruinas romanas y castillos derrumbados. Sobrevivió en la isla de Avalon (...) o en las cuevas de las montañas galesas". [13] El ciclo artúrico, no obstante, marca la regeneración del pensamiento mítico occidental tras la caída de Roma. En las leyendas,

por otra parte, los dioses (o Dios) pesan menos que en los mitos, dado que ellas se concentran en la figura heroica; en una obra mayor como la *Iliada*, contrariamente, aun cuando esté recortada sobre un neblinoso fondo histórico, quizás (el adverbio es importante) exhumado por Schliemann en Hissarlik, el mito heroico y el mito divino están imbricados y hay entre ambos una constante interacción. El elemento maravilloso es común a mitos y leyendas, y su proliferación o modestia dependen más bien del carácter del narrador, o aun del espíritu nacional.

Las fábulas (del latín *fabula*, de *fari*, "hablar"; el griego α)πο/λογοj designa el mismo subgénero narrativo) son historias tradicionales protagonizadas por animales parlantes que apuntan a una lección moral, como las de Esopo, que acaso jamás existió, y Fedro, que fue un liberto griego en la Roma de Tiberio. Lógicamente, una fábula o apólogo no versa sobre dioses ni héroes; son breves y fáciles de distinguir. *Fabula* en latín significó primero "conversación", de donde pasó a "tema de conversación" y "relato", en particular, "relato en forma de diálogo" y "palabra" (como *verbum*, oponiéndose a *res*), con el valor, en plural, de "historias ficticias"; verbo denominativo *fabulor* (con doblete *fabulo*), "conversar", luego "inventar", sentido que quedó en *fabulosus*; el diminutivo *fabella* se especializó en la acepción de "pieza narrativa breve, fábula". [14]

Los cuentos populares suelen ser protagonizados por héroes populares; hay seres sobrenaturales, como hadas, ogros, brujas y gigantes, pero no hay dioses, y no se tratan temas filosóficos, como la muerte, o institucionales, como las formas de gobierno, que pueden aparecer en los mitos. En general, se mantienen dentro de la esfera de lo familiar. Inversamente, los mitos griegos presentan a menudo atributos aristocráticos. [15] Ejemplifican bien el

ambiente del cuento popular europeo moderno los *Märchen* (aproximadamente "cuentos de hadas") alemanes, como los recogidos por los hermanos Grimm. En los grandes autores literarios del romanticismo germano (desde Goethe y Novalis hasta E.T.A. Hoffmann), sin embargo, el género se vuelve elaboradamente simbólico y suele tener como base un mito de redención. Ahora bien, éstas o similares precisiones ya habían sido introducidas por Malinowski en 1926, al referirse al folclore de los pueblos melanesios. "El *cuento popular*, como sabemos, es una celebración de temporada y un acto de sociabilidad. La *leyenda*, originada por el contacto con una realidad fuera de uso, abre la puerta a visiones históricas del pretérito. El *mito* entra en escena cuando el rito, la ceremonia, o una regla social o moral, demandan justificante, garantía de antigüedad, realidad y santidad". [16]

El rito se piensa como un acto destinado a poner en comunicación el mundo humano con el mundo divino. Su interpretación etimológica remite a la raíz **\*ar-**, "colocar, ajustar"; su variante **\*ri-**, con sufijo **-tu-**, da en latín *ritus*, "costumbre, rito". [17] Ernout y Meillet apuntan "término del vocabulario religioso" y consignan a continuación la definición del gramático Festo (364,34): *ritus est mos comprobatus in administrandis sacrificiis* ("el rito es una costumbre confirmada en los sacrificios que deben hacerse", es decir, "en la ejecución de los sacrificios"). [18] El rito y el mito, por lo tanto, contrastan como el hacer y el decir. El ritual (conjunto de ritos) en el mundo grecorromano privilegiaba el sacrificio, que transformaba a la víctima en emisario ante la divinidad. Algunos mitos se interpretan como cuentos explicativos del rito; desde otra perspectiva, los ritos serían representaciones de los mitos. [19]

Las sagas están delimitadas local y temporalmente: se trata de "romances históricos" [20] medievales escandinavos. 'Saga' (en alemán *Sage*) es voz islandesa, originalmente aplicada a la designación de las historias —que se suponían ciertas— de los clanes reales. Su raíz es la misma de los verbos *sagen* y *say*. Las *Eddas* (la *Edda Mayor* o *Poética*, ca. 1200 d.C. y la *Edda Menor* o *Prosaica*, de Snorri Sturluson), por su parte, exponen los mitos de los dioses hasta la catástrofe final del *Ragnarök*. Diez cantos de la *Edda Mayor* fueron amplificados, en prosa, por un anónimo noruego del siglo XIII, componiendo la *Völsunga Saga*: la saga de los antepasados de Sigurd (o Sigfrido) hasta la llegada de Atli (o Atila), rey de los hunos, más conocida en la versión alemana del *Nibelungenlied*. Las sagas no exceden el orbe germánico, salvo en una acepción moderna de esta palabra: "novelas que abarcan varias generaciones de personajes".

## Notas

- [1] Chantraine P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, París, Klincksieck, 1990; pp. 718-719. Sobre la onomatopeya mu=, hay un grupo de términos sacados de ella que "se aplican a una boca cerrada" (p. 728). Así musth/rion (latín *mysterium*), que a su vez deriva del verbo mu/w, "cerrar".
- [2] Cf. Kirk G.S., *La naturaleza de los mitos griegos*, Barcelona, Labor, 1992; pp. 18-19.
- [3] Vernant J.P., *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, París, Flammarion, 1981; artículo "Grèce. Le problème mythologique".
- [4] Cf. Kirk, *op. cit.*, p. 23. V. también p. 33: "Los mitos son, pues, multifuncionales y, en consecuencia, los diferentes oyentes pueden valorar un mismo mito por diversas razones. Al igual que un cuento, un mito puede tener diferentes centros de interés o diferentes niveles de significación. (...) Del mismo modo que una acción humana puede ser, en términos psicológicos, 'sobredeterminada' o tener más de una motivación, un relato sobre acciones humanas puede tener también más de un solo aspecto y una única implicación".
- [5] Campbell J., *El poder del mito*, Barcelona, Emecé, 1991; p. 65.
- [6] Campbell J., *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972; p. 30.
- [7] Dumézil G., *Mito y epopeya I*, Barcelona, Seix Barral, 1977; pp. 255-256. V. 2.2.2., *Teorías comparatistas con base lingüística*, p. 90.

- [8] *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, II, 41.
- [9] Kirk, *op. cit.*, p. 25. La obra de Boas recoge un gran número de cuentos tradicionales de la tribu de los tsimshianos, que estaba asentada en la costa del Pacífico de Canadá.
- [10] *Ibid.*, p. 26.
- [11] *Encyclopaedia of the Social Sciences*, 1930-35, 11, 179; citado por Kirk, *op. cit.*, p. 26, *infra*.
- [12] Cf. Gómez de Silva G., *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993; p. 415.
- [13] Loomis, *Arthurian Tradition and Chrétien de Troyes*; citado por Campbell J., *Las máscaras de Dios*, t. IV, *Mitología creativa*, Madrid, Alianza, 1992; p. 574.
- [14] Ernout A. y Meillet A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, París, Klincksieck, 1979; p. 245.
- [15] Cf. Kirk, *op. cit.*, p. 28.
- [16] Malinowski B., "El mito en la psicología primitiva", en *Magia, ciencia y religión*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1985; p. 121.
- [17] Roberts E. y Pastor B., *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española*, Madrid, Alianza, 1997; p. 13.
- [18] Ernout A. y Meillet A., *op. cit.*; p. 574.
- [19] V. 2.2.2., *Teorías etiológicas*.
- [20] de Vries J., "La religión de los germanos", en *Historia de las religiones. Las religiones antiguas*, vol. III, México, Siglo XXI, p. 67.

### 2.1.3. Símbolo

Convendrá dejar establecida, liminarmente, una diferenciación entre símbolo y alegoría.

La alegoría es, según una definición usual, una "metáfora continuada (...), un procedimiento literario que hace corresponder palabra por palabra los elementos de un discurso con los de un significado no expresado y sobreentendido". [1] Hay así una serie de correspondencias urdidas por el intelecto, susceptibles de recibir una lectura monológica; puede pensarse en una especie de técnica interpretativa, en una red de analogías en serie. Por ejemplo: en el comienzo de la *Divina Comedia* Dante se halla perdido en una selva oscura (alegoría del extravío espiritual) donde le salen al paso sucesivamente tres animales *alegóricos*, una pantera, un león y una loba. Son, respectivamente, las representaciones de la sensualidad, de la prepotencia y de la avaricia (esta última, tal vez, por la Curia romana, entonces inficionada por la simonía). [2] En cuanto a su explicación etimológica, la *allegoría* es un compuesto que equivale a "decir otra cosa" (*allogoreu/ein*). Como quería Heidegger, "la obra hace conocer abiertamente lo otro, revela lo otro; es alegoría". [3] Pero el origen es retórico; según la formulación clásica de Quintiliano:

*aliud dicere, aliud intellegi velle* [4]

decir una cosa, querer que otra sea comprendida.

Tenemos, pues, un enunciado que no se debe interpretar rectamente, sino en sentido figurado. Por lo tanto, presupone una sustitución de sentido, resultante de la operación intelectual que este tropo (tro/poj, "vuelta, giro, viraje, desviación, figura retórica") implica. Aunque la

alegoría es unívoca, por regla general, no debiera ser considerada antítesis del pensamiento simbólico, del que es como una sistematización, sino del pensamiento histórico, dada su tendencia a asumir una perspectiva atemporal. Sin duda, relacionados con ella están el apólogo, que expone alegóricamente cierta verdad de orden moral, y la parábola (parabolh/, "comparación, ilustración, analogía"), que no es sino el relato alegórico de los libros religiosos, cuya enseñanza intenta situar lo moral en relación con el plano de la trascendencia.

Si la alegoría se agota en su condición trópica, su referencia unívoca, y su carácter más o menos racional, el concepto de 'símbolo', en cambio, como los de 'religión' o 'mito', requiere una mayor elucidación. Convendrá recurrir primero la historia de esta expresión, para pasar después al examen y discusión de su alcance conceptual y de sus implicaciones y atributos.

Un símbolo (su/mbolon) era primitivamente un "signo de re-conocimiento" [5] o contraseña, un objeto (como una moneda o una medalla) dividido en dos partes, cada una de las cuales era conservada por un poseedor diferente, al tiempo que ambos quedaban atados por lazos de hospitalidad; años después, podían reconocerse ellos mismos o sus descendientes al encastrar las mitades complementarias. Forma compuesta del nombre bo/loj ("acción de lanzar, red"), derivado de la raíz de ba/llw ("echar, arrojar, poner"), con el preverbio su/n: entiéndase "com-poner", es decir, "poner otra cosa junto con la cosa", algo diferente de su qué cósmico, según especulaba Heidegger.

Siempre en el registro material, los jueces atenienses recibían, entrando al tribunal, una ficha (*symbolon*) que devolvían contra la paga. Por extensión, el vocablo designa

también una señal, índice, signo. (...) Desde el punto de vista religioso, los presagios y auspicios son igualmente designados por este vocablo, lo que muestra bien una cierta manera de concebir los signos como trazas de lo invisible. Asimismo, el adjetivo *symbolikos* y su forma adverbial *symbolikôs* son utilizados para precisar lo que se explica con la ayuda de un signo simbólico, lo que se dice alegóricamente. [6]

A la idea de reconocer se agrega la de descifrar; reconocimiento y desciframiento suponen una presencia velada, la huella de algo oculto, una realidad por descubrir. Todas estas nociones se articulan alrededor de *symbolon* y, a pesar de los avatares de la palabra, aún están presentes en su expresión contemporánea. De aquí a otros usos religiosos hay solamente un mínimo paso. El que ve un símbolo ve algo que los demás acaso no ven: estamos en el dominio de lo psicológico. Es como una energía del espíritu, que reconoce relaciones y correspondencias ignoradas entre las cosas. Así en el ilustre soneto de Baudelaire:

*La Nature est un temple où de vivants piliers  
Laisserent parfois sortir de confuses paroles;  
L'homme y passe à travers des forêts de symboles  
Qui l'observent avec des regards familiers.* [7]

Por consiguiente, debe tomarse nota del carácter emocional del símbolo, que contrasta con la alegoría como operación de la razón; también de su valor polisemémico: ¿qué sentido unívoco podría encontrarse en Don Quijote, en la "Noche oscura" de San Juan de la Cruz o en la ballena blanca de Melville, para permanecer en el campo de la literatura?

Pero un rastreo de los usos de la voz 'símbolo' (frecuentemente en relación con 'signo') se confunde con una

parte de la historia de la semiótica occidental. Su símbolo aparece en diferentes tradiciones (semántica, lógica, política), pero sin articularse, ya desde Aristóteles. En su tratado *Sobre la interpretación* (*Peri\ e(rmhnei/aj)*), el filósofo define el triángulo semiótico. Los tres vértices del mismo, palabras, conceptos, cosas (*voces, conceptus, res*, o sea, *fwnai/, paqh/mata, prag/mata*) se ponían en contacto mediante dos relaciones: a) la de las palabras pronunciadas —de ellas son ‘símbolos’ las escritas— con los conceptos o estados del alma, y b) la de éstos con las cosas. La relación a) se consideraba convencional, en tanto que la relación b) se presentaba como natural, en la medida en que el concepto era un estado del alma, pero también una semejanza de la cosa; a) explicaba la diversidad de lenguajes, b) fundaba la identidad de los conceptos en la identidad de las cosas para todos sus conocedores. Con respecto al símbolo:

ἄἔστι μεἰν οὐκ ἄν ταῖ ἐν τῷ φωνῷ τῶν ἐν τῷ ψυχῷ  
 παρη-  
 ματῶν σύμβολα, καὶ ταῖ γραφομένα τῶν ἐν τῷ  
 φωνῷ.  
 καὶ ὁσπερ οὐδεῖς γραμματα πασι ταῖ αὐταῖ, οὐδεῖς  
 φωναὶ αἰ,  
 αὐταῖ; ὡς μενοι ταῖ τα σμειῖα πρῶτων, ταῖ ταῖ  
 πασι πα-  
 ρηματα θῆξ ψυχήξ, καὶ ὡς ταῖ τα οἰωμένα  
 πραγματά  
 ἄδη ταῖ τα/. [8]

Por cierto hay símbolos, en la palabra pronunciada, de las afecciones en el alma, y las palabras escritas <son símbolos> de los cambios en la voz. Y, por así decirlo, ni

la escritura es la misma para todos, ni las palabras son las mismas; sin embargo, las afecciones del alma, de las cuales éstas (habla y escritura) son primeramente signos, son las mismas para todos, y también son las mismas las cosas, de las cuales éstas (las afecciones del alma) son imágenes.

Entonces, el habla es símbolo de la experiencia mental, y la escritura, símbolo del habla; Aristóteles prioriza la parte mental, a la que remiten las palabras, dichas o escritas, como símbolos (su/mbola) o signos (shmeiía). Aquí empieza un largo dialogismo textual para distinguir estos dos términos, que en este contexto el Estagirita usaba como sinónimos, aunque en otro lugar los distinga. En su obra lógica (*Analytica priora*), el signo aparece como un silogismo trunco. Los estoicos, a su turno, mantienen esta compartimentación, aunque se interesan sólo en los signos. La retórica, por su parte, aporta una tradición de sentidos indirectos en los tropos (metáfora, sinécdoque, metonimia). Se afianza así la distinción entre un sentido propio y un sentido transpuesto o figurado. 'Símbolo' llega a ser un vocablo frecuente entre los autores cristianos, pero la ruptura con la *mímesis* clásica se da mucho después, en tiempos del Romanticismo en Alemania.

En 1801, al exponer sistemáticamente (*Die Kunstlehre*) la doctrina de los románticos, A. Schlegel afirma que el símbolo es el verdadero fundamento del arte. "Para comprender el sentido moderno de la palabra 'símbolo' es necesario y suficiente releer los textos románticos. En ninguna otra parte el sentido de 'símbolo' aparece de manera tan clara como en la oposición entre símbolo y alegoría, oposición inventada por los románticos y que les permite oponerse a todo cuanto no sea ellos mismos". [9] Goethe, Moritz, Schelling, los Schlegel, Novalis, Creuzer, Meyer, van a fundar una lectura romántica del símbolo (expresa

lo indecible, logra la unión de los contrarios) que se caracteriza por su fuerza ontológica: el símbolo es. Se lee en la *Filosofía del arte*, de Schelling:

No debe decirse, por ejemplo, que Júpiter o Minerva *significan* o *deben* significar algo. De ese modo se habría anulado toda la independencia poética de esas figuras. No *significan*, *son* la cosa misma. [10]

El arte medieval es alegórico, directo, transitivo; la mitología clásica, en cambio, es simbólica, indirecta, intransitiva. El símbolo fusiona significante y significado, la alegoría los separa; en el símbolo de los románticos también se encuentran autotelismo e instantaneidad. Para Schelling, lo bello, es decir, el arte, es la representación finita de lo infinito; tiene como una cualidad inagotable, una proporción de infinitud. Schelling da con esta idea una base filosófica para entender el carácter semánticamente plural de los símbolos.

El siglo veinte no fue influido por la crisis romántica: Ferdinand de Saussure, el fundador de la lingüística sincrónica moderna, se preocupa sólo por el signo lingüístico, entidad psíquica, biplánica, inmotivada. El símbolo para él no es más que un "signo motivado", distinción todavía hoy aceptada por Catherine Kerbrat-Orecchioni: "A veces se da el nombre de 'símbolos' a las unidades significantes motivadas". [11] Aunque la autora prefiere hablar de "signos connotativos motivados" en el caso de las "connotaciones simbólicas" como "negro ± duelo, muerte, etc." [12]

Por ende, lo simbólico en la cultura occidental puede ser entendido y encarado desde cualquiera de estas dos vías: 1. *Racional*. 2. *Mística*. Predominará una u otra según la disciplina que trafique con el símbolo. La vía racional es la de la lógica y la lingüística, la otra es la vía religiosa

y esotérica. [13] Obsérvese que el término que historiamos es interdisciplinario ya desde su origen antiguo.

Pero esta dicotomía opone pesos desiguales en cada platillo de la balanza: de un lado, la lógica simbólica, las distintas corrientes lingüísticas, de Saussure al análisis del discurso, la semiótica, de Peirce a Eco, la antropología de Lévi-Strauss y la psicología lacaniana, que piensa el símbolo como estructura, en la cadena significante, de un inconsciente organizado como lenguaje; y del otro, un realismo (en el sentido medieval de la querrela de los universales) ontológico imposible de fundamentar, aunque sostenido en su mejor versión, la romántica, por la poderosa intuición de la poesía.

Lo cual no quiere decir que no haya en las ciencias humanas movimientos consistentes que tienden a sintetizar esta doble vertiente de la tradición: la psicología junguiana, la investigación sociológica, de Émile Durkheim a Roger Bastide (que trata de conciliar a Durkheim y Freud), la poética de un Tzvetan Todorov, la línea de análisis de varios filósofos contemporáneos, partiendo de Gaston Bachelard, que reivindicó los arquetipos de Jung como raíces de la imaginación, hasta llegar a Gilbert Durand [14] y a Paul Ricoeur [15], que piensa el símbolo —o la metáfora— desde una hermenéutica instaurativa. Con marcadas diferencias entre sí, estas tendencias se desligan de la polaridad entre lo místico y lo meramente racionalista (los pensamientos sin intuiciones están vacíos, enseñaba Kant), extremos que reducen la parte del sujeto, olvidando que es el individuo el constructor último del sentido. En estos días se trata de alcanzar un rigor comprensivo que no momifique el alcance semántico del símbolo, ni lo capture en una concepción semiótica o ideológica predeterminada. Por supuesto, permanecen abiertos varios problemas, como el de la delimitación del inventario arquetípico, de aceptarse el postulado de una

transubjetividad simbólica que reposa en un sustrato psíquico colectivo y primordial.

Está presente, de todos modos, el intento de transitar por el camino de una lectura transdisciplinaria del símbolo. Un ejemplo es Gilbert Durand, profesor en la Universidad de Grenoble, que "acopló el análisis del símbolo con el de la obra de arte, la literatura, la filosofía y las ciencias humanas en general, a fin de mostrar sus imbricaciones recíprocas. De ello resulta una vasta síntesis que procura quitar la cerca del campo del símbolo, por demasiado tiempo asimilado a un signo, para abrirlo sobre el imaginario". [16] El símbolo tendría una semántica especial: es un significante concreto a través del cual se trasparenta una virtual infinitud de significados. El conocimiento simbólico presenta rasgos propios, opuestos a las leyes lógicas, al dogmatismo fanático, al espíritu positivista: 1) el pensar indirecto, que se libera de cápsulas conceptuales; 2) la presencia figurada de lo trascendente, que rehúye la transubstanciación doctrinaria; 3) la comprensión epifánica, que abre la puerta a una inteligibilidad no experimental de lo real. Hay además ciertos poderes del símbolo: está dotado de un poder evocador, que permite aludir a lo ausente y lo invisible; de un poder expresivo, del que echa mano sobre todo (pero no solamente) el artista, para ir más allá de lo evidente; de un poder aglutinante, al unificar a los grupos humanos en torno a representaciones potentes y significativas; [17] de un poder persuasivo, al inducir a creer en (o a crear) una escala de valores en el interior de una lógica de imágenes; de un poder afirmador, toda vez que, poniendo en relieve el valor biológico de la imaginación, soporta el proyecto vital de cada individuo contra la muerte irreversible. La transdisciplinarietà, como actitud académica que consiente la

apertura del concepto del símbolo e invita a trasponer sus barreras, está en consonancia con la etimología misma de la palabra, que podríamos retraducir así: to\ su/mbolon, "lo re-colector" o "com-ponedor".

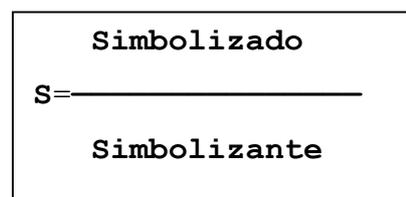
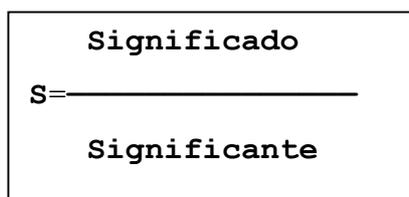
Un simbolismo dado puede fascinar a una persona, pero también regular la vida en común. No hay que perder de vista, entonces, este doble valor, individual y social, del símbolo: dos dimensiones que se revelan en la producción y recepción simbólicas. Porque aun cuando el símbolo haga referencia a un plano universal o divino estará diciendo o evocando algo para alguien en particular, o para muchos; de modo más breve: estará dentro de un circuito de la comunicación. Desde el punto de vista de su producción, prima sin duda lo individual —o el dominio de una élite—, pero prevalece lo social desde el punto de vista de su recepción. En cualquier caso, en nuestro estudio se tratará de seguir la evolución del juego simbólico de lo psicológico a lo social (y viceversa), ateniéndonos siempre a la realidad que se muestra en los textos. Es que el soporte material de los símbolos será a menudo una narración mítico-religiosa en cuyo interior aquéllos cobran sentido y deben ser analizados.

Restan algunas precisiones teóricas. Repasando lo dicho, su/mbolon era primeramente una cosa (el objeto dividido en dos partes), y también, en la interpretación metalingüística, la palabra que designaba la cosa; es decir: una cosa sólida además de una palabra, no como la a)llhgori/a, marcada por su origen trópico. No hay que dejar de tener en cuenta esta condición: se puede hablar hoy de a) símbolo no lingüístico (cósico, tangible), y b) símbolo lingüístico (verbal o verbalizado). [18] Ejemplos de a) pueden ser un cua-

dro, una estatua; de b), una expresión, un personaje literario en su *corpus* textual. En todos los casos se trata de un compuesto de dos partes solidarias, simbolizante (material) y simbolizado: el simbolizante del símbolo es una cosa (ej: la materia y la forma de una estatua, el mármol esculpido -informado- por el cincel del artista), distinta del significante (*imagen acústica*) del signo lingüístico, que duplica verbalmente aquella realidad; por su parte, lo simbolizado suele extenderse en una pluralidad de sentidos. Esto se representaría gráficamente como sigue:

S= *signum* [19]

S= su/mbolon



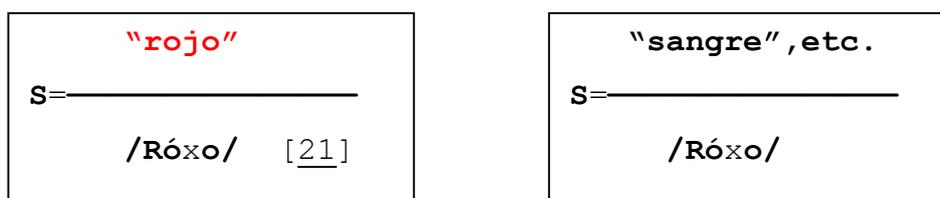
Tomemos a continuación un ejemplo de simbolismo cromático, el del color rojo (o colorado). Sobre él apuntaba Sarmiento, en un texto clásico de la literatura argentina:

¿Sabéis lo que es el color colorado? Yo no lo sé tampoco: pero voy a reunir algunas reminiscencias.

Tengo a la vista un cuadro de las banderas de todas las naciones del mundo. Sólo hay una europea culta en que el colorado predomine, no obstante el origen bárbaro de sus pabellones. (...) Recuerdo que los viajeros que intentan penetrar en el interior del África se proveen de paño *colorado* para agasajar a los príncipes negros. (...) El verdugo, en todos los estados europeos, vestía de *colorado* hasta el siglo pasado. (...) Los ejércitos de Rosas visten de *colorado*. Su retrato se estampa en una cinta *colorada*.

¿Qué vínculo misterioso liga todos estos hechos? (...) ¿No es el *colorado* el símbolo que expresa violencia, sangre y barbarie? [20]

En forma de gráfico estas expresiones se representan como sigue:



En el nivel del léxico, la palabra 'rojo' designa, en tanto signo, ese mismo color, pero en tanto símbolo evoca ideas como las de la sangre, la violencia o el poder político. El simbolizante se representa igual que el significante del signo porque se trata de la expresión *verbal* del color.

Pero, ¿hay dos cosas o una? Puesto de otro modo: el significado del signo lingüístico puede abrirse a un espacio de connotación que eventualmente coincidiría con lo simbólico, con lo cual el símbolo sería igual a una parte (connotativa) del significado del signo. Se diría entonces que el signo dotado de significación secundaria (o connotación [22]) simboliza, o que el símbolo ha sido capturado por el lenguaje. Así lo piensa, criticando a Todorov, la lingüista Kerbrat-Orecchioni: "la 'simbolización de un concepto por un objeto', es decir, las connotaciones de referentes extralingüísticos, que la lengua recupera cuando los denomina". [23] En revancha, Todorov habla (sinestésicamente) de "sordera simbólica". [24] Más que una diferencia de opinión, se presenta aquí un conflicto entre semiótica y poética —o entre dos concepciones de la semiótica: una que in-

cluye en ella la simbólica y otra que la niega—. En un caso, el símbolo dentro del lenguaje sería una clase específica de signo, mientras que en otro, reabsorbido por la connotación signica, no sería. No obstante, el símbolo dentro del lenguaje conserva un poder de sugestión del que carecen otros signos... La diferencia que queda en pie entre unos y otros es ontológica, lo que hace pensar de nuevo en los románticos:

[Los símbolos] no tienen ninguna otra relación; son realmente lo que significan: Júpiter, la imagen de la más alta dignidad de la fuerza ilimitada (...), Venus, la mujer creada para el amor, etc.; por lo tanto, se trata de caracteres de la más alta especie o de conceptos generales encarnados por el arte. [25]

Lo universal, vuelto sensible, presente en lo particular. Literalmente, el arte sería capaz de pintar una idea. Para el alma romántica, el símbolo comporta siempre un insensible *quantum* de ser. Como en el idealismo subjetivo de Berkeley (*esse est percipi*), parece que el símbolo sólo es al ser percibido. Diremos simplemente que, en efecto, el símbolo extralingüístico se verbaliza al ingresar en una lengua dada, pero no por ello deja de ser símbolo.

Ahora bien, de esta manera los *relatos* míticos, en tanto productos del lenguaje, pueden ser vehículos que transporten el símbolo. Las mitologías, en este orden de ideas, no serían sino sistemas de símbolos que expresan mediante una traslación de sentido (esto es, *metafóricamente*) una forma de comprender el mundo. Estos sistemas, claro, no siempre serán decodificables, debido en parte a la inefabilidad de la experiencia poética. Por otra parte, hay mitos que no se dejan leer simbólicamente, algunos son meramente recreativos, y otros permanecen irreductibles y sin explicación. G. S. Kirk ha insistido en esto, pero una posición atomista

tampoco resuelve el problema. En el nivel textual, entonces, tomando el mito como un contexto máximo, ocurre con frecuencia una significación suplementaria (connotativa, simbólica, funcional, fundamental): expresará la razón de ser de toda una sociedad, su origen y destino, o los de los dioses y el mundo, o los de un héroe que simbólicamente es el portador del destino de todos. Una dimensión imaginaria así se incorpora a la vida cotidiana para explicarla, entretener a los hombres y expresar su cosmovisión. Para comprender un mito, hace falta adecuación en la interpretación de su referencia: en cuanto traslación de sentido, o *mundo de traslación*, implica reenvío a un referente, que es lo connotado, ya sea en el orden místico, o cosmológico, o psíquico, o social. En consecuencia, leer adecuadamente un mito es saber leer lo connotado por el mito. La connotación será redefinida como el campo de resonancias por las que la referencia de un relato se abre a toda la experiencia individual y social.

Por lo demás, se produce en cierta zona un cruce de lo simbólico con la tradición trópica de los sentidos derivados, incorporándola y extendiéndola. En cuanto a esto, Todorov resignifica las *figurae* como dispositivos semánticos y principios de derivación de sentido. Es que en el viejo aparato trópico subyace cierto número de relaciones lógicas o categorías aristotélicas, a saber: semejanza o equivalencia (*metáfora*); contigüidad (*metonimia*); pertenencia o inclusión (*sinécdoque*). [26] Aplicándolas en el dominio de la antropología resulta: el símbolo se siente como el ser u objeto que representa, tomando 'representar' en el sentido fuerte de "volver a presentar, hacer presente" (Lévy-Bruhl), pero esto no es más que el mecanismo de pertenencia o participación, *pars pro toto*, de la *sinécdoque*; las huellas de los pasos son símbolos del hombre que las dejó, pero esto no es más que el principio de contigüidad (en este caso espa-

cial) de la *metonimia*; un nativo simboliza a su tribu, de nuevo por *sinécdoque*, etc. La *metáfora* (asociación de dos sentidos por semejanza) y la *metonimia* (asociación por contigüidad), como la *sinécdoque* (extensión y restricción de sentido) operarían también en la etimología, entendida "como sección de la retórica". [27] Ej: los *dientes* de un peine (metáfora lexicalizada); [28] *estilo*, de *stylus*, "punzón para escribir" (por metonimia). En general, la lengua es metafórica. Tanto en el lenguaje "original" de la etimología como en el lenguaje "salvaje" de los antropólogos, se encontraría en juego el dispositivo retórico, que lleva a postular una génesis trópica del proceso de simbolización.

## Notas

- [1] Decharneux B. y Nefontaine L., *Le symbole*, París, Presses Universitaires de France, 1998; p. 13.
- [2] Inf., I, 32-49, en *La Divina Comedia*, Bs. As., Carlos Lohlé, 1979; cf. Notas del traductor, Ángel J. Battistessa, T.I, p.296.
- [3] Heidegger M., "El origen de la obra de arte", en *Arte y poesía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978; p. 41.
- [4] *Institutio oratoria*, 9,2,92: sobre la *allegoria*.
- [5] Bailly A., *Dictionnaire Grec-Français*, París, Hachette, 1981; p. 1821.
- [6] Decharneux y Nefontaine, *op. cit.*, p. 18.
- [7] Charles Baudelaire, "Correspondances", en *Les fleurs du mal*: "La naturaleza es un templo en donde vivos pilares/ dejan a veces salir confusas palabras;/ el hombre allí pasa a través de bosques de símbolos/ que lo observan con miradas familiares". El subrayado nos pertenece.
- [8] *De interpretatione*, 16a, 3 y ss.
- [9] Todorov T., *Teorías del símbolo*, Caracas, Monte Ávila, 1993; pp. 279-280.
- [10] Citado por Todorov, *op. cit.*, p. 292.
- [11] Kerbrat-Orecchioni C., *La connotación*, Bs. As., Hachette, 1983; p. 189.
- [12] *Ibid.*, p. 189.
- [13] De igual manera, hubo en la Grecia arcaica una antinomia *mythos-lógos*. Pero en vez de un tránsito de uno a otro, entendido como reemplazo, lo que más bien podría haber tenido lugar es un deslizamiento desde un *lógos* mítico hacia uno centralmente racional, que sin embargo no llegaría a sustituir al primero. La transición *mythos-lógos* sería una relectura tardía y euro-

centrista del nacimiento de la filosofía. Los filósofos milesios (Tales, Anaxímenes, Anaximandro), los filósofos de la mezcla (Empédocles, Anaxágoras, los pitagóricos en parte) y los eleatas (Parménides, Zenón) parecen caracterizarse más por una nueva forma de integrarse en la tradición que por una ruptura directa con sus raíces. El discurso mítico estructura racionalmente lo invisible; el racional se aplica a enunciar (¿a contar?) las leyes que rigen la vida del cosmos. Cf. Detienne M., *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, París, La Découverte, 3° ed., 1990. F. Cornford y J.P. Vernant ya habían opinado de manera semejante.

- [14] Cf. Durand G., *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, 11° ed., París, Dunod, 1992.
- [15] Cf. Ricoeur P., *La metáfora viva*, Buenos Aires, Megápolis, 1977. La metáfora vivificada y vivificante de Ricoeur suspende la referencia cristalizada para intentar despejar un modo más fundamental de referencia, a explicitar hermenéuticamente. Cf. VII, "Metáfora y referencia".
- [16] Decharneux y Nefontaine, *op. cit.*, p. 100. El imaginario se define como conjunto de imágenes significativas operantes en la conciencia social como en el inconsciente individual.
- [17] Un autor como Cornelius Castoriadis ha estudiado la presencia del imaginario en la institucionalización política, rehabilitando la dimensión simbólica para los conjuntos sociales. Se postula una simbólica del imaginario social. Cf. *L'institution imaginaire de la société*, París, Seuil, 1975.
- [18] Todorov empieza así su indagación teórica: "El símbolo es el tema de este libro: como cosa, no como palabra. Como por otro lado casi siempre se trata de teo-

rías acerca del símbolo verbal, éste se opondrá por lo general al signo". El autor defiende la condición irreductible del símbolo. *Op. cit.*, p. 9.

- [19] 'Signo' se cimienta en la raíz indoeuropea \**seqw-*, "seguir", de donde el latín *signum* (con sufijo *-no*), "marca distintiva, señal que hay que seguir". Cicerón lo define como sigue: *quod sub sensum aliquem cadit et quiddam significat* ("lo que cae bajo algún sentido y significa algo"); *De invent.*, 1,30,48. Cf. Ernout-Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, París, Klincksieck, pp. 624-625.
- [20] *Facundo*, cap. VIII; Bs. As., Espasa Calpe, Col. Austral, 1994; pp. 184-186. El subrayado es nuestro.
- [21] La transcripción fonológica no debe llamar a engaño: el significante del signo lingüístico no es el puro sonido, sino la huella psíquica que el mismo deja en la mente. Saussure usa convencionalmente la correspondiente palabra latina para representarlo, de modo que hubiéramos podido escribir *ruber* para graficar este significante. Cf. *Curso de lingüística general*, Bs. As., Losada, 1977; p. 129.
- [22] Contra lo que podría esperarse, esta definición es medieval: está en la *Summa logicae* de Ockham, cap. 33 (*connotare* como tercera acepción de *significare*).
- [23] Kerbrat-Orecchioni C., *op. cit.*, p. 28.
- [24] Refiriéndose al reduccionismo de Saussure; *op. cit.*, p. 407.
- [25] Heinrich Meyer (historiador del arte amigo de Goethe), "Notas" para la ed. de *Winckelmann*; citado por Todo-rov, p. 298.
- [26] Las categorías (*kathgori/ai*) expresan los modos posibles

de predicar el ser: sustancia, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, posición, posesión, acción, pasión. Salvo la primera, las otras son *accidentes*; pero la cantidad se relaciona con el principio de la sinécdoque (el todo, la parte; el sustituyente incluye al sustituido o está incluido en él: ej., ganarse el *pan*); el lugar y el tiempo, con la metonimia (proximidad espacio-temporal; el sustituyente pertenece al mismo contexto de sentido que el sustituido: ej., el *primer violín* de la orquesta); la relación, con la metáfora (relaciona distintas sustancias; transferencia de sentido por sustitución analógica: ej., "el *laberinto* múltiple de pasos", en el "Poema conjetural" de Borges).

[27] Todorov, *op. cit.*, p. 320.

[28] El término técnico para "metáfora lexicalizada" es catacrexis (kata/xrhsij): una metáfora que ya no se siente como tal. Otros ejemplos típicos: el *brazo* del sillón, las *patas* de la mesa.



## 2.2. Teorías del mito

### 2.2.1. Teorías de los antiguos. Teoría alegórica.

#### Historicismo mítico o evemerismo

##### *Teorías de los antiguos*

Los griegos no solamente crearon una serie de relatos míticos, sino que además los sondearon en busca de un sentido, trataron de extraer de ellos un contenido verdadero o al menos edificante, incidentalmente los criticaron por su amoralidad o procuraron rescatarlos por medio de lecturas que discernían interpretaciones figuradas.

Dejando momentáneamente aparte alegorismo e historicismo, es la tradición filosófica la que se encaró con los mitos, muy frecuentemente para someterlos a una crítica racional. Hay desde temprano testimonios de esta actitud; en el siglo VI, Jenófanes de Colofón (conocido por sus elegías que censuraban el antropomorfismo divino [1]) empuña el estandarte de la moral, según lo recuerda un texto de Sexto Empírico:

**498** (21 B 11) S.E., *Adv. Math.* IX 193: De ahí también que Jenófanes critique a Homero y a Hesíodo, al decir:  
 "Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses todo cuanto es vergüenza e injuria entre los hombres: robar, cometer adulterio y engañarse unos a otros". [2]

No obstante, los ataques más vehementes provienen de Platón, quien, aristócrata al fin, se rodea de un grupo de *iniciados*, de *matemáticos*, de *filósofos* entre los cuales resulta posible la forma del diálogo; del elitismo de este gran escritor cabía esperar que cuestionara severamente los mitos populares. Los ataca, en efecto, no sólo en nombre de

la verdad, sino también en nombre de la pedagogía, como puede leerse en su *República*:

-¿Y no sabes que el comienzo es en toda tarea de suma importancia, sobre todo para alguien que sea joven y tierno? Porque, más que en cualquier otro momento, es entonces moldeado y marcado con el sello con que se quiere estampar a cada uno.

-Así es.

-En tal caso, ¿hemos de permitir que los niños escuchen con tanta facilidad mitos cualesquiera forjados por cualesquiera autores, y que en sus almas reciban opiniones en su mayor parte opuestas a aquellas que pensamos deberían tener al llegar a grandes?

-De ningún modo lo permitiremos.

-Primeramente, parece que debemos supervisar a los forjadores de mitos, y admitirlos cuando estén bien hechos y rechazarlos en caso contrario. Y persuadiremos a las ayas y a las madres a que cuenten a los niños los mitos que hemos admitido, y con éstos modelaremos sus almas mucho más que sus cuerpos con las manos. Respecto a los que se cuentan ahora, habrá que rechazar la mayoría. (...)

-Aquellos que nos cuentan Hesíodo y Homero, y también otros poetas, pues son ellos quienes han compuesto los falsos mitos que se han narrado y aún se narran a los hombres. [3]

Debemos, pues, la conservación de los mitos griegos al afortunado fracaso de este programa pedagógico. Ironías aparte, Platón no dejó de demostrar su capacidad creadora al inventar cierto número de mitos filosóficos funcionales a su sistema. Se trataba de paradigmas explicativos, algunos de los cuales llegaron a ser célebres, como el mito del andrógino [4], sobre el enigma del amor, y el de la caverna [5]. El último alegoriza la tensión entre los dos mundos, el sensible y el inteligible, del que el filósofo viene a dar cuenta, por más que casi nadie lo siga. Este explorador de

sombras es un héroe *para pocos*: por aquí se reencuentra el elitismo platónico. Es interesante observar que Platón ha respetado la fórmula tradicional del triple camino del héroe (separación, iniciación, retorno); esto es, que utilizó para su mito filosófico la estructura *del otro*, al que tanto había criticado.

Pero el análisis en detalle de este aspecto del pensamiento platónico pertenece a la historia de la filosofía, y no forma parte, por ende, del campo de investigación que en este lugar abordamos.

### *Teoría alegórica*

En el siglo pasado se impuso, con Max Müller y otros eruditos, la tendencia a interpretar las figuras divinas como alegorías o personificaciones de las fuerzas de la naturaleza. En rigor, se encuentran ya en la Antigüedad los promotores de esta lectura. Apenas conocido es hoy Teágenes de Reggio (siglo VI a.C.), un comentarista de Homero que interpretaba a la diosa Hera como una personificación del aire. Otro tanto puede decirse de Zeus como dios meteorológico, de Heracles como héroe solar, y asimismo de la tríada integrada por Deméter, Hades y Perséfone, que presenta alegóricamente el ciclo al que está sometida la vida vegetal terrestre. Desde el momento en que se rechaza el sentido literal, se hace el intento de restablecer el valor del mito por medio de una lectura de segundo grado. Casi todas las escuelas filosóficas, excepto los epicúreos, se sirvieron de ella como expediente. Es que el tipo de explicación que descifra el "subentendido" (en griego, *u(po/noia)*) textual es compatible con una recuperación aceptable de tradiciones de otra manera escandalosas. La oscuridad se vuelve un medio de orientar hacia un sentido oculto; nos han llegado un par de tratados antiguos que intentaban develarlo: las Ale-

gorías de Homero, atribuidas al pseudo Heráclito (siglo I a.C.), y el *Antro de las Ninfas*, de Porfirio de Tiro (siglo III d.C.), filósofo neoplatónico, discípulo de Plotino, editor de las *Enéadas*, comentarista de Aristóteles y polemista anticristiano. Su trabajo propone una serie de interpretaciones alegóricas del principio del canto XIII (102-112) de la *Odisea* (*Peri\ tou= e)n )Odussei/# tw=n Numfw=n a)/ntrou*). Sin embargo, esta clase de explicación terminó por caer en el descrédito debido a los abusos de los exégetas.

Digamos por ejemplo que hay un claro simbolismo cósmico en la hierogamia de Urano y Gea (el Cielo le hace el amor a la Madre Tierra, lo cual es como decir que la lluvia celeste fecunda la tierra, de la que brotan las plantas, alimento de la vida). Pero también asiste aquí un simbolismo microcósmico: en el hombre se encuentran como constituyentes la pasión terrena y la razón celeste, es naturaleza, pero además espíritu. Zeus, nieto del Cielo y de la Tierra, hijo de un dios de la fertilidad (Cronos), llega a ser el único amo de la bóveda celeste, "pero en su naturaleza subyace al mismo tiempo la vitalidad de la tierra". [6] En cambio, está claro que una gran parte del panteón griego (Atenea, Afrodita, Diónysos, Hermes) no tiene relación con el aspecto cosmológico o meteorológico de la naturaleza, y las asociaciones de Apolo y de Ártemis con el sol y la luna, respectivamente, parecen bastante tardías.

Félix Buffière ha distinguido tres clases de alegorías: 1) naturales; 2) morales; 3) sobrenaturales o del mundo espiritual. [7] Ya se habló de la alegoría física, que es la más antigua; la moral hace de Heracles un sabio astrólogo en las *Alegorías de Homero* (33,1): el león vencido representa la inclinación hacia el mal; Proclo (siglo V), tardío director de la Academia, da un sentido metafísico a los amores adúlteros de Afrodita y Ares. También los cristianos han

de recurrir a la comprensión alegórica. "Las fuerzas de la naturaleza o el espíritu de la vegetación que Friedrich Max Müller o James Frazer descubrieron en el siglo XIX detrás de todos los mitos no son, después de todo, otra cosa que los últimos avatares de las alegorías postclásicas". [8]

#### *Historicismo mítico o evemerismo*

Evémero (ca.300 a.C.) fue un filósofo postaristotélico que concibió una explicación historicista del mito divino. Describe en su *(Iera\ a)nagrafh/ (Escrito sagrado)*, que nos ha conservado Diodoro de Sicilia (I a.C.), autor de la *Biblio-teca*, suerte de historia universal fundada en la compila-ción, su viaje hasta una isla imaginaria llamada *Panchaia*, y transcribe la inscripción que pretende haber encontrado: ciertos reyes antiguos allí se habían sucedido, volviéndose el hijo contra el padre siempre, como en la secuencia de Urano, Cronos y Zeus. Los nomizo/menoi qeoi/ ("dioses que son reconocidos") serían, luego, reyes cuyas hazañas, au-mentadas por la transmisión oral, se habrían convertido en materia mítica. Véase el texto de Diodoro:

#### *Bibliotheca historica*

3.56.3 muqologou=si de\ prw<sup>l</sup>ton par' au(toiÍj  
 Ou)rano\n ba-  
 sileu=sai kaiì tou\j a)nqrw<sup>l</sup>pouj spora/dhn oi<sup>1</sup>kou=ntaj  
 sunagageiÍn ei<sup>1</sup>j po/lewj periçbolon, kaiì th=j me\n  
 a)no-  
 miçaj kaiì tou= qhriw<sup>l</sup>douj biçou pau=sai tou\j  
 u(pakou/-  
 ontaj, eu(ro/nta ta\j tw<sup>l</sup>zn h(me/rwn karpw<sup>l</sup>zn xreiçaj  
 kaiì  
 paraqe/seij kaiì tw<sup>l</sup>zn aËllwn tw<sup>l</sup>zn xrhsiçmwn ou)k  
 o)liçga:  
 katakth/sasqai d' au)to\n kaiì th=j oi<sup>1</sup>koume/nhj th\n

pleiçsthñ, kaiì ma/lista tou\j pro\j th\n e(spe/ran  
kaiì  
3.56.4 th\n aÅrkton to/pouj. tw½n de\ aÅstrwn  
geno/menon e)pi-  
melh= parathrhth\n polla\ prole/gein tw½n kata\ to\n  
ko/smon mello/ntwn giçnesqai: (...)  
3.56.5 (...). dio\ kaiì tou\j pollou/j, a)gno-  
ou=ntaj me\n th\n tw½n aÅstrwn ai¹w̄nion ta/cin, qau-  
ma/zontaj de\ ta\ gino/mena kata\ ta\j prorrh/seij,  
u(po-  
labeiín to\n tou/twn ei¹shghth\n qeiçaj mete/xein  
fu/sewj,  
meta\ de\ th\n e)c a)nqrw̄pwn au)tou= meta/stasin dia/  
te ta\j eu)ergesiçaj kaiì th\n tw½n aÅstrwn e)piçgnwsin  
a)qana/touj tima\j a)poneiímai:

Además cuentan que Urano reinó en primer lugar entre ellos, y que reunió a los hombres que vivían separadamente dentro del perímetro de la ciudad, y que por cierto alejó a los que le obedecían de la injusticia y de la vida salvaje, descubriendo los usos y funciones de los productos de los días, y de no pocas de las restantes entre las cosas provechosas; por otro lado, <cuentan> que él mismo obtuvo para sí la mayor parte de la Tierra, y principalmente los territorios próximos al Occidente y al Norte.

Y <cuentan que> él, observador cuidadoso, predice mucho antes el acontecer de los astros, el devenir del futuro en el cosmos (...).

(...) Y por eso <cuentan que> la mayoría del pueblo, desconociendo, por una parte, el orden eterno de los astros, asombrándose, por otra, de los acontecimientos conforme a los pronósticos, sostuvo que el autor de éstos participaba de una naturaleza divina, y después de la desaparición física del mismo entre los hombres, tanto por su actividad benefactora como en virtud de su conocimiento de los astros, le atribuyeron honores propios de los

inmortales.

El evemerismo ve en la mitología una mera deformación de la historia, de los hechos reales. No fue otra la actitud que tuvieron, en tiempos de Evémero, los Diádocos, vale decir, los generales de Alejandro, que se hicieron adorar como dioses, aun antes de la llegada de su muerte. ¿Habrá influido este dato de la realidad en la ideación de la teoría por parte del filósofo?

Ennio escribió en latín una obra en prosa, al estilo de Evémero, contra la majestad de Júpiter, pero de la misma poco y nada ha sobrevivido. Los cristianos primitivos no dejaron de aprovechar en sus debates teológicos las ventajas otorgadas por el evemerismo, que tenía para ellos la utilidad de convertir en hombres a los dioses paganos:

*Mortales in deos fuisse assumptos confirmat Octavius Evhemeri, Prodici, Perses et Alexandri Magni testimonio (...).*

*Ob merita virtutis aut muneris deos habitos Erueret [impr. Evhemerus] exsequitur, et eorum natales, patrias, sepulchra dinumerat et per provincias monstrat: dicta [impr. Dictaei] Jovis et Apollinis Delphiciae [impr. Delphici], et Pariae [impr. Phariae] Isidis, et Cereris Eleusinae. [9]*

Octavio confirma que los mortales fueron tomados como dioses con el testimonio de Evémero, Pródico, Perseo y Alejandro Magno (...).

Evémero expone que <los mortales> fueron considerados dioses por méritos de su virtud o servicio, y enumera sus días de nacimiento, patrias, sepulcros, y los señala por sus dominios: el de Júpiter dicteo, el de Apolo délfico, el de Isis de Faros, el de Ceres de Eleusis.



## Notas

- [1] Jenófanes negó la validez de la adivinación, y descubrió el relativismo de la religión. "Si los bueyes, los caballos y los leones tuviesen manos y con ellas pudiesen dibujar (...), los caballos dibujarían figuras de dioses semejantes a los caballos, y los bueyes a los bueyes, y formarían sus cuerpos a imitación del propio". Frag. 15, traducido por Rodolfo Mondolfo en *El pensamiento antiguo*, T. I, Bs. As., Losada, 1974; p. 76.
- [2] *Los filósofos presocráticos. Tales, Anaximandro y Anaxímenes. Pitágoras. Alcmeón. Jenófanes*, trad. de Conrado Eggers Lan y Victoria Juliá para la Biblioteca Clásica Gredos, Barcelona, Planeta-DeAgostini, 1998; p. 291. El número inicial del texto citado es original de los traductores, y la referencia entre paréntesis es la de la edición clásica de H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I-III, Berlín., con varias ediciones desde 1951-52. Las iniciales son las del médico escéptico Sexto Empírico (200 d.C.), cuya obra, *Adversus mathematicos (1-6)*, refutaba a los que se pretendían expertos en las distintas ramas de las artes y de las ciencias: gramática, retórica, geometría, aritmética, astrología y música.
- [3] II, 377b-d. Trad. de Conrado Eggers Lan para la Biblioteca Clásica Gredos, Barcelona, Planeta-DeAgostini, 1998; pp. 87-88. El tema de la crítica a la herencia mítico-literaria recibida se extiende hasta el fin del libro segundo, y se prolonga incluso en parte del tercero.
- [4] Cf. *Banquete*, 192d-193d. Separado de sí mismo, por obra de los dioses, el andrógino primordial, cada parte desde entonces anda errante en busca de la mitad

perdida, lo que explicaría míticamente el sentimiento de plenitud ligado al encuentro amoroso.

- [5] Cf. *República*, VII, 514a-517a.
- [6] Kirk G.S., *La naturaleza de los mitos griegos*, Barcelona, Labor, 1992; p. 39.
- [7] Cf. Buffière F., *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, París, Les Belles Lettres, 1956.
- [8] Saïd S., *Approches de la mythologie grecque*, París, Nathan, 1993; p. 78.
- [9] Minucio Félix, *Octavius*, 21. Esta obra es un diálogo en latín entre un pagano y un cristiano; las tres líneas iniciales corresponden a su argumento. Citado de la *Patrologia Latina* de Migne, edición electrónica por Chadwyck-Healey Inc. Software, 1995.

## 2.2. Teorías del mito

2.2.2. **Las teorías modernas. Teorías etiológicas: de J.G. Frazer a la escuela de Cambridge. Teorías psicologistas y arquetípicas. Génesis de los dioses griegos según E.R. Dodds. Interpretaciones ontoteológicas o esencialistas. Teorías antropológicas: a)funcionalista; b) estructural. Teorías comparatistas con base lingüística. Eclecticismo**

### *Las teorías modernas*

No son pocos los mitógrafos modernos que han concebido novedosas hipótesis tendientes a dar con la clave explicativa de los antiguos mitos. Sin embargo, vendría a ser su "principal defecto (...) el haberse basado en una serie de teorías supuestamente universales y mutuamente excluyentes, cada una de las cuales puede negarse fácilmente contrastándola con los numerosos ejemplos de mitos que no concuerdan con ella". [1]

Historiando rápidamente la actitud anterior al surgimiento, en el siglo XIX, de tales intentos de totalización, podría decirse que importó más conocer la mitología clásica que comprenderla. El arte del Renacimiento y el del Barroco presuponen el conocimiento cabal de un aparato mitológico frecuentado tanto por las artes visuales como por la literatura. En el Siglo de Oro español, por caso, el gongorismo no fue sino la exasperación de esta tendencia a la alusión de episodios y personajes de los mitos, sumada a una complicación formal. Por otra parte, era común, en casi toda Europa, citar a un dios griego por el nombre del equivalente latino con el que había sido identificado, lo que demuestra los límites del conocimiento de época. Ovidio, no Homero o Hesíodo, fue durante siglos la fuente predilecta de los relatos míticos.

El Romanticismo conoció la obra de Friedrich Creuzer (*Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, 1810-1812), que afirmaba, a tono con la lingüística antes de Bopp, la prioridad del sánscrito también en el terreno de los mitos, a los que juzgaba una deformación de un primitivo lenguaje simbólico. La *mitología comparada* se abrió camino hasta llegar, en 1856, al trabajo homónimo de Max Müller, [2] autor que privilegió la idea del mito como visión de la *fu/sij*. Creyó, por ejemplo, que los arios antiguos se impresionaron a tal punto con el sol y el crepúsculo de la aurora que inventaron la historia sobre Apolo y Dafne. La persecución del dios solar a la ninfa se aclara "cuando se descubre, gracias a una contraseña etimológica, que el griego *Dafne* es la transliteración del nombre sánscrito del alba (*Ahanâ*). La conclusión del mito y la transformación de Dafne en laurel se explican por la evolución del griego y por el hecho de que, en esta lengua, *dafne* ha tomado el sentido de 'laurel'". [3] Müller leyó los mitos como alegorías naturales y como "enfermedad del lenguaje"; pese a su ingenuidad, debe ser estimado como precursor de las actuales teorías comparatistas. El próximo paso hubo de corresponderle a un erudito en letras clásicas y antropólogo escocés, Sir James Frazer (1854-1941). [4]

*Teorías etiológicas: de J.G. Frazer a la escuela de Cambridge*

Con Frazer entra la "imaginación antropológica" en la escena de la cultura occidental: "introdujo realmente la visión darwinista en el estudio de las culturas, es decir, de las grandes concreciones del espíritu humano a través de los tiempos y en todas las regiones del mundo". [5] Consecuente con el evolucionismo, lo pensó como fundamento de una expansión del estudio del hombre hacia los pueblos bárbaros y primitivos para entender más profundamente nuestra

propia civilización. Si la doctrina formulada por Darwin en *On the Origin of Species* (1859) asentaba el principio evolutivo basado en una selección natural, por la cual las especies descendían unas de otras, entonces el pasado estaba implícito en el presente, y la mente primitiva podía decir algo sobre la constitución mental del hombre moderno. Aunque a Descartes, en el comienzo de la filosofía moderna, le bastó con inspeccionarse a sí mismo, ya había llegado el momento de inspeccionar los estadios anteriores de la evolución humana.

La actitud clásica ante el mito (...) se ha visto dominada en este siglo por las tendencias inauguradas por J. G. Frazer. Tanto en sus comentarios a Pausanias y a Ovidio, como en la propia *La rama dorada* y otras obras de vasto alcance, pareció abrirse a horizontes hasta entonces desconocidos en la interpretación de la religión griega y de los mitos y rituales que la acompañaban. Gilbert Murray en Oxford, Jane Harrison, A. B. Cook y F. M. Cornford en Cambridge, aplicaron los nuevos conocimientos de antropología comparada al estudio del mito y la religión. Y con ellos la idea de que los motivos presentes en las costumbres y mitos de las sociedades primitivas podrían iluminar los de otras culturas más desarrolladas, sin exceptuar los de la antigua Grecia, se convirtió en la fuerza que impulsara obras de tan varia erudición como chocante ingenuidad. [6]

Tales obras (*Zeus*, de Cook, *Themis*, de Jane Harrison, *From Religion to Philosophy*, de Cornford, *Classical Tradition in Poetry*, de Murray, en la parte donde interpreta desde el espíritu del año frazeriano a Orestes y a Hamlet), sin embargo, forman el núcleo de las contribuciones de la influyente 'Escuela de Cambridge', que impuso hasta mediados del siglo XX su peculiar comprensión de las conexiones existentes entre los ceremoniales y los mitos.

Frazer había concebido la idea de un *espíritu de la vegetación* como divinización del principio de la vida, con el cual se asociaban numerosos ritos destinados a la promoción de la fertilidad. El proceso puede sintetizarse así: los antiguos observaron ciclos en el cielo, con la recurrencia de los astros, igual que en la rotación de las estaciones que, en el suelo, coincidía con el crecimiento o agostamiento de las plantas, de las que dependían para su alimentación. "Bajo los nombres de Osiris, Tammuz, Adonis y Attis, los pueblos de Egipto y del Asia Menor representaron la decadencia y el despertar anual de la vida, en particular de la vegetal, personificándola como un dios que muere anualmente y vuelve a revivir. En nombre y detalles variaron los ritos de lugar en lugar, aunque substancialmente eran los mismos". [7] Y bien, fue la Escuela de Cambridge la que, sobre estas bases, afirmó claramente el lazo entre los ritos y los mitos —a tal punto que se habla desde ella de una "escuela del mito y ritual"—, llegando a afirmar que en los primeros se encontraba el origen de los segundos.

A veces se ha hecho derivar el mito del ritual. Jane Harrison, en su libro sobre la mitología y los monumentos de Atenas (*Mythology and Monuments of Ancient Athens*, 1890) lo dice nítidamente: "Creo que, en la mayoría de los casos, es una práctica ritual mal comprendida la que explica la elaboración del mito". Más precisamente, en su libro sobre Temis (*Themis: a Study of the Social Origins of Greek Religion*, 1912), muestra cómo el rito de iniciación o rito de pasaje, con sus tres momentos (separación, período liminar a menudo asociado a un cambio de estatuto y reintegración en la sociedad) explica la estructura del mito. Asimismo, el mito de Diónysos despedazado por los Titanes no haría más que reflejar la muerte simbólica del iniciado, que precede su renacimiento bajo otra forma. [8]

Inversamente, otros consideraron que más bien es el mito la fuente del ritual. "La postura propia de Fontenrose, al menos cuando escribió *Python*, era la de que 'es más sencillo suponer que un tipo bien conocido de historia haya sido introducido en muchos lugares para servir de precedente primigenio de los rituales, que creer que en otros tantos lugares los rituales generaran espontáneamente un modelo uniforme de mitos'". [9]

Actualmente, en fin, parece haberse descartado el establecimiento apriorístico de alguna precedencia, y se tiende a admitir que los dichos míticos y los actos rituales corren parejos. Los etnólogos (tanto Malinowski o Leach como Lévi-Strauss, con matices) los creen correlativos, Dumézil ha subrayado su paralelismo, y Burkert pone el acento en su complementariedad, en la medida en que el mito trata de paliar la arbitrariedad y el absurdo aparentes del rito, y éste a su vez le otorga al mito una estabilidad que, dadas sus muchas variantes, generalmente le falta: es la alta poesía la que "dio después a los mitos individuales una forma fija y memorable". [10]

Ahora bien, el mito como cuento explicativo del rito, cuyo sentido primero había caído en el olvido, según el parecer de la *Cambridge School*, es una teoría etiológica, en tanto se busca un medio de explicación causal ( ai)/tion ) de los fenómenos. El vocablo ai)/tion (neutro sustantivado de ai)/tioj, "que es causa", cf. ai)ti/a, "acusación", "causa"), que ha servido de título a Calímaco y a Plutarco, designa en particular un relato escrito, de intención seria o no, des-tinado a dar el porqué de un uso determinado (en este caso, de un uso cultural). La fe antigua se habría evidenciado realmente en el ceremonial: un acto sagrado que generaba luego (o asociaba) cuentos etiológicos.

En verdad, las relaciones entre el uno y los otros son complejas y fluctuantes, como puede inferirse del siguiente ejemplo relatado por Pausanias en su *Descripción de Grecia*:

Dicen que Hera, irritada con Zeus por el motivo que fuera, se retiró a Eubea, y que Zeus, como no podía persuadirla, fue a ver a Citerón, que era señor entonces de Platea y no era inferior en sabiduría a nadie. Citerón aconsejó a Zeus que hiciera una imagen de madera y la llevara cubierta sobre una yunta de bueyes, y que dijera que se casaba con Platea, hija de Asopo. Él actuó siguiendo el consejo de Citerón. Hera en seguida se enteró (...) y cuando se acercó al carro y rompió el vestido de la imagen, se puso contenta con el engaño al encontrar una imagen de madera en lugar de una novia, e hizo las paces con Zeus. [11]

Se trata entonces de una falsa *hierogamia*, en que Zeus finge desposarse con una estatua velada; frente a la obvia banalidad de esta narración crece la importancia del rito que la justificaba: la fabricación de estatuas de madera en las ciudades de Beocia, la procesión y la fiesta, el fuego encendido para quemar las imágenes en la cumbre del monte Citerón. Hay que pensar que ciertos aspectos del mito (pre-existente) de las dificultades conyugales entre Zeus y Hera se unieron con elementos ingeniosos típicos del cuento popular (cómo despertar celos en la mujer propia fingiendo la existencia de otra), reagrupamiento que solamente cobró sentido junto al complejo de ritos mencionados, que tenían relación con la fertilidad. [12]

Debe distinguirse todavía la causalidad trivial de la trascendente. Ej. de la primera: el nombre del 'Mar de Icaria' procede del joven Ícaro, que cayó al agua al fundirse la cera que pegaba las plumas de sus alas debido a su imprudente aproximación al sol. [13] Ej. de la segunda: el templo circular de Vesta debe su forma a la asociación de

esta diosa con la Tierra, [14] lo cual en rigor estaría certificando la tardía incorporación, en la Roma clásica, de un simbolismo especulativo tomado en préstamo de las corrientes filosóficas.

No es verdad, por fin, que los mitos estén *siempre* asociados con los ritos: muchos son independientes, como la remota historia épica sumeria de Gilgamesh o, en Grecia, las violentas sucesiones divinas (Urano, Cronos, Zeus), que no tienen implicaciones rituales que a la fecha hayamos podido conocer. Más aún, apenas se encuentran correspondencias rituales en los mitos heroicos, como los de Heracles, Perseo, Jasón, Belerofonte y Edipo. [15]

#### *Teorías psicologistas y arquetípicas*

Se sabe hoy que la importancia de la contribución de Sigmund Freud (1856-1939) radica primariamente en el énfasis que puso en el análisis de las manifestaciones inconscientes de la vida psíquica. En una de sus obras más famosas, *Die Traumdeutung* (1900), estudió los sueños como modos de expresión simbólica. Para él, el simbolismo es la forma en que la psique representa los deseos inconscientes y, en general, la vida pulsional. El sueño operaría entonces la condensación, el desplazamiento y una representación simbólica de la experiencia diurna. El símbolo es además el factor común entre los mitos y los sueños. Ambos se caracterizarían por un doble valor: el de satisfacer un deseo o fantasía, por un lado, y por otro, el de lograr un efecto catártico o de purificación emocional. [16]

Freud ha reinterpretado el mito de Edipo asimilando la tragedia de Sófocles a una sesión de psicoanálisis. En el sueño colectivo del mito, igual que en el individual, tiene lugar la realización de deseos inconscientes. Habría en el protagonista del drama una trasposición al plano real de nuestros deseos infantiles reprimidos; de allí el rechazo

y la fascinación que provoca el tema. El rey Edipo nos conmueve porque su destino podría haber sido el nuestro:

Quizá nos estaba reservado a todos dirigir hacia nuestra madre nuestro primer impulso sexual y hacia nuestro padre el primer sentimiento de odio y el primer deseo destructor. Nuestros sueños testimonian de ello. El rey Edipo, que ha matado a su padre y tomado a su madre en matrimonio, no es sino la realización de nuestros deseos infantiles. [17]

El problema de Freud en esta materia es su decodificación reduccionista de los símbolos, ya que limita su campo de significación a la sexualidad, el cuerpo, las relaciones con los padres, el nacimiento y la muerte.

El suizo Carl Gustav Jung (1875-1961), antiguo discípulo de Freud que rompió, hacia 1914, con su maestro, distinguió dos niveles inconscientes: el individual y el colectivo. La mayoría de los símbolos freudianos serían para Jung meros signos o síntomas, mientras que los verdaderos símbolos han de ser imágenes originales en el inconsciente, muchas veces de naturaleza transpersonal.

Esos elementos (...) son lo que Freud llamaba "remanentes arcaicos", formas mentales cuya presencia no puede explicarse con nada de la propia vida del individuo y que parecen ser formas aborígenes, innatas y heredadas por la mente humana.

Así como el cuerpo humano representa todo un museo de órganos, cada uno con una larga historia de evolución tras de sí, igualmente es de suponer que la mente esté organizada en forma análoga. No puede ser un producto sin historia como no lo es el cuerpo en el que existe. (...) Me refiero al desarrollo biológico, prehistórico e inconsciente de la mente del hombre arcaico, cuya psique estaba aún cercana a la del animal.

Esa psique inmensamente vieja forma la base de nuestra mente, al igual que gran parte de la estructura de nuestro cuerpo se basa en el modelo anatómico general de los mamíferos. [18]

La infraestructura de la mente estaría formada por los "arquetipos" del inconsciente colectivo o "imágenes primordiales" (término, este último, que ha sido tomado de Jacob Burckhardt), conocidos en cualquier época, y en cualquier parte del mundo. Ejemplos: la Madre Tierra, Dios o el Padre de Todo, el niño divino, el viejo sabio, el héroe solar, la sombra, las fases de la luna, la personalidad o el yo, la cruz, el demonio-mago, el anillo o círculo como *mandala*, el *animus* o idea masculina en la mujer, su contrario, la idea femenina en el hombre o *anima*, la energía cósmica como una fuerza mágica o fuego, luz o *mana*, el número cuatro en tanto *tetraktys*, etc. "Lo inconsciente colectivo es el sedimento de la experiencia universal de todos los tiempos y, por lo tanto, una imagen del mundo que se ha formado desde hace muchos eones". [19] Estas imágenes son "naturales" y subliminales, lo cual no impide que sean utilizadas conscientemente por las religiones, convirtiéndolas en símbolos "culturales". La diaria aparición del sol en el firmamento, por ejemplo, es una manifestación astronómica; pero también "encontramos el mito del héroe solar en todas sus innumerables transformaciones. Este mito constituye el arquetipo del sol, y no el fenómeno físico". [20]

Los arquetipos se diferencian de los instintos (Adler distinguía dos instintos: el de conservación de la especie, o sexual, y el de conservación del yo, o voluntad de poder), que son necesidades fisiológicas que nos revelan los sentidos, mientras que aquéllos son símbolos arcaicos, oníricos, numinosos, que adquieren significado, precisa-

mente, cuando esa *numinosidad* actúa iluminando al individuo. Jung postula una función *compensadora* o interventora de los sueños arquetípicos, hechos de imágenes que son a la vez emociones y permiten equilibrar el total de la vida de la psique. Si estas entidades, presentes en el sueño como en los rituales y mitos, sirven de algún modo para ayudar al individuo en su tránsito por la vida, hay aquí algo como la idea de una trascendencia inmanente, en caso de que el oxímoron sea aceptable.

La concepción junguiana de un inconsciente sobrepersonal forma como un puente entre instinto y conciencia, entre lo único (el individuo) y lo universal. Por lo demás, la posibilidad de existencia de símbolos transformadores de la energía de la *libido*, desde formas inferiores, en una forma superior, no sólo es atrayente sino también artísticamente productiva, a tal punto que no dejó de ser prefigurada por la visión poética. [21] En este sentido, el conflicto entre Freud y Jung también puede comprenderse a partir de la propensión del primero a merodear por los bajos fondos del inconsciente, en obvio contraste con la tendencia del psicólogo suizo a elevarse hacia sus alturas.

En una teoría tan abierta persisten por lo menos dos clases de problemas: por una parte, está el hecho de que la existencia de arquetipos se prueba solamente por un símil (mente=cuerpo) y por su persistencia y repetición (sin llegar a presentar, incluso, estadísticas fehacientes), de ahí que Piaget criticara a Jung por su actitud irracionalista; por otra, está la cuestión del número: ¿cuántos y cuáles son estos tipos platónicos *inmanentes* en realidad? [22] Sin duda, el propio Jung tenía conciencia de que él se hallaba parado en el punto inicial de un prolongado trayecto.

Otto Rank (1884-1939) demostró la extensión y relativa uniformidad del mito del nacimiento del héroe (*Der Mythos von der Geburt des Helden*, 1909). Gilgamesh, Moisés, Jesu-

cristo, Hércules, Rómulo, Sigfrido, entre otras figuras, históricas o no, siempre corren peligro poco después de nacer, son salvados por personajes humildes o animales, luego se revela su alta cuna, se vengan a veces de una figura patriarcal y alcanzan finalmente un espectacular destino. En esta secuencia hay ya un principio de análisis estructural (de forma lineal), que Joseph Campbell (1904-1987) amplificaría en *El héroe de las mil caras*. El camino mitológico del héroe es "la magnificación de la fórmula representada en los ritos de iniciación: *separación-iniciación-retorno*, que podrían recibir el nombre de unidad nuclear del monomito". [23] El ciclo se deja sintetizar en los siguientes pasos o motivos:

Separación: a) llamada de la aventura; b) negativa al llamado; c) ayuda sobrenatural; d) cruce del primer umbral y acceso al "vientre de la ballena".

Iniciación: a) el camino de las pruebas; b) la mujer como tentación o redención; c) reconciliación con el padre; d) apoteosis y gracia última.

Retorno: a) negativa al regreso; b) la huida mágica; c) cruce del umbral del regreso; d) posesión de los dos mundos y libertad para vivir.

Campbell formó parte, junto con otros mitólogos, estudiosos del simbolismo y psicoanalistas, como Erich Neumann, Gershom Scholem y James Hillman, del *Círculo de Eranos* [24] que inspiraron Jung y el húngaro Karl Kerényi (1897-1973), investigador del sustrato matriarcal preindoeuropeo y gran conocedor de la cultura clásica. El grupo, a lo largo de medio siglo (1933-1988), procuró elaborar una "arquetipología de la cultura" [25]; los postjunguianos hoy tienden a reinterpretar el inconsciente colectivo como inconsciente

cultural o *imaginario simbólico*, donde los arquetipos se manifiestan como matrices o patrones de comprensión.

*Génesis de los dioses griegos según E. R. Dodds*

El libro clásico de Dodds, *Los griegos y lo irracional*, examina la psicología de la experiencia religiosa en Homero, particularmente en la *Iliada* [26]. El "rey de hombres" explica (*Iliada*, 19) su decisión de robar la favorita de Aquiles: "no fui yo la causa de aquella acción, sino Zeus y mi destino y la Erinia que anda en la oscuridad; ellos fueron los que en la asamblea pusieron en mi entendimiento fiero a) / th el día en que arbitrariamente arrebaté a Aquiles su premio". Ahora bien, la a) / th es un estado especial de la mente, como un anublamiento de la conciencia normal, "una locura parcial pasajera". [27] Y como toda locura entre los antiguos, se atribuye a un agente externo y "demoníaco" (es decir, *demónico*). Los casos de a) / th no alcohólica no implican en Homero culpa moral discernible: es meramente un error inexplicable. Dodds propone, para dar cuenta de este estado mental, el concepto de intervención psíquica.

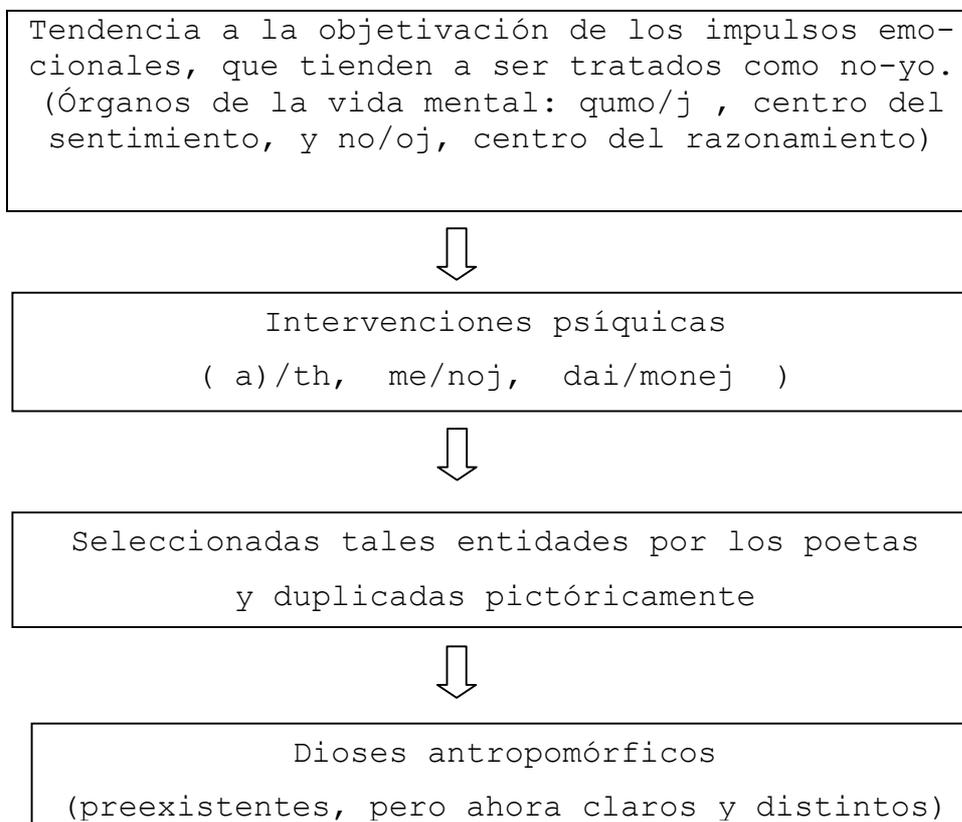
Otra clase de intervención psíquica es el me / noj , o "comunicación de poder de dios a hombre". [28] Es también un estado de la mente: un misterioso aumento de energía, un ardor y un coraje nuevos que impulsan a la acción. Para Homero, el me / noj es el acto de un dios que acrecienta o disminuye de acuerdo con su voluntad la a) reth / (excelencia) de un hombre. Es esto lo que posibilita las *aristeías* heroicas, como la de un Héctor o un Diomedes.

En la *Odisea*, por otra parte, casi toda clase de acontecer mental es atribuido a la acción de un dai / mwn, concepto que se refiere tanto al agente *demónico* como a su actividad peculiar. Las intervenciones *demónicas*, así, son las que explican las premoniciones, las ideas brillantes o necias,

los recuerdos u olvidos de otro modo inexplicables. Son éstos, entonces, los tipos de intervención más comunes en Homero:



De esta forma, todas las desviaciones respecto de la conducta humana normal cuyas causas no son inmediatamente percibidas son adscriptas a un *agente sobrenatural*. "Y yo considero que, en general, la monición interior, o la repentina e inexplicable sensación de poder, o la repentina e inexplicable pérdida del juicio, han sido el germen del que se ha desarrollado la maquinaria divina". [29] Para Dodds, los dioses duplican la intervención psíquica, la presentan en una expresión pictórica y concreta. Son, por lo tanto, imágenes preexistentes, seleccionadas por los poetas para ilustrar el concepto de la intervención. Los poetas homéricos, así como Hesíodo, terminaron de construir la personalidad divina. El proceso se representaría como sigue:



Este proceso se verifica porque estas nociones (las intervenciones o impulsos emocionales objetivados) permitirían al hombre homérico proyectar sobre un poder externo los sentimientos de vergüenza para él insoportables (véase a pensar en el caso de Agamenón), tal como en nuestra sociedad los sentimientos de culpa son proyectados sobre alguna otra persona. En aquella era primaba la ai) sxu/nh , "vergüenza, honor, orgullo", por lo cual el individuo valía por su excelencia, particularmente por su valor en el combate; la timh/ , "honra" o "respeto de los demás", era el premio, el signo externo del reconocimiento de esa excelencia o a) reth/. La nuestra es, manifiestamente, una antigua y decadente cultura de culpabilidad, evidente en conceptos cristianos como el de *pecado original*. Dodds toma esta distinción de antropólogos norteamericanos como Ruth Benedict, pero es también tributario de la idea freudiana de una transferencia o proyección inconsciente, lo que pone en juego una perspectiva psicológica para el examen de los relatos míticos. Las teorías psicologistas apelan a esta noción de una transferencia, ejecutada por la conciencia individual, para tratar de entender el proceso generativo de los seres divinos: los dioses se habrían originado al proyectar los hombres fuera de sí su figura ideal, libre de insuficiencia, sobre una pantalla cósmica, como una compensación y catarsis de su impotencia. "El hombre proyecta al cosmos su propia exigencia de justicia social y, cuando de los espacios exteriores vuelve el eco engrandecido de su propia voz, de ahí extrae valor y seguridad". [30] Virgilio prefigura en la *Eneida* esta teoría proyectiva:

*Euryale, an sua cuique deus fit dira cupido?* [31]

Euríalo, ¿o acaso cada quien convierte en dios a su violento deseo?

En este orden de ideas antinómicas, la omnipotencia divina surge como el reverso lógico y necesario de la deficiencia humana.

*Interpretaciones ontoteológicas o esencialistas*

Para Walter Otto (1874-1958), uno de los más conspicuos expositores de esta mirada trascendental, los dioses clásicos son la revelación de una esencia, la del alma europea, que se está manifestando en esas imágenes divinas. Se trata de una formulación ontoteológica (apunta a una teología del ser) por la cual Zeus, Apolo, Atenea o Dionysos "manifiestan la realidad de que nos elevamos del dominio de la mezquindad hacia la libre visión" (...) "son las formas donde se veneran las ideas del espíritu griego" [32], y por ende, se revela en ellas la esencia del ser europeo. En *Teofanía*, Otto sostiene que el auténtico mito "está pleno de espíritu" y "surge de la visión clara del ojo espiritual abierto al ser de las cosas". [33] Cada dios griego no es sino una revelación del ser universal en una manifestación particular. Algo o mucho de esta percepción estaba ya en Hölderlin, y también en el último Heidegger. No estaríamos ante una teología o discurso sobre Dios, sino más bien ante una *teología* (<qei=oj), es decir, un discurso sobre la esencia de lo divino. Walter Burkert opina que esta posición espiritualista, indudablemente respetable, culmina en una "sublime religión privada". [34]

No está completamente alejado de esta clase de comprensión el rumano Mircea Eliade (1907-1986), prolífico autor especializado en la temática mítico-religiosa, que elaboró un simbolismo de alcance sin duda más general. En *Lo sagrado y lo profano* procura —tras los pasos de R. Otto en *Das Heilige*— analizar la experiencia religiosa, no su evidencia (no su verdad o falsedad). Analiza allí el concepto de *hierofanía*, que significa que "algo sagrado se nos muestra",

y lo encuentra paradójico, ya que "al manifestar lo sagrado, un objeto cualquiera se convierte en otra cosa, sin dejar de ser él mismo". [35] Se trasciende aquí el principio lógico de identidad en aras de preservar la dualidad *sagrado-profano*, que habilita el primero de estos campos de experiencia (toda una zona del ser) y lo pone fuera del alcance tiránico de las categorías aristotélicas y kantianas. La hierofanía parte el espacio; por los dioses, el caos se hace cosmos.

Todo mundo es obra de los dioses, pues, o ha sido creado directamente por los dioses, o consagrado, y por tanto, 'cosmizado', por los hombres que reactualizan de un modo ritual el acto de la creación. En otros términos, el hombre religioso no puede vivir sino en un mundo sagrado, porque sólo un mundo así participa del ser, existe realmente. (...) El espacio profano representa (...) el no ser absoluto. [36]

Para esta inteligencia de las cosas, el modelo ejemplar es la creación del universo por los dioses, la cosmogonía; toda creación humana no puede más que representar una repetición simbólica de dicha cosmogonía (v. *El mito del eterno retorno*). Los análisis del espacio y del tiempo sagrados privilegian siempre el centro axial y el instante primordial por sobre la comprensión de lo real del hombre profano. La idea es que los mitos sacros conducen a un momento inicial (previo al *Big Bang*, diría un físico moderno), lo mismo que a un punto central: son, como en un ejercicio de fundamentalismo simbólico, referencias puntuales al origen y al centro del mundo.

Esta visión, por supuesto, permite alguna aproximación a ciertos mitos, pero de ningún modo es adecuada para al-

guna clase de generalización, entre otras cosas porque lo tratado en las historias frecuentemente no está en relación con el tiempo o el espacio sagrados.

#### *Teoría antropológica funcionalista*

Su promotor fue, como se dijo, [37] B. Malinowski, el antropólogo que trabajó entre los aborígenes de las islas del Pacífico Occidental, quien razonó que los mitos melanesios representaban una especie de "credencial" (*charter*) o de constitución oral para esos pueblos primitivos. Se la ha denominado igualmente 'teoría estatutaria', ya que los mitos tendrían para estas sociedades un valor similar al de un estatuto o regla no escrita con fuerza legal. Efectivamente, se destaca un poder justificativo "una vez que hemos advertido que el mito sirve principalmente para establecer una carta de validez en lo sociológico, o un modelo retrospectivo de conducta, en lo moral, o el supremo y primordial milagro de la magia". [38] Los *cuentos sagrados* (mitos) cumplen, en consecuencia, con la importante función de proporcionar un *modelo retrospectivo* del orden social y moral; por esta vía, fortalecen la tradición y garantizan la continuidad de la cultura.

El límite más ostensible de estas nociones es que, así expresadas, parecen taxativas y aptas para pueblos en un estadio tribal de evolución, igual que el de los melanesios de Malinowski, pero no siempre para el hombre clásico de la civilización grecorromana, que no necesariamente se obsesionaba con la magia, y que tampoco necesitaba una *constitución oral*, porque el derecho había sido codificado desde época temprana, como lo atestiguan, en Roma, las Leyes de las Doce Tablas, aquel remoto cuerpo jurídico elaborado por los *decemviri legibus scribundis* entre los años 451 y 450 antes de nuestra era.

### *Teoría antropológica estructural*

Es la del francés Claude Lévi-Strauss (1908), que descubre en los mitos una lógica oculta: una de sus obras paradigmáticas, *El pensamiento salvaje* (1962), ha refutado la doctrina comúnmente aceptada sobre la mentalidad primitiva ya desde su título, que debe leerse como una especie de hipálage, en sustitución de "el pensamiento de los hombres salvajes", con lo cual, a su vez, se expresa, antítesis mediante, la afirmación de que los salvajes piensan, y de un modo no demasiado distinto al de todos nosotros.

¿Por qué no se abre un abismo infranqueable entre los procesos de pensamiento de los primitivos y los nuestros? Las culturas primitivas no desconocen la abstracción, pero ésta más bien es función de los intereses de cada sociedad; en general, los salvajes reconocen una gran variedad —casi linneana— de especies, y son capaces de encuadrarlas en una taxonomía propia. La clasificación es superior al caos: hay allí una *ciencia de lo concreto*, la resultante de una precisa observación del mundo natural. Pero no se traduce en una zoología o botánica, sino en un tesoro de observaciones cuyos resultados proporcionan los elementos para construir un sentido, a través de la *mitología*.

Lévi-Strauss lo pone en los siguientes términos:

Lejos de ser, como a menudo se ha pretendido, la obra de una "función fabuladora" que le vuelve la espalda a la realidad, los mitos y los ritos ofrecen como su valor principal el de preservar hasta nuestra época, bajo una forma residual, modos de observación y de reflexión que estuvieron (y sin duda siguen estando) exactamente adaptados a descubrimientos (...) que la naturaleza autorizaba, a partir de la organización y explotación especulativa del mundo sensible en términos de tal. Esta ciencia de lo concreto tenía que estar, por esencia, limitada a otros resultados que los prometidos a las ciencias exactas y naturales, pero no fue

menos científica, y sus resultados no fueron menos reales. Obtenidos diez mil años antes que los otros, son siempre el sustrato de nuestra civilización. [39]

El texto propone luego un célebre símil entre el pensamiento mítico, como actividad intelectual, y otra del plano técnico, a saber: el *bricolage* (vocablo intraducible, que se puede parafrasear así: "trabajo manual con materiales diversos, desusados y fragmentados"). Lévi-Strauss, quien piensa tanto por conceptos como por imágenes, establece de esta forma una homología o correspondencia ordenada entre elementos de figuras parecidas: el *bricoleur*, como el anónimo hacedor de mitos, es el que opera con medios desviados y parciales, con un conjunto instrumental cerrado, reducido y trizado, a diferencia del ingeniero o del artista, que exhiben mayores recursos técnicos. "Ahora bien, lo propio del pensamiento mítico es expresarse con ayuda de un repertorio cuya composición es heteróclita y que, aunque amplio, no obstante es limitado; (...) se nos muestra como una suerte de *bricolage* intelectual, lo que explica las relaciones que se observan entre los dos". [40] Los elementos de la reflexión mítica, igual que los operadores del *bricoleur*, forman un conjunto a la vez concreto y virtual, que sirve para cualquier clase de operaciones. Aun cuando esté adherida a las imágenes, la especulación propia de los mitos llega a ser generalizadora; procede por medio de analogías y paralelos para acceder a determinado efecto, por más que su creación, como en el caso del *bricolage*, se reduzca a un ordenamiento nuevo de los mismos elementos.

Lévi-Strauss revisita una sugestiva frase de Franz Boas, su antecesor norteamericano, que había servido de epígrafe al capítulo XI de su *Anthropologie structurale* (1958): "Se diría que los universos mitológicos están destinados a ser

pulverizados apenas formados, para que de sus restos nazcan nuevos universos". [41]

Esta profunda observación se olvida de tener en cuenta, sin embargo, que en esa incesante reconstrucción con ayuda de los mismos materiales son siempre fines antiguos los que habrán de desempeñar el papel de medios: los significados se truecan en significantes, y a la inversa. [42]

Se reterritorializa aquí el *Big Bang* como metáfora mitológica, con el corolario de una perpetua transformación. Se debe señalar que el autor habla de "significante" en el sentido no saussureano de soporte *material* de un signo que tampoco es el signo lingüístico, sino una unidad mayor que se postula para los enunciados míticos. El significado, por su parte, es un significado *relacional*, emergente de las combinaciones de elementos solidarios en una estructura. Al estallar esos significados, se reciclan los significantes. El pensador mítico debe inventariar la totalidad de estos medios o unidades intercambiables, con el objetivo de llegar a un resultado que se parecerá finalmente a un compromiso o transacción entre la estructura del conjunto instrumental y la idea inicial como germen de un proyecto. Aunque el resultado no puede sino quedar dislocado respecto del plan original, en él se conserva siempre algo de la subjetividad (¿de la poesía?) del hacedor.

Entre el mito y la ciencia hay una relación inversa en el orden de sus procedimientos:

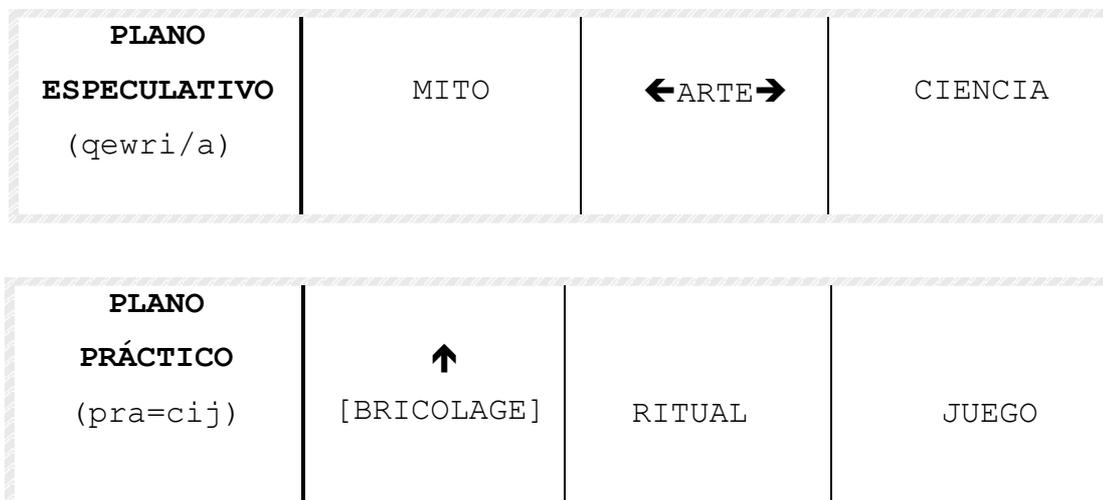
El pensamiento mítico, ese *bricoleur*, elabora estructuras disponiendo acontecimientos, o más bien, residuos de acontecimientos, en tanto que la ciencia (...) crea, en forma de acontecimientos, sus medios y resultados, gracias a las estructuras que fabrica sin tregua y que son sus hipótesis

y sus teorías. Pero no nos engañemos, no se trata de dos etapas, o de dos fases, de la evolución del saber, pues las dos acciones son igualmente válidas. (...) Por su parte, el pensamiento mítico no es solamente prisionero de acontecimientos y de experiencias que dispone y redispone incansablemente para descubrirles un sentido; es también liberador, por la protesta que eleva contra el no-sentido. [43]

En este contexto, el arte ocuparía un lugar como mediador entre el conocimiento científico y el modo mítico o mágico de reflexión; se sabe que un artista, que confecciona artesanalmente una obra que es objeto de conocimiento, tiene algo tanto de sabio como de *bricoleur*. El arte, sin embargo, se lanza a descubrir su estructura, mientras que el mito parte de una anterior, ya descompuesta.

Análogamente, relaciones de esta clase se localizan entre el rito y el juego: si el juego se define como acción sobre la base de un conjunto de reglas, el rito, que cae bajo este mismo concepto, es como un partido privilegiado que propende a restablecer un equilibrio. Un ejemplo citado por Lévi-Strauss es el de unos nativos de Nueva Guinea (los *gahuku gama*) que ritualizaron el juego del fútbol, jugando exactamente tantos partidos como fueran necesarios para equilibrar los ganados y perdidos por cada bando. El juego es *disyuntivo*, ya que, partiendo de una situación de nivelación, crea asimetrías al arrojar ganadores y perdedores; en cambio, el ritual es *conjuntivo*, en la medida en que parte de una asimetría preconcebida (sagrado-profano; oficiante-fieles; muertos-vivos), para arribar a una posición equilibrada y conciliatoria. Entonces el ritual se caracteriza, lo mismo que los mitos, por una función compensatoria, que además lo distancia del juego, que se encuentra limitado a un propósito lúdico. Los mitos y los ritos, por fin, no difieren entre sí por su función, sino por

su pertenencia a distintos planos, intelectual y práctico, respectivamente. Un cuadro representativo de todas estas distinciones tendría tal vez el siguiente aspecto:



Las flechas destacan la posición de los intermediarios; el símil del *bricolage* ha servido de mediador para entender cómo funcionan los mitos y, además, qué cosa son.

La prueba surge metódicamente, en el marco de un análisis estructural. Si Lévi-Strauss piensa que los mitos tienen como finalidad *proporcionar un modelo lógico para superar una contradicción*, si postula para ellos una *psicología intelectualista*, más que de la afectividad, tiene que demostrarlo con ejemplos conocidos y convincentes. Por eso ha efectuado, en el capítulo XI de su *Antropología estructural*, una lectura propia del mito de Edipo y los labdácidas, para "ilustrar por ese medio (...) una cierta técnica, cuyo empleo probablemente no es legítimo en este caso particular". [44]

El mito se define por el conjunto de sus versiones, por lo cual ninguna —tampoco la de Freud, la más reciente— será rechazada; refiere episodios de un pasado remoto, pero el valor de los mismos está dado por el hecho de que a la vez forman una estructura permanente; si el lenguaje se compone de distintas unidades (fonemas, morfemas, semantemas), en

sus niveles respectivos, el mito, que pertenece al lenguaje, tendrá unidades específicas, en el plano de la frase: los *mitemas*, o secuencias de acciones míticas, cada uno de los cuales asigna un predicado a un sujeto de la manera más breve que sea posible; en fin, el tiempo mítico es, por un lado, irreversible (1,2,3,4...), y por otro, reversible (1, 9,11...), dado que tiene las dos dimensiones, diacrónica y sincrónica; las unidades auténticas son *haces de relaciones*, y no relaciones aisladas: sólo en sus combinaciones las unidades constituyentes son significativas.

#### MITEMAS DEL CICLO TEBANO

1. Cadmo busca por todos lados a su hermana Europa, raptada por Zeus.
2. Cadmo mata al dragón.
3. Los *Spartoi*/ se exterminan mutuamente.
4. Lábdaco (padre de Layo= "rengo").
5. Layo (padre de Edipo= "torcido" o "zurdo").
6. Edipo ("pie hinchado").
7. Edipo mata a su padre, Layo.
8. Edipo inmola a la Esfinge.
9. Edipo se casa con su madre, Yocasta.
10. Étéocles y Polinices, hijos de Edipo, se matan mutuamente.
11. Antígona entierra a su hermano Polinices, contra la prohibición estatal.

A continuación, se va a dislocar la secuencia temporal de estos sintagmas, en busca de un orden más abierto; se procede por ensayo y error, hasta lograr un reagrupamiento significativo, que en este caso se consigue en forma de paradigma. Se mantienen los números asignados *supra* a los mitemas en el siguiente intento de redistribución:

<u>A</u>	<u>B</u>	<u>C</u>	<u>D</u>
1	3	2	4
9	7	8	5
11	10		6

Tratando a cada columna como a un todo en la estructura propuesta, los incidentes de A conciernen a "relaciones de parentesco sobreestimadas"; la segunda columna, B, invierte la polaridad: "relaciones de parentesco subestimadas"; la columna C se refiere a monstruos ctónicos, el dragón, que debe ser destruido para que los hombres nazcan de la tierra (los Spartoi/ nacen de sus dientes sembrados), y la Esfinge, que plantea enigmas sobre la naturaleza del hombre: los monstruos vencidos por seres humanos hablan de "la negación de la autoctonía del hombre" (xqw/n = "tierra"); por último, los nombres de Edipo (Oi)di/pouj = oi)de/w , "hincharse" + pou/j , "pie") y Lábdaco (La/bdakoij , cf. la/bda o la/mbda , letra que parece cojear) afirman en D la "persistencia de la autoc-tonía humana". [45]

¿Qué significa el mito? Trata el problema del origen, y concilia una contradicción dentro de su horizonte posible, presentándola en forma de correlación: "la sobrevaloración del parentesco de sangre es a la subvaloración del mismo, como el esfuerzo por escapar a la autoctonía es a la imposibilidad de lograrlo". [46] Encriptándolo en una fórmula: A:B ≈ C:D. A y B suponen que se nace de dos; C y D, que se nace de uno, la Tierra. ¿Cómo es posible que lo único, la unidad, nazca de la dualidad? La mente humana tiende a polarizar la experiencia, para comprenderla; dos posibilidades (se nace de padres, o de la Tierra) quedan abiertas, y la estructura del mito, al plantear su equivalencia, de algún modo permite atenuar la contradicción. El

misterio del origen, por supuesto, no queda resuelto, pero al menos es atenuado por medio de una formulación mítica cuya estructura incluye numerosos mediadores. Otro ejemplo básico de oposición binaria con el que Lévi-Strauss trabaja asiduamente es la contraposición *Naturaleza-Cultura*, que en los indios sudamericanos está simbolizada, respectivamente, por lo crudo y lo cocido. [47] Por último, digamos que este método tiene la ventaja de evitar el problema de la búsqueda de la versión primigenia u original de un mito, debido a que éste retiene su naturaleza en tanto se perciba como tal, y por consiguiente estará siempre constituido por la suma de todas sus versiones.

La llamada "escuela de París", integrada por helenistas en general afines al estructuralismo, ha fecundado estas últimas décadas con trabajos que, fuera del campo antropológico, son a veces, sin embargo, tributarios de algunas de las ideas de Lévi-Strauss. Los escolarcas son, básicamente, Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne y Pierre Vidal-Naquet, que tienden asimismo a barajar las diferentes versiones míticas para revelar el sistema lógico oculto. La mitología, además, sólo tiene sentido para ellos si se la reubica en su contexto sociocultural, sin desdeñar aspectos económicos ni representaciones religiosas. Vernant analizó estructuralmente los usos que la tragedia hace de los mitos, ha vuelto asiduamente a revisar la obra de Hesíodo y no dejó de poner a prueba sus análisis de textos mediante el examen de los contextos correspondientes. Detienne ha utilizado técnicas combinatorias de los relatos míticos; sus ensayos suelen desconocer los límites estrechos: en *Los jardines de Adonis* ha pasado revista a todos los testimonios sobre la mirra y los aromas en el mundo griego. Vidal-Naquet procuró ante todo estudiar, como historiador social, las relaciones entre los hechos míticos y la realidad histórica y política

del país griego. Si Vernant suele abordar esta sociedad por el centro de su cultura, Vidal-Naquet prefiere inversamente acercársele por los márgenes. [48]

*Teorías comparatistas con base lingüística*

Distinto es el comparatismo funcionalista anclado en el secular método de la gramática comparada, que fue aplicado por Georges Dumézil (1898-1986) a los monumentos del pasado de los diferentes pueblos indoeuropeos, cuyas literaturas, religiones y mitologías sondeó en procura de una superior comprensión de las leyes que las rigen. Su obra, desplegada en sesenta volúmenes y centenares de artículos, aportó una nueva clave de interpretación para las creaciones de esas antiguas sociedades.

Hubo en el siglo diecinueve intentos de establecer una *mitología comparada*, pero abortaron debido a la ineficacia de los comparatistas. Se trataba de filólogos especializados en diacronía que, entonados por el éxito de la lingüística histórica al probar orígenes comunes y reconstruir la protolengua, comparaban tan sólo palabras aisladas, omitiendo todo contexto sociocultural y pretendiendo engastarlas en moldes preconcebidos. Sólo era válida la intuición central, que Dumézil expresa en estos términos:

La comunidad de lenguaje podía concebirse, ciertamente, desde tiempos muy remotos, sin unidad de raza ni unidad política, pero no sin un mínimo de civilización común, tanto de civilización intelectual, espiritual, es decir, esencialmente religiosa, como de civilización material. Deberían percibirse, por tanto, vestigios más o menos considerables de una misma concepción del mundo, tanto del visible como del invisible, de un lado al otro del inmenso territorio conquistado, en los dos últimos milenios anteriores a nuestra era, por hombres que daban el mismo nombre al caballo, al rey, a las nubes y a los dioses. [49]

Frazer suministró posteriormente su enfoque (los espíritus-años, el *scapegoat*) que cautivaría inicialmente al joven Dumézil, hasta que éste se decidió a emprender otro camino. Fue hacia 1930 cuando comprendió que la tripartición en castas de la sociedad hindú se observaba también en los iraníes y escitas, entre otros pueblos indoeuropeos. Dos años después, un gran lingüista, Émile Benveniste, confirmó con argumentos propios la pertenencia al más remoto fondo indoeuropeo de dicha división. Desde entonces, las coincidencias entre ambos no han cesado de producirse, según consta en sus textos fundamentales:

Según las tradiciones indo-iránicas, la sociedad está organizada en tres clases de actividad: sacerdotes, guerreros, cultivadores. En la India védica estas clases se llaman "colores", *varna*. En Irán, tienen por nombre *pištra*, "oficio", cuyo sentido etimológico es también "color". Hay que tomar la palabra en su acepción literal: son exactamente colores. En Irán, las tres clases se distinguen precisamente por el color de sus vestidos: el blanco para los sacerdotes, el rojo para los guerreros, el azul para los cultivadores, en virtud de un simbolismo profundo que procede de antiguas clasificaciones conocidas en muchas cosmologías, que asocian el ejercicio de una actividad fundamental a cierto color ligado, a su vez, a un punto cardinal. [50]

No obstante, las clases sociales y sus miembros se denominan de una manera en la India y de otra diferente en el Irán. Examinense ahora las dos series léxicas en una forma esquemática para facilitar su visualización:

<p><u>INDIA</u>: <b>brahmán</b> (<b>br hm aḍa-</b>): "sacerdote" (el neutro <b>bráhmaṇ</b> vale por "forma ceremonial apropiada"); <b>kṛattriya</b> (<b>r janya</b>): "que tiene el poder guerrero";  <b>vaiöya</b>: "hombre del clan (<b>viö</b>)" o "del pueblo".</p>
---

Los dos grupos, a pesar de sus significantes divergentes, concuerdan por su referencia a una segmentación de la sociedad de muy antigua data. "Para medir bien la importancia de esta clasificación triple, hay que observar que no se aplica solamente a las agrupaciones humanas. Se extiende a conjuntos de conceptos que, de esta forma, son relacionados con las clases. No se la puede reconocer a primera vista; se advierte indirectamente, en expresiones poco significativas en apariencia, pero que encuentran su sentido al compararse concepciones propiamente sociales". [51] Benveniste allí mismo da un ejemplo: se lee, entre los vestigios del imperio persa, en una inscripción aqueménida del tiempo de Darío, un rezo contra tres plagas: **duøiy|r|**, **hain|**, **draug|** ("mala cosecha", "ejército enemigo" y "mentira")

que caen, respectivamente, sobre cultivadores, guerreros o sacerdotes; es decir, que la triple jerarquía de esos grupos aparece transpuesta en tres clases específicas de desdichas. Dicha ordenación ternaria es, entonces, inherente a la definición indoeuropea tanto de la sociedad como del universo.

En 1938, Dumézil estuvo en condiciones de incluir a Roma en el orden triádico ya determinado, al advertir la presencia, debajo del *rex*, de un estamento sacerdotal formado

por tres *flamines maiores*, con sus divinidades respectivas: Júpiter, Marte y Quirino.

Una tal estructura teológica, todavía inexplicada y pasada por alto —si bien su carácter prerromano fue confirmado por la estructura idéntica (*Juu-*, *Mart-*, *Vofiono-*) de la teología de los umbros de *Iguvium*— me pareció paralela a la estructura de los *varna*, las clases sociales de la India: al margen de tesis recientes que gozaban de gran favor, Marte se interesa indiscutiblemente por la guerra; por encima de Marte, todos los oficios conocidos del *flamen Quirinalis* lo muestran al servicio de la agricultura, exactamente del grano, a lo cual remite la fiesta de su dios, los *Quirinalia*, y, a su vez, su nombre lo aproxima a los *Quirites*, que el vocabulario latino opone a los *milites*. [52]

Queda establecido de tal modo el principio de que la partición social propiamente dicha es solamente una aplicación, entre muchas, de un *esquema conceptual* dominante, una forma de "filosofía originaria" o ideología primordial, que Dumézil denominó "estructura de las tres funciones". [53] Son: 1) la función soberana del rey sacerdote, con dos aspectos complementarios, el mágico y el jurídico; 2) la función guerrera, que monopoliza los usos de la fuerza y la violencia necesaria; 3) la función productora, en torno a la riqueza, la masa social, la fertilidad telúrica y femenina. Con el transcurso del tiempo, esta estructura se materializó en mitos y teologías, en instituciones sociales y en temas revisitados por los géneros literarios. En los pueblos indoeuropeos, una extensión de su *Weltanschauung* tripartita habría conducido a concebir de igual forma también el mundo divino: sus dioses no serían sino una *proyección convalidatoria de ese orden social trifuncional*, llevada a cabo acaso por dirigentes y letrados con intención de conservar un estado de cosas ya consagrado en cada sociedad.

En tal sentido, puede hablarse de una precedencia de la estructura, en tanto modelo que se va copiando hasta incorporarse a una gran parte de la vida social. Pero no puede ser un comienzo absoluto: el sinólogo Marcel Granet, uno de los maestros de Dumézil, a su turno enseñó que la historia de los nacimientos de naciones se configura "mediante la yuxtaposición (forzada y más o menos ficticia) de retazos de leyendas ya descompuestas", [54] ordenadas luego por los intelectuales de cada comunidad con arreglo a un esquema que les impone la tradición. Es decir, que toda estructura debe estar igualmente construida con los restos de las que la precedieron, con lo que la tripartición indoeuropea sería solamente, en el plano ideológico, el último término posible de la reconstrucción autorizada por el método comparativo. Esta importante noción, enunciada por Granet en 1926, hace recordar el (posterior) símil del *bricolage*, del que se valía Lévi-Strauss para ilustrar el pensamiento mítico, inspirado a su vez, como se vio *supra*, por la metáfora cosmológica del mito que Boas escribiera en 1898. [55] Aunque en las civilizaciones antiguas prima la figura del intelectual reordenador, de la que carecen las sociedades tribales estudiadas por los antropólogos, se presentan, con todo, más coincidencias que disonancias en el seno de la tradición francesa de las escuelas para la interpretación de los mitos y religiones a lo largo del siglo. Símbolo de este acuerdo en lo esencial puede considerarse el encuentro de 1979, en la *Académie Française*, entre Dumézil y el encargado de recibirlo, "ese otro *outsider* que era también su amigo, Claude Lévi-Strauss". [56]

El método comparativo empleado por Dumézil en sus estudios se fija claramente ciertos límites, habida cuenta de que "permite reconocer y elucidar estructuras de pensamiento, pero no reconstruir sucesos, y tampoco 'fabricar la historia' o la prehistoria, tentación a la que el compara-

tista no está menos expuesto, y con el mismo sombrío pronóstico, que el filólogo, el arqueólogo y, naturalmente, el historiador". [57] Veamos un ejemplo del trabajo de este reconstructor del imaginario indoeuropeo, tomado esta vez del ámbito de la mitología griega: el caso de Heracles. Los héroes que encarnan la función guerrera, como el dios hindú Indra, el *Starcatherus* de la *Gesta Danorum* de Saxo Gramático y, desde luego, el propio Heracles, se caracterizan por pecar sucesivamente contra cada una de las tres funciones, siendo, por lo tanto, sucesivamente castigados. Indra mata a un demonio con rango de brahmán (pecado de la 1° función) y pierde su energía espiritual; mata con engaño, sin combatir de frente, a otro demonio (pecado de la 2° función) y pierde su fuerza física; seduce a una mujer tomando la apariencia de su marido (pecado de la 3° función), y pierde entonces su belleza. La vida de Heracles, tal como la cuenta Diodoro de Sicilia en el cuarto libro de su *Biblioteca*, responde al mismo esquema: vacila entre obedecer o desobedecer a Zeus (peca contra la 1° función), que había decidido someterlo a Euristeo: entonces Hera lo enloquece y él mata a sus hijos; en un momento posterior de su carrera, el héroe asesina a Ifito, precipitándolo a traición (peca contra la 2° función), por lo cual es vendido a Onfalia como esclavo; se abandona, en fin, a una pasión culpable con Iole de Eubea, a pesar del amor de Deyanira (peca contra la 3° función), y la túnica envenenada que —sin saberlo— ella le entrega le ocasiona la muerte. Hay entonces, en este prolongado *mitologema* (muqolo/ghma), un fragmento de ideología indoeuropea que habla de las fatalidades de la segunda función: el guerrero, por su naturaleza, está expuesto irremediablemente al pecado, así que debe soportar, habiéndolo cometido, algún género de expiación. [58]

Nótese que no se comparan detalles sueltos, que son más bien irrelevantes, sino conjuntos estructurados, hechos ho-

mólogos capaces de revelar el esquema común subyacente en profundidad. Si la inteligencia es la capacidad general de establecer relaciones, la de Dumézil sorprende por la distancia entre los orbes que aproxima. A veces se ha criticado su diseño generalizador antes que sus análisis minuciosos en cada rama del gran árbol indoeuropeo; mas si lo particular se sostiene, no cae fácilmente su generalización. Roma, sociedad conservadora, demostró ser un terreno fértil para este tipo de investigaciones, de modo que en la sección pertinente nos volveremos a ocupar, en detalle, de la obra de los comparatistas ceñida al ámbito específico de los temas romanos.

#### *Eclecticismo*

En resumen, algunas teorías propuestas como elucidación de los mitos son, según se ha visto: a) el mito como alegoría de los fenómenos naturales (Müller); b) como deformación de la historia; c) como explicación causal de los fenómenos (en relación con el rito, según la escuela de Cambridge: Cook, Murray, Cornford, Harrison); d) como constitución oral o estatuto de pueblos primitivos (Malinowski); e) como un eterno retorno de lo originario o restauración de la cosmogonía (Eliade); f) como sueño colectivo de la especie humana (Jung, Campbell); g) como conciliación de alguna contradicción (Lévi-Strauss); h) como proyección, entre los pueblos indoeuropeos, encaminada a la sanción de cierto orden trifuncional de la sociedad (Dumézil).

Pero la tendencia actualmente dominante recurre a la combinación de útiles dimanados de distintas teorías y métodos operativos. En esta línea "seleccionista" ('eclecticismo' viene de eklogh/ , "selección"), que tamiza opiniones procedentes de distintas fuentes para retener las mejor fundamentadas, cabe mencionar al Joseph Campbell de *Las máscaras de Dios*, cuyos cuatro tomos combinan los descu-

brimientos de la arqueología, la antropología y la psicología, al Walter Burkert de *Homo necans*, a Jan Bremmer en su edición de *Interpretations of Greek Mythology* e, inclusive, al propio G.S. Kirk, que abandonó, siquiera en parte, su afiliación al tradicional empirismo inglés para hacer una lectura de los centauros y cíclopes de los mitos griegos centralmente inspirada en el método estructuralista de Lévi-Strauss. [59]

En el último caso, Kirk se basa en la antítesis antropológica *Naturaleza-Cultura* (que reemplaza a la anterior oposición entre *Naturaleza-Espíritu*, común en la crítica germánica) para analizar esas figuras del fondo del paisaje griego que reúnen aspectos de lo humano y de lo animal: los centauros aparecen bestializados, salvo Quirón, cuya naturaleza es la del sabio y del artista; los cíclopes, menos bestializados en conjunto que Polifemo, signado por un canibalismo anticultural.

Pero las dos figuras que se aíslan se encuentran, respectivamente, cada una en un extremo: una, Polifemo, se ha alejado en la dirección de la naturaleza salvaje y la más completa inhumanidad, mientras que la otra, Quirón, lo hace en la dirección de la humanidad y una cultura casi semejante a la de los dioses. (...) Por último, la parte de cada grupo que representa la cruda naturaleza y el salvajismo son sometidos por un héroe, figura destacada de otros mitos, que a su vez es ambivalente. Ulises, como Hércules, es también jactancioso, en ocasiones desmesurado y peligroso. [60]

El autor concluye que estas correspondencias probablemente revelan una vaga preocupación de la mente griega por la relación entre tales aspectos antitéticos, a la cual se debe la definición final de las figuras míticas. Por otra

parte, en la tipología funcional del mito que establece en la misma obra, [61] se reconoce similar eclecticismo. Se admiten tres funciones (*narrativa, revalidatoria y especulativa*) en las historias míticas, pero ello no hace más que agregar el cometido de un entretenimiento basado en la oralidad a las funciones ya señaladas por los teóricos del *mito y ritual*, por Malinowski y por Lévi-Strauss. En este sentido, su originalidad se reduce a proponer una teoría del crecimiento mítico, por la cual las otras funciones podrían haberse desarrollado gradualmente a partir de la narrativa.

Por estos días, especialistas en lenguas clásicas como Claude Calame publican volúmenes colectivos que agrupan sus ensayos con los de los antropólogos, a fin de dar cuenta de problemas tales como el de la construcción sociocultural del ser humano, que es definido por su interacción en la sociedad. En la práctica, las distintas tradiciones, instituciones y rituales estarían elaborando modelos de lo humano dentro de una cultura dada. Surge así el concepto de una **anthrōpopoiēsis** (cf. a)nqrwpopoio/j y a)nqrwpopoie/w , "crear hom-bres"), que alude no tanto a la fabricación de hombres, si-no a la de modelos de hombres. Consecuentemente, habrá que reflejar "las esquematizaciones y modelos de la construcción de lo humano, así como las representaciones del hombre que son consecuencia de ellos". [62] He aquí otra de las funciones de los mitos. Todo este proceso constructivo, por lo demás, es esencialmente ficcional, puesto que media un abismo irreductible entre la representación en el arte o en el discurso y la realidad. Y sin embargo, esta base ficcional de la cultura es productiva, porque la utilizamos para hacernos nuestro lugar dentro del mundo.

El eclecticismo tiene la ventaja de su apertura hacia todos los enfoques para seleccionar los más prometedores, de cuya combinación selectiva pueda emerger alguna visión

nueva; pero también la desventaja, cuando surge su peor presentación, de dar lugar a un mero refrito de fragmentos insignificantes o inconexos. En las páginas siguientes se pondrá el mayor de los empeños con el confeso propósito de reducir dichos riesgos a su menor posibilidad.

**Notas**

- [1] Kirk G.S., *La naturaleza de los mitos griegos*, Barcelona, Labor, 1992; p. 32.
- [2] Cf. 2.2.1., *Teoría alegórica*.
- [3] Saïd S., *Approches de la mythologie grecque*, París, Nathan, 1993; p. 81.
- [4] Cf. 2.1.1.; p. 20.
- [5] Revol L.E., "Sir James Frazer y el surgimiento de la imaginación antropológica", en *Literatura inglesa del siglo XX*, Bs. As., Columba, 1973; p. 191.
- [6] Kirk G.S., *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, Paidós, Barcelona, 1985; pp. 16-17.
- [7] Frazer J.G., *La rama dorada. Magia y religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992; cap. XXIX, "El mito de Adonis", pp. 378-379. La primera edición inglesa es de 1890.
- [8] Saïd S., *op. cit.*, p. 83.
- [9] Kirk G.S., *El mito, op. cit.*, pp. 28-29. El autor aprueba, citándola, la opinión de Joseph Fontenrose en *Python, a Study of Delphic Myth and its Origins*, Berkeley, 1959.
- [10] Burkert W., *Greek Religion*, Massachusetts, Harvard University Press, 1998; p. 9.
- [11] IX,3,1 y ss.; trad. de María Cruz Herrero Ingelmo, en *Descripción de Grecia (Libros VIII-X)*, Barcelona, Planeta-DeAgostini, 1995; p. 160.
- [12] Cf. Kirk, *El mito, op. cit.*, pp. 29-30.
- [13] Cf. Ovidio, *Met.*, VIII, 230.
- [14] Cf. Ovidio, *Fasti*, VI, 267: *Vesta eadem, quae terra. Subest vigil ignis utrique* ("Vesta es la misma cosa que la Tierra. Un fuego vivo está en el fondo de la una y de la otra"). Pero el templo fue construido en

la época del rey Numa, y en consecuencia no puede suponerse que su arquitectura fuese concebida a imitación de la esfera terrestre; sin duda, los romanos preclásicos carecían de tal conocimiento planetario.

[15] Cf. Kirk G.S., *La naturaleza de los mitos griegos*, *op. cit.*, pp. 55-57.

[16] Kirk ha observado que esta función es análoga a la ka/qarsij de Aristóteles, es decir, la purificación que experimentaban los espectadores ante una tragedia ática. La mi/mhsij trágica era representada "realizando a través de la piedad y el temor la purificación de emociones de tal índole" (*Poet.*, 1449b, 25: di' e)le/ou kai\ fo/bou perai/nousa th\n tw=n toiou/twn paqhma/twn ka/qarsin).

Así el mito y el sueño se ven como exorcismo. De igual fuente habría surgido el concepto de 'sublimación' como descarga emotiva en forma socialmente aceptable.

[17] Freud S., *La interpretación de los sueños I*, Barcelona, Planeta-DeAgostini, 1985; p. 297.

[18] Jung C.G., "Acercamiento al inconsciente", en *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, Caralt, 1977; p. 65.

[19] Jung C.G., *Lo inconsciente*, Bs. As., Losada, 1976; p. 118.

[20] *Ibid.*, p. 88.

[21] El gran poeta irlandés William Butler Yeats (1865-1939), en *The symbolism of poetry* (1900), definía los símbolos como "poderes incorpóreos, cuyas pisadas sobre nuestro corazón se llaman emociones". Al año siguiente, en *Magic*, enunciaba la doctrina de una Gran Memoria: "nuestras memorias son parte de una gran memoria, la memoria de la propia Naturaleza"; y luego: "este gran espíritu y esta gran memoria pueden ser evocados mediante símbolos". Dichos símbolos aún nos

pueden conectar, por así decirlo, con la autenticidad del pasado.

[22] Cf. 2.1.3., p. 44.

[23] Campbell J., *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972; p. 35. El término 'monomito' procede del *Finnegans Wake*, de Joyce.

[24] Cf. e)/ranosj: "comida en la que cada cual lleva su parte", "cuota-parte", "colecta".

[25] Kerényi K. et al., *Arquetipos y símbolos colectivos*, Barcelona, Anthropos, 1994; "Presentación" por A. Ortiz-Osés, p. 9.

[26] Cf. cap. I, "La explicación de Agamenón", en *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza Edit., 1980.

[27] *Ibid.*, p. 19.

[28] *Ibid.*, p. 22.

[29] *Ibid.*, p. 27.

[30] *Ibid.*, cap. II, pp. 42-43.

[31] *Aen.*, IX, 185.

[32] Otto W., *Los dioses de Grecia*, Bs. As., Eudeba, 1976; p. 8.

[33] Otto W., *Teofanía*, Bs. As., Eudeba, 1978; p. 22.

[34] Burkert W., *op. cit.*, p. 4.

[35] Eliade M., *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor, 1988; p. 19.

[36] *Ibid.*, p. 60.

[37] Cf. 2.1.1., pp. 19-22.

[38] "El mito en la psicología primitiva", en *Magia, ciencia y religión*, Barcelona, Planeta-DeAgostini, 1985; p. 169.

[39] Cf. *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992; pp. 34-35. La traducción de F. González Arámburo adolece de ciertos descuidos, por lo que se ha preferido hacer una traducción propia del

original francés (*La pensée sauvage*, París, Plon, 1962; p. 25).

[40] *Ibid.*, pp. 35-36.

[41] Boas F., 'Introducción' a James Teit, "*Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia*", en *Memoirs of the American Folklore Society*, VI, 1898, p. 18.

[42] Lévi-Strauss, *op. cit.*, pp. 41-42.

[43] *Ibid.*, p. 43.

[44] *Antropología estructural*, cap. XI, "La estructura de los mitos", Bs. As., Eudeba, 1968; p. 193. El autor extrema su prudencia, a fin de ponerse a cubierto de las críticas de los especialistas en mitología griega. Aunque penetrante, este análisis no figura en ediciones recientes de la obra.

[45] *Ibid.*, p. 195. La etimología de 'Layo' es problemática. Lévi-Strauss cruza, de hecho, los mitos griegos con los norteamericanos al recordar que, entre los indios pueblo, los seres ctónicos son rengos.

[46] *Ibid.*, p. 197.

[47] El estado natural de un alimento es el crudo; la cocina es ya una forma de cultura. Cf. *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968.

[48] Citamos algunas obras relevantes de estos autores. De Vernant: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1983; *Mythe et société en Grèce ancienne*, París, Seuil, 1992; con Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, París, Maspero-La Découverte, 2 vol., 1972-1986. De Vidal-Naquet: *Le chasseur noir*, París, Maspero, 1981. De Detienne: *L'invention de la mythologie*, París, Gallimard, 1981; *Dionysos mis à mort*, París, Gallimard, 1977; *Les jardins d'Adonis*, París, Gallimard, 1989.

- [49] Dumézil G., *Mito y epopeya I*, Barcelona, Seix Barral, 1977; p. 9.
- [50] Benveniste É., *Vocabulario de las instituciones indo-europeas*, libro 3, cap. 1, "La tripartición de las funciones", Madrid, Taurus, 1983, p. 183.
- [51] *Ibid.*, pp. 188-189.
- [52] Dumézil, *Mito y epopeya I*, *op. cit.*, p. 13.
- [53] *Ibid.*, pp. 22 y 14, respectivamente.
- [54] Cf. Granet M., *Danses et légendes de la Chine ancienne*, 1926, I, p. 47; citado por Dumézil, *op. cit.*, p. 245.
- [55] V. n. [41] y texto al que remite.
- [56] Cf. Poucet J., "Éloge de Dumézil", en *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques de l'Académie Royale de Belgique*, t. 3, 1992, pp. 221-230.
- [57] Dumézil G., *La religion romaine archaïque*, París, Payot, 1987; p. 8.
- [58] Cf. Dumézil G., "Los tres pecados del guerrero", en *El destino del guerrero*, México, Siglo XXI, 1990; pp. 71-132.
- [59] Cf. Campbell J., *Las máscaras de Dios*, 4 vol.: *Mitología primitiva*, *Mitología oriental*, *Mitología occidental*, *Mitología creativa*, Madrid, Alianza Editorial, 1991-1992; Burkert W., *Homo necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley, California University Press, 1984; Bremmer J., *Interpretations of Greek Mythology*, Londres, Routledge, 1987.
- [60] Kirk G.S., *El mito*, *op. cit.*, p. 177.
- [61] *Ibid.*, p. 262.
- [62] Calame C., Kilani M. et al., *La fabrication de l'humain dans les cultures et en anthropologie*, Lausana, Payot, 1999; p. 10.

### **3. ORIGEN Y EVOLUCIÓN DE LA RELIGIÓN ROMANA HASTA LOS TIEMPOS DE LA BAJA REPÚBLICA**

#### **3.1. Religión, estructura e historia en Roma**

Los desarrollos subsiguientes han de tratar los problemas relacionados con la génesis y metamorfosis de la religión de los romanos hasta mediados del siglo I a.C.

La exposición alterna el punto de vista de la estructura con el de la historia. Una descripción estructural implica coexistencia de los elementos formantes del modelo, la posibilidad de observación simultánea de la totalidad de sus componentes. Pero la convención sincrónica se hace patente apenas desaparecen, con el curso del tiempo, algunos hechos, para dar lugar a otros nuevos; es que toda estructura es una abstracción, que congela los datos y petrifica la realidad dinámica y universal del cambio. No obstante, tal procedimiento permite contemplar un panorama global y hacerlo inteligible. Además, toda estructura conlleva una dosis de historia, residuos de etapas anteriores, y toda historia deberá exponerse, dada la imposibilidad de apresar en su continuidad una evolución, en forma de sucesión de cuadros descriptivos (sincrónicos). Esto delata la interdependencia entre ambos puntos de vista.

Se intenta presentar una estructura, por ejemplo, en 3.1.2, al tratar de los sacerdocios, habida cuenta de su inmovilismo centenario; pero otras veces se prefiere recurrir a los datos diacrónicos, como en 3.1.6. II, a propósito de los dioses personales del panteón romano, multiforme y cambiante. Es decir, que se busca, de ser posible, una conciliación de los puntos de vista de la estructura y de la historia, predominando alternativamente uno u otro en la descripción según su conveniencia respecto del objeto estudiado.

**3.1.1. Fundación de Roma: *Ab Vrbe condita I*, 6-7. El problema de los orígenes de la religión romana. Primitivistas vs. comparatistas. *Numen. Deus*. Los dioses de los indoeuropeos. A) Panteón indoiranio. B) Panteón germánico**

**Fundación de Roma: *Ab Vrbe condita I*, 6-7**

6.3 *Ita Numitori Albana re permissa Romulum Remumque cupido cepit in iis locis ubi expositi ubique educati erant urbis condendae. Et supererat multitudo Albanorum Latino-rumque; ad id pastores quoque accesserant, qui omnes facile spem facerent parvam Albam, paruum Lauinium prae ea*

6.4 *urbe quae conderetur fore. Interuenit deinde his cogitationibus auitum malum, regni cupido, atque inde foedum certamen coortum a satis miti principio. Quoniam gemini essent nec aetatis uerecundia discrimen facere posset, ut di quorum tutelae ea loca essent auguriis legerent qui nomen nouae urbi daret, qui conditam imperio regeret, Palatium Romulus, Remus Auentinum ad inaugurandum templa capiunt.*

7.1 *Priori Remo augurium uenisse fertur, sex uoltures; iamque nuntiato augurio cum duplex numerus Romulo se ostendisset, utrumque regem sua multitudo consalutauerat: tempore illi*

7.2 *praecepto, at hi numero auium regnum trahebant. Inde cum altercatione congressi certamine irarum ad caedem uertuntur; ibi in turba ictus Remus cecidit. Volgatior fama est ludibrio fratris Remum novos transiluisse muros; inde ab irato Romulo, cum uerbis quoque increpitans adiecisset, 'sic deinde,*

7.3 *quicumque alius transiliet moenia mea,' interfectum. Ita solus potitus imperio Romulus; condita urbs conditoris nomine appellata.*

### Traducción

Así, una vez confiado a <su abuelo> Numitor el reino de Alba, poseyó a Rómulo y Remo el deseo de fundar una ciudad en aquellos lugares donde habían sido abandonados y criados. Sobreabundaba además la población de albanos y latinos; a eso se habían agregado también los pastores; todos los cuales infundían fácilmente una esperanza: que Alba, que Lavinio serían pequeñas en comparación con la ciudad que se fundaría. Sobrevino más tarde, entre estos pensamientos, un mal atávico, la avidez de reinar, y nació de ahí una criminal disputa, a partir de un inicio bastante benigno. Puesto que, siendo gemelos, ni el respeto de la edad podía hacer una distinción, Rómulo elige el Palatino, Remo el Aventino, para tomar los auspicios, de modo que los dioses, bajo cuya tutela estaban esos lugares, seleccionaran con sus augurios quién daría su nombre a la nueva ciudad y quién, una vez fundada, la tendría bajo su mando. {1}

Se dice que el augurio vino primero para Remo: seis buitres. Y cuando ya había sido señalado ese augurio, habiéndosele presentado a Rómulo el doble, cada bando adicto saluda como rey, respectivamente, a uno u otro. Aquéllos aspiraban al reino por la prioridad, pero éstos por el número de aves. De ahí que, concentrados con la discusión en una contienda de odios, se vuelcan a una matanza; allí, en el tumulto, Remo cayó, herido de muerte. Una versión más difundida es que Remo, por burlarse de su hermano, atravesó de un salto las nuevas murallas; de ahí que fuera muerto por el airado Rómulo, mientras le espetaba, increpándolo con reproches: "Así (perezca) en adelante cualquiera que atraviese mis murallas". De tal suerte, Rómulo se adueñó, él solo, del poder; la ciudad fundada fue bautizada con el nombre de su fundador.

### Notas a la traducción

{1} Repárese en la considerable cantidad de variantes que aporta la literatura en torno a la leyenda de la fundación romuliana, comparando el texto de Livio con este fragmento de Ennio, conservado por Cicerón (*Divin.* I, 48, 107):

*<Hinc> Remus auspicio se devovet atque secundam  
solus avem servat. At Romulus pulcher in alto  
quaerit Aventino, servat genus altivolantum.  
Certabant urbem Romam Remoramne vocarent.  
Omnibus cura viris uter esset induperator.  
(...) Simul aureus exoritur sol,  
cedunt de caelo ter quattuor corpora sancta  
avium, praepetibus sese pulchrisque locis dant.  
Conspicit inde sibi data Romulus esse priora,  
auspicio regni stabilita scamna solumque.*

Desde ese momento Remo se consagra al auspicio, y él, solo, observa un ave propicia. Pero el agraciado Rómulo busca en lo alto del Aventino, observa la raza de las que vuelan alto. Disputaban para denominar a la ciudad Roma o Répora. Todos los hombres <tenían> una inquietud: cuál de los dos sería el jefe supremo.

(...) De inmediato sale el dorado sol, bajan del cielo tres veces cuatro cuerpos sagrados de aves, se posan en lugares favorables y bellos. De allí Rómulo entiende que la prioridad le ha sido dada, que el trono y la base del reino han sido afianzados por el auspicio.

Hay coincidencia sólo en el número de aves divisadas por Rómulo: doce. En Ennio, Remo ve solamente una; en Livio, seis. En el primero, Rómulo instala su puesto de observación en el Aventino, mientras que Livio ubica

allí a Remo, apostándose Rómulo en el Palatino. El ave augural es naturalmente –casi metonímicamente, por contigüidad– mensajera de la voluntad divina. El historiador define una especie, la de los buitres; el poeta, en cambio, utiliza el nombre genérico. Antes de transcribir la cita enniana, Cicerón distinguía entre el oficio augural (*auguratus*) urbano, como el ejercido por él mismo, y el pastoril (*pastoralis*), propio de la Roma de los orígenes.

*El problema de los orígenes de la religión romana*

Las opiniones eruditas han diferido largamente en torno a la cuestión de los comienzos. Lo cierto es que, entre el fin de la Edad de Bronce y el comienzo de la Edad de Hierro (ca. 1000 a.C.), se estableció en el *Latium Vetus*, al sur del Tíber, un núcleo de primitivos pobladores. Ocuparon las colinas, más fáciles de defender, en comunidades autónomas que poco a poco fueron contrayendo vínculos con propósitos religiosos; tal área incluía a *Alba Longa*, considerada la ciudad latina más antigua, y *Mons Albanus*, sede del culto federativo a *Iupiter Latiaris*. La cuna de la futura Roma no fue más que una aldea entre otras; tras ignorados avatares, devino la fundación, míticamente establecida el 21 de abril del 753 a.C, en el Palatino, y conmemorada más tarde en la festividad de los pastores y rebaños, las *Parilia* dedicadas a Pales. Ahora bien, toda empresa colectiva es refractaria a la localización de un comienzo absoluto. "El grupo de latinos que se fijó sobre el emplazamiento de Roma, entre el fin del siglo IX y la mitad del VIII antes de nuestra era, tenía larga historia, estructura social, religión. La tradición literaria miente cuando estiliza el acto de Rómulo en fundación *ex nihilo*; se contradice cuando ella la vincula con *Alba Longa* o evoca un lejano pasado de civilizaciones mezcladas. La arqueología y la lingüística han permitido ciertas aproximaciones que la corrigen y la completan (...)" [1]

*Primitivistas vs. comparatistas*

Se mantienen, sin embargo, dos posiciones divergentes y aun antitéticas: 1) Los primitivistas propugnan que la religión de Roma surge como religión primitiva, impregnada de magia y de superstición; 2) Los comparatistas, por su parte, sostienen que nace de creencias muy antiguas, heredadas del común pasado indoeuropeo.

1) Estos autores defienden la noción de predeísmo o dinamismo, "que sitúa en el origen de las representaciones religiosas, antes de la concepción de un dios personal e incluso de espíritus, la creencia en una fuerza difusa, o más bien dispersa en numerosos soportes materiales, de acción a la vez borrosa y automática, el *mana*". [2] Tal doctrina nació de la observación de los pueblos melanesios, y fue formulada en 1891 por el misionero Codrington, en su libro *The Melanesians*. Encontró, en 1926, un partidario entusiasta en el inglés Herbert Jenkins Rose, que vio una equivalencia entre el *numen* latino y el *mana* melanesio.

Rose obtuvo luego el apoyo del holandés H. Wagenvoort, cuyo libro, escrito en la lengua materna del autor, ha sido traducido al inglés por aquél, en 1947, con el título de *Roman Dynamism*. En Francia, Albert Grenier aportó su adhesión a esta línea de pensamiento con *Les religions étrusque et romaine*. [3] Los argumentos que esgrimen en favor de su tesis se reducen en lo esencial a la interpretación de la lanza de Marte y el *silex* de Júpiter, objetos para ellos cargados de *mana*.

Plutarco, en un breve pasaje de las *Vidas paralelas*, dice que había en la *Regia* una lanza prístina "que se llamaba Ares" ("*Rómulo*", 29,2); Arnobio (*Contra los paganos*, VI,11) cita un fragmento de Varrón según el cual los antiguos tenían *pro Marte hastam*, es decir, "a una lanza por Marte". De aquí los primitivistas obtienen una prehistoria del dios en tres tiempos: en primer lugar, una lanza habría sido colmada de *mana*; luego, la importancia del mismo lleva a pensar que un espíritu habita la lanza; por fin ese espíritu se habría desprendido progresivamente de la lanza y convertido en el dios guerrero, Marte, que recibe la lanza por arma. Esta interpretación, sin embargo, violenta el texto, y Dumézil [4] indica para confutarla que el *Protréptico* (4,46) de Clemente de Alejandría consigna que la imagen cultual de Marte

era antaño una lanza porque los artistas no habían aprendido todavía a representar con propiedad la figura humana.

Conviene, desde luego, recordar la noción capital de símbolo, resorte de todo pensamiento religioso. Por un razonamiento análogo, los primitivistas suponen que Júpiter era primordialmente una piedra: *silex* ("pedernal") o piedra del rayo, de Júpiter Tonante, *Iuppiter Lapis*. Probablemente no se trate más que de una forma de simbolización.

2) Los comparatistas son lingüistas, como Émile Benveniste, o mitógrafos, como Georges Dumézil, que argumentan que es razonable considerar que los ancestros indoeuropeos no sólo han dejado un legado lingüístico, sino también un legado cultural, en aquellos pueblos que se convirtieron en sus descendientes. "Se sabe en el presente, gracias a las enseñanzas de la lingüística y de la arqueología, que la mayor parte del territorio europeo, así como el Irán y la India, fueron conquistados, en el curso del tercer y segundo milenio antes de Cristo, por un pueblo de osados jinetes, que partieron, se supone, de la frontera occidental de la Rusia actual. De allí el parentesco indiscutible que presentan el sánscrito de la India, las lenguas iránicas, célticas, eslavas y bálticas, como así también el griego y las lenguas itálicas. Se dio a este pueblo conquistador el nombre de 'indoeuropeos' o 'arios'. Es natural preguntarse si, junto a su aporte lingüístico, no son responsables de cierto aporte cultural, si las mitologías primitivas de los pueblos indoeuropeos no presentan el mismo carácter de parentesco que sus lenguas". [5]

Georges Dumézil constató, efectivamente, que hay una fuente común indoeuropea, suerte de religión primitiva, que suministra una explicación coherente y general del universo y la sociedad humana: la ideología de las tres funciones privilegiadas, soberana, guerrera y productora, distinción que explica, por la vía derivativa, la tríada romana arcaica

de Júpiter, Marte, Quirino y sus *flamines* respectivos. [6] Se percibe, por ejemplo, en la vieja fórmula propiciatoria *quod bonum, faustum, felixque sit*, en la que cada epíteto trifuncional se corresponde *in ordine* con una deidad triádica. Los dioses de los indoeuropeos habrían sido, en el origen o poco después, una sublimación, la proyección a lo divino de un orden social tripartito. A *posteriori* se iría incorporando un abanico de diferentes significaciones y resonancias.

### *Numen*

En cuanto a la asimilación del melanesio *mana* al latín *numen*, Bayet demuestra sumariamente que *numen* se empleaba, durante la época republicana, con el genitivo de la divinidad mencionada (*numen Iovis, Cereris, etc.*). La noción que este neutro latino evoca sería la de un "desencadenamiento de la voluntad" (...); y a partir de allí "puede significar eficacia parcial o momentánea, lo mismo que general o permanente; puede emplearse en plural para indicar las diferentes potestades de una divinidad plurivalente, Juno por ejemplo (*Curritis, Lucina, Regina...*); puede designar la incomprensible virtud realizadora de un superhombre, como Augusto". [7] Para Dumézil el término expresa, asimismo, de acuerdo con su etimología, cierta voluntad particular de la divinidad: en latín, la raíz \***neu-** (cf. *ad-nuere*, "aprobar", y *ab-nuere*, "rechazar") significa exclusivamente "hacer un gesto expresivo con la cabeza, de aprobación o rechazo". No podría, pues, dársele el sentido de "poder impersonal" que los primitivistas le adjudicaban. Incluso Virgilio respeta a menudo el sentido original, como por ejemplo en el comienzo de la *Eneida*:

*Musa mihi causas memora, quo numine laeso  
quidve dolens regina deum tot volvere casus*

*insignem pietate virum tot adire labores  
impulerit. Tantaene animis caelestibus irae?* [8]

Musa, recuérdame las causas: habiendo sido violada  
qué voluntad suya, o por qué, la reina de los dioses,  
dolida, empujó al hombre insigne por su piedad a pasar  
tantas desgracias, a arrostrar tantos trabajos.

¿Tan grandes cóleras en las almas celestes?

Por lo demás, sólo a partir del Imperio la voz *numen*, en  
virtud de una extensión de su empleo, se convierte en sinóni-  
mo poético de 'dios'.

#### *Deus*

Por fin, hay que recordar la existencia en la lengua  
latina de la palabra *deus*, como producto de la evolución  
fonética del arcaico indoeuropeo **\*deiw-os**, que designaba,  
desde su origen, a un ser individual, personal y plenamen-  
te constituido, un poder superior en relación con el cielo  
luminoso (cf. *Iuppiter* o *Diespiter*, "padre del día"). La  
forma *deivos* se encuentra ya en la muy antigua inscripción  
de Duenos, grabada sobre un vaso itálico que se encontró  
en 1880 en el valle situado entre el Quirinal y el Viminal.  
Sobre el genitivo original *dīvi* (que luego se reduce, en el  
uso clásico, a *dei* < *deus*), ha sido reconstruido *divus*. [9]  
Dumézil opina que "este término conservado bastaría para  
arruinar la construcción predeística, ya que no sólo los  
viejos romanos, sino también sus ancestros indoeuropeos,  
estaban en posesión de este tipo de divinidad (...) que  
otros tratan de derivar a partir de *numen*". [10]

Veamos más de cerca aquel vocablo. En el plano lingüís-  
tico diacrónico, la raíz indoeuropea **\*dei-** ("brillar") tiene  
un alargamiento **-ew-**, con el cual forma un tema de base.  
Tanto raíz como alargamiento manifiestan regularmente los

grados de la apofonía (esto es: vocálico pleno **ë, ö** ; vocálico reducido **è, ò** ; cero **#**). Dado lo previo, se han registrado dos variantes de dicho tema fundamental: **\*deiw-** / **\*dyew-**. A cada una se agrega, en fin, el sufijo de flexión o desinencia casual. La primera de las formas especificadas está en el origen de 'dios', cuya derivación presupone la siguiente serie:

**\*deiw-os>\*deios>\*deus>\*dieos>dios**

El tema **\*deiw-** supone el grado vocálico **e** de la raíz y el grado cero del alargamiento; luego **w** se pierde ante vocal posterior por disimilación eliminadora, y la **i** contribuye a cerrar el sufijo **-os** en el **-us** del período clásico. De ahí, con diptongación y monoptongación sucesivas, el resultado en lengua castellana. Es ésta una de nuestras pocas voces procedentes de un caso nominativo latino, en lugar del habitual acusativo. [11]

A la variante **\*dyew-** (grado cero de la raíz y grado pleno **e** del alargamiento) remite el nombre del jefe del panteón griego, Zeus/j, gen. Dio/j. A esta misma forma temática se deben asignar 'Júpiter' (**\*Iou-pater** > *Iupiter*, o también *Iuppiter*, con geminación expresiva de la consonante bilabial), con grado **o**, y 'día' (*dies*). [12] La referencia etimológica así postula una definición indoeuropea uránica para los dioses, en tanto presencias altivas en el cielo luminoso. En cambio, el sustantivo *geo/j* se origina en una raíz distinta, **\*dhes-**, no del todo aclarada, pero quizás relacionada con una reglamentación de lo sagrado (cf. latín *fanum*, "templo"). "El nombre latino se distingue de su homólogo griego *theos*, que extrae su sentido de diferente etimología: *theos* está conectado con el prototipo *\*thesos*, que se refiere a la es-fera de lo sagrado (Benveniste), aun

cuando nadie ha podido especificar los límites de su significado". [13]

El 'hombre' (*homo*), por su parte, se relaciona etimológicamente con \**d<sup>h</sup>g<sup>h</sup>em-*, "tierra" (cf. latín *humus*), por lo cual contrasta con lo divino como lo ctónico con lo uránico. Se trata, como es sabido, de dispares órdenes del ser, cuya diferenciación de este modo queda consignada también en el nivel etimológico.

Para terminar, conviene tomar nota de la palinodia que se canta en un reciente trabajo de síntesis emprendido por los profesores ingleses Beard (Cambridge), North y Price (Oxford):

Es difícil respaldar hoy la antaño popular y poderosa idea —influida por la temprana antropología del siglo XX— de que la religión romana evolucionó gradualmente desde una primitiva fase de 'animismo' (donde el poder divino estaba disperso ampliamente en toda clase de fenómenos naturales) hasta un estadio en que desarrolló dioses y diosas 'propriadamente dichos'. [14]

Si bien se abandona la posición de Rose, no se deja de criticar a Dumézil, sobre la base de que en Roma los guerreros fueron al mismo tiempo agricultores, con lo que de hecho caería el arquetipo trifuncional, reputado un esquema no apto para describir la realidad de los antiguos latinos. La duda persiste, pero el erudito francés había dejado en claro que no era su pretensión 'fabricar' el pasado, sino elucidar una estructura ideológica primaria, probadamente operativa entre los pueblos indoeuropeos, cuyo remanente, *mutatis mutandis*, las instituciones religiosas romanas no dejan de reflejar. Un conocedor como Robert Schilling juzga igualmente que ya no es posible en absoluto confinar lo divino en un mundo larval de fuerzas difusas e inasibles, de las cuales habrían surgido las divinidades clásicas gracias a la materialización puesta en marcha a través de un proceso

evolutivo. Es evidente, además, que al estudiar el vocabulario religioso no se debe aislar la explicación etimológica de la historia concreta de cada elemento del léxico en el seno de la lengua que lo admite.

### *Los dioses de los indoeuropeos*

Si la comparación entre los testimonios teológicos remanentes en las diferentes lenguas de la familia indoeuropea había permitido descubrir un significado trifuncional en las viejas divinidades latinas, en coincidencia con la división ternaria de la sociedad brahmánica, esta concepción después sería objeto de numerosas extensiones, siguiendo un hilo evolutivo que lleva desde el prototipo común —la ideología tripartita— hasta los populosos panteones, mitos, instituciones y epopeyas que se evidencian en cada tradición nacional.

Pero el mejor estudiado de estos niveles es el correspondiente a la teología de la primera función, orientada a la vez hacia el *summum* de lo sagrado y hacia el poder político. El nivel de la función guerrera, a su vez, es mucho más permeable a cualquier intento de sistematización que el de la función siguiente, la de la abundancia, la producción y la fertilidad, de por sí considerablemente atomizada.

Será ilustrativo prodigar un compendio que permita una comparación entre las divinidades indoiránicas y germánicas, particularmente en el primer nivel funcional.

#### A) *Panteón indoiránico*

Merece considerarse la teología de la soberanía en el seno de la primitiva sociedad iránica. El imperio de *Mitanni*, extendiéndose del Mediterráneo al Tigris, constituyó una pujante federación, presidida por reyes que llevaban nombres indoarios, bajo cuya égida se reagruparon los principales grupos hurritas de la Mesopotamia. En 1907 fue exhumado en Anatolia, en el emplazamiento de una antigua capital hitita,

un documento proveniente de un rey de Mitani, del siglo XIV a.C., que tras ser destronado había recuperado su rango gracias al soberano hitita, quien además le cedió a su hija en matrimonio. Hoy se conoce como tratado de *Boghazköy*; en las tablillas, el monarca repuesto, *Shattiwaza*, juraba lealtad a su suegro, *Shuppiluliuma*, invocando como testigos de su buena fe a numerosas divinidades conocidas en el panteón indio: "Uruwanassel, Mitrassil e Indar, los (...) Nasattiyana, que corresponden a Varuna, Mitra, Indra y los gemelos Nasatya". [15] Esta presencia de para-indios en el Éufrates hace pensar en migraciones tempranas de ciertos grupos que se habrían separado del tronco principal, el que terminaría por instalarse en el Turquestán y el Punjab. Estamos en presencia de una representación trina de lo divino, porque "si Mitra y Varuna son ciertamente, por naturaleza, guardianes de los pactos, y si se puede en rigor comprender que el dios guerrero Indra se les agregue como administrador de las sanciones violentas", [16] no se puede extender a los gemelos *Nāsatya* o *Aövin* esta especialización; se trata, simplemente, de la enumeración de un esquema teológico de tres términos homogéneos, el mismo del panteón védico.

Los *Himnos del Rig Veda* (¿1200 a.C.?) preservan el sánscrito védico, secularmente anterior al sánscrito clásico codificado por Panini; forman un extraordinario *corpus* dedicado a divinidades específicas, entre las que recurren Varuna, Mitra, Agni, Indra, los Aóvin, Sarasvatī, y algunas más. La India védica aporta, entonces, un segundo ejemplo de aquella división: un himno del **{8g Veda** (10, 125), que contiene en su primera estrofa una doble enumeración; primero clases de dioses, luego individualidades divinas.

Soy yo quien viene con los Rudra, con los Vasu, yo con los A#ditya y con Todos los Dioses. Soy yo quien lleva a Mitra-Varuna, a los dos, a Indra-Agni, a los dos Aóvin

Aquí se reconocen nuevamente los tres niveles funcionales:

1. Mitra-Varuna; 2. Indra y Agni; 3. Los Aóvin, gemelos bienhechores. Estas figuras frecuentemente experimentan mutaciones, avatares o adiciones en la literatura védica en prosa y en la epopeya, pero el cuadro tripartito sobrevive apoyándose en el sistema de las clases sociales o **varḍa**.

"Sea directamente, sea por la especificación de los **varḍa**, la estructura de las tres funciones a menudo fue puesta por los pensadores en correspondencia con otras tríadas, de significación y origen diferentes (...) y les ha comunicado de manera más o menos estable una coloración trifuncional: por ejemplo, las tres partes superpuestas del mundo (cielo, atmósfera, tierra); (...) la jerarquía de los valores morales (**dharmā, arthā, kāmā**), la teoría de los fuegos sacrificiales (fuego del dueño de casa, fuego de protección, fuego de las ofrendas), los principales colores (blanco, rojo, negro), etc." [17]

Por último, los datos iraníes avésticos. El panteón de los reformadores iraníes más antiguos, anteriores a Zoroastro, no nos resulta accesible en forma directa, pero el Avesta admite, bajo el nombre de *Yazata* ("seres dignos del sacrificio") varias divinidades presentes en los textos védicos. En cambio, el zoroastrismo impuso en los textos gáuticos una visión monoteísta centrada en la figura de *Ahura Mazda* (el "Señor Sabiduría"), que se cree que podría estar enmascarando la figura de Varuna. Asisten las deidades de la lista canónica de la India y de Mitani, pero algunas se presentan ahora como dioses y otras como demonios (**daēva**): es el resultado del dualismo persa trabajando sobre el cuadro

trifuncional. De esta manera, algunas generaciones después de la reforma de Zoroastro fueron reincorporados los dioses funcionales, manteniendo el nivel de la primera función (el de los propios teólogos), en detrimento de los otros:

<b>{8g Veda</b> <i>Nombres de dioses:</i>	<b>Avesta no gático</b>	
	<i>Nombres de dioses</i>	<i>Nombres de demonios</i>
<b>I. {VARUNA-MITRA</b>	<b>Gran dios:</b> <b>AHURA MAZDA</b>	
	<b>yazata:</b> <b>MIQRA</b>	
<b>II. INDRA</b>		<b>INDRA</b>
<b>III. LOS NĀSATYA</b>		<b>NANHAIQYA</b>

Del cuadro precedente resultan las consecuencias que se enumeran a continuación: los antiguos indoiranios situaban la concepción de las tres funciones en el epicentro de su ideología religiosa; la pareja Mitra-Varuna demuestra que la doble representación del nivel de la soberanía (mágica y jurídico-contractual) se remonta a tiempos considerablemente arcaicos. [18]

#### B) *Panteón germánico*

Nuestro conocimiento de la religión primera de los pueblos germánicos se dificulta en razón del hiato ocasionado por su masiva conversión al cristianismo. Aun existiendo considerables lagunas en la documentación, el material islandés que ha sido preservado nos permite hoy una reconstrucción válida de la antigua teología escandinava. "Sólo,

pues, en Islandia puede decirse que se han conservado documentos importantes sobre la religión pagana, a causa de la conversión tardía (en el año 1000), y sobre todo debido a la gran masa de tradiciones orales que, tenazmente conservadas, llegaron a ser puestas por escrito". [19] Las fuentes principales son la *Edda Mayor* o *Poética*, que recopila poco más o menos una treintena de composiciones noruegas e islandesas, datadas entre los siglos IX y XII, y la obra de Snorri Sturluson, historiador y literato islandés del siglo XIII, que escribió la *Edda Menor* o *Prosaica*, un manual para *skalds* donde además reúne las historias divinas, y la *Heimskringla*, una saga que recorre cuatro siglos de "historia" de las casas reales de Escandinavia. [20]

Ahora bien, los dioses del panteón germánico se dividen en dos subconjuntos, los Ases (*Aesir*) y los Vanes (*Vanir*). Los textos conservados dejan sin definir la naturaleza de estas agrupaciones, pero la misma puede ser intuida mediante el examen de sus representantes fundamentales: entre los Ases, Odín, el señor de la batalla y mago dueño de las runas, y Thor, el dios del trueno y guerrero demoledor con el martillo Mjöllnir, quedando más bien relegada la figura de Tyr; entre los Vanes, Njördhr y la pareja formada por sus hijos, Freyr y Freyja. "Un mito nos enseña que entre los dos grupos existió una neta oposición, que desembocó en una guerra sangrienta; terminada ésta, se reconciliaron y los Vanes se agregaron a los Ases. La diferencia entre Ases y Vanes es notable: los primeros tienen un carácter guerrero, los segundos son de naturaleza pacífica y protectores de la fertilidad". [21] Pero entonces el sinecismo (sunoikismo/j, "cohabitación") divino de la actualidad religiosa escandinava presupone una guerra seguida de una fusión, esto es, un mito, el mismo relato indoeuropeo que, en la historia de los orígenes romanos, urdió una guerra y la posterior alianza entre romanos y sabinos, y que, en la India védica, inventó

el conflicto y la estrecha asociación posterior entre los dioses superiores y los Näsatya. Las diferencias exteriores no obliteran las homologías profundas de estos relatos; hay aquí un fragmento de ideología indoeuropea sobre la constitución ideal de una sociedad. El panteón germánico queda funcionalmente integrado como se ve de inmediato:

<u>1º NIVEL</u>	{	<b>Odín</b>	-	<b>Tyr</b>
<b>[Soberanía]</b>		<b>[Aspecto mágico]</b>		<b>[Aspecto jurídico]</b>
<u>2º NIVEL</u>	{	<b>Thor</b>		
<b>[Guerra]</b>				
<u>3º NIVEL</u>	{	<b>Njördhr - Freyr - Freyja</b>		
<b>[Fertilidad]</b>				

Con todo, esta aséptica matriz deja fuera a varias divinidades de singular complejidad: Heimdallr (¿es un dios inicial germano?), Balder (el dios que muere, acaso una metáfora del hombre), Loki (el *trickster* divino). Lo cual no quiere decir que no se sostenga lo esencial, a saber: la perpetuación de la vieja ideología tripartita (cf. asimismo, en este sentido, la *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum* IV, 26-27, de Adán de Bremen).

En conclusión, después de las consideraciones vertidas en los apartados A) y B) pueden considerarse probadas las siguientes afirmaciones:

1. Los hechos indoiranios y germánicos, así como los itálicos partiendo de la tríada arcaica de Júpiter, Marte y Quirino, muestran que se distribuía en los escalones de la estructura trifuncional una reducida nómina de divinidades,

que valía, de todos modos, como resumen de la sociedad invisible, a su vez construida a imagen y semejanza de la visible.

2. La concordancia entre los datos indoiranios, germánicos e itálicos demuestra que la precitada estructura teológica se remonta a los tiempos pretéritos del indoeuropeo común; los hechos homólogos están revelando el esquema global subyacente. La misma homología –correspondencia entre figuras de conjuntos distintos–, en virtud de su profundidad y sistematicidad, excluye la posibilidad de coincidencias meramente fortuitas. [22]

Una crítica hostil a las anteriores aseveraciones, solidarias con la línea de pensamiento de Dumézil, proviene del campo de la arqueología. Desde Cambridge, Colin Renfrew propone una visión muy diferente:

Mientras que la noción de la expansión de la agricultura, y con ella la del lenguaje indoeuropeo, puede explicar adecuadamente la comunidad lingüística, no lo hará por cierto con algunas de las supuestamente compartidas instituciones sociales. En el 6000 a.C. aquéllas eran muy simples comunidades agrícolas, y no podemos asumir que tenían ya la clase de estructura social especializada y diferenciada que asociamos con los brahmanes y los druidas, los *flamines* y pontífices, de épocas muy posteriores. Ha llegado el tiempo de preguntar si algunas de esas semejanzas institucionales no pueden deberse a coincidencias de varios tipos, o a similitudes en el desarrollo, más que a un origen común en alguna estructura social supuestamente protoindoeuropea. [23]

La mejor respuesta a una crítica como la precedente surge de los resultados sociológicos obtenidos por Émile Benveniste sin dejar de pisar el terreno firme de la lingüística. Véase su análisis de la voz latina *rex*:

Cuando se aborda esta noción del "rey" en su expresión léxica, queda uno sorprendido al constatar que el nombre representado por *rex* no aparece más que en las dos extremidades del mundo indoeuropeo, y falta en la parte central. Por un lado, tenemos en latín *rex*, en céltico ir. *ri*, en galo *-rix*; por otro, en sánscrito *rāj-(an)*; nada entre los dos, ni en ninguna otra lengua itálica, ni en germánico, ni en báltico, ni en eslavo, ni en griego, y tampoco en hitita. (...) Este hecho está unido a la estructura misma de las sociedades consideradas. (...) Tanto del lado indoirano como del lado italo-céltico tenemos que vérnoslas con sociedades de estructura arcaica, de tendencia muy conservadora. (...) El hecho esencial que explica las supervivencias comunes a las sociedades indoiranas e italo-célticas es la existencia de poderosos colegios sacerdotales, depositarios de las tradiciones sagradas, que mantienen con rigor formalista. [24]

El tema nominal **\*rēg-** del latín *rex* y de *rego* está emparentado con el verbo griego *o)re/gw* (con prótesis vocálica típicamente helénica para evitar la vibrante en posición inicial), "extender", especialmente "extender en línea recta". Este último sentido se da también en el latín *regio*, que en lengua augural es "el punto alcanzado en línea recta", luego el "espacio comprendido entre las rectas trazadas"; el adjetivo *rectus*, paralelamente, quería decir "recto como la línea que se traza", primero en el orden material y más tarde en el moral; *regere fines*, "trazar en líneas rectas las fronteras" se refería a la fundación de un templo o de una ciudad; el *rex*, por fin, es el personaje que efectúa ese trazado. Se debe entender entonces como "el que determina lo recto" y señala para los demás el camino a seguir.

Así se dibuja la noción de la realeza indoeuropea. El rex indoeuropeo es mucho más religioso que político. Su misión no es mandar, ejercer un poder, sino fijar unas reglas, determinar lo que es "recto" en sentido propio. [25]

En síntesis, se encuentra aquí la prueba lingüística de una estructura social como la del primer nivel funcional que más arriba habíamos considerado. Lógicamente, los datos de cada disciplina deben corroborarse a la luz de todas las otras, pero nos atreveríamos a apuntar que es el lenguaje, antes que ningún objeto material, el testigo viviente más antiguo del paso de la historia.

**Notas**

- [1] Bayet J., *La religion romaine. Histoire politique et psychologique*, París, Payot, 1976; p. 15. Repárese en la tenaz incertidumbre en torno a la datación de los primeros asentamientos.
- [2] Dumézil G., *La religion romaine archaïque*, París, Payot, 1987; p. 36.
- [3] *Les religions de l'Europe ancienne, Collection Mana*, París, 1948. El libro de Rose que le sirve de base es *Primitive culture in Italy*, 1926.
- [4] *Op.cit.*, p. 43.
- [5] Bloch R., *Les origines de Rome*, París, P.U.F., 1978; p. 24. El apretado balance de Raymond Bloch resume parte de la materia aquí desarrollada en 2.2.2., *Teorías comparatistas con base lingüística*, a propósito de los orígenes indoeuropeos.
- [6] Cf. 2.2.2., *Teorías comparatistas con base lingüística*. Antes, v. 2.1.2. *Mito*, p. 30; luego, v. 3.1.6., *La tríada arcaica*.
- [7] Bayet J., *op. cit.*, p. 109. El autor aclara que el característico arcaísmo de la religión romana ha llevado a exagerar los aspectos animistas presentes en ella.
- [8] *Aeneidos I*, 8-11.
- [9] Cf. Ernout A., *Morphologie historique du latin*, París, Klincksieck, 1953; p.49.
- [10] *Op.cit.*, p.48.
- [11] Cf. Menéndez Pidal R., *Manual de gramática histórica española*, Madrid, Espasa-Calpe, 1958; p. 39 y p. 208.
- [12] Cf. Schilling R., "L' originalité du vocabulaire religieux latin", en: *Rites, cultes, dieux de Rome*, París, Klincksieck, 1979; pp. 38-39.
- [13] Schilling R., "Roman Religion. The Early Period", en: Eliade Mircea (Ed.), *The Encyclopedia of Religion*,

16 vol., Copyright © 1987 by Macmillan Publishing Company. Ed. digital en Cd-Rom: New York, Macmillan, 1993.

- [14] Beard M., North J., Price S., *Religions of Rome. Vol.1. A History*, Cambridge, 1998; p. 13. Otra objeción señalada por los autores asienta "que las esferas de interés de las divinidades individuales dentro del panteón eran más complicadas de lo que una correlación uno a uno (...) podría sugerir; y que las esferas de las divinidades eran múltiples, cambiantes y con frecuencia definidas no en forma aislada, sino en series de relaciones con otros dioses y diosas" (p. 16). Sin embargo, se basan para formular su reserva en estudios sobre el politeísmo griego —con cita incluida de Jean-Pierre Vernant—, lo que cae fuera de la órbita específicamente latina, mucho más conservadora. El propio Vernant, por lo demás, no ha dejado nunca de avalar las teorías de Dumézil (cf. su cap. "Le déchiffrement du mythe", en: *Mythe et religion en Grèce ancienne*, París, Éd. du Seuil, 1990; pp. 35-40), cuya aplicación presupone en cada caso el reconocimiento de matices nacionales y una puesta a punto en lo particular. En conclusión, el triunvirato autoral ha optado por modificar el método de sus predecesores anglosajones, acatando la prueba en contra al dejar entre paréntesis la cuestión de los orígenes para comenzar "por la estructura republicana ya desarrollada" (p. 18), a fin de afirmar un *corpus* de ideas e instituciones religiosas que sirva de marco fundamental dentro del cual —acaso contra el cual— se pueda interpretar la evidencia de los tiempos más tempranos.
- [15] Vieyra M., "Las religiones de la Anatolia antigua", en: *Historia de las Religiones. Las religiones antiguas*, vol. I, México, Siglo XXI, 1989; p. 380.

- [16] Dumézil G., *Les dieux souverains des Indo-Européens*, París, Gallimard, 1993; p. 25.
- [17] *Ibid.*, p. 39. La versión española del fragmento del himno 10,125 procede de la traducción francesa ensayada por Dumézil (p. 30).
- [18] V. *ibid.* p. 42 (tabla de equivalencias) y p. 51.
- [19] de Vries J., "La religión de los germanos", en: *Historia de las Religiones. Las religiones antiguas III*, México, Siglo XXI, 1986; p. 66.
- [20] La primera parte de la *Heimskringla* está constituida por la *Ynglingasaga*, que con cierto evemerismo rastrea el origen de los reyes noruegos hasta sus ancestros míticos, Njördhr y Odín. La primera sección de la *Edda Menor* es como una introducción a la mitología noruega: la *Gylfaginning* o "Alucinación de Gylfi", un ficticio rey sueco que viaja a Asgard para encontrarse con Odín, de quien recibe una pormenorizada descripción que va del principio del mundo a la catástrofe final del *Ragnarok*. La *Edda Mayor*, por su parte, comienza con la *Voluspá* ("Visión de la profetisa"), un canto desgarrado de una *volva* o sibila que, interrogada por Odín —quizá en una escena de necromancia— recorre igualmente el origen y destino del universo, su muerte y posterior regeneración.
- [21] de Vries J., *op. cit.*, p. 68. Fuentes del mito: *Ynglingasaga*, cap. 1, 2, 4 y 5; *Voluspá*, 21-24.
- [22] Cf. Dumézil G., *Los dioses de los germanos*, México, Siglo XXI, 1990; pp. 25-27.
- [23] Renfrew C., *Archaeology and Language. The Puzzle of Indo-European Origins*, Londres, Penguin Books, 1989; p. 251. Contra esta tesis, cf. Ernest Gellner, también de Cambridge, pero orientado hacia la historia económica y social: "Las sociedades agrícolas tienden a desarrollar una compleja diferenciación social y división

del trabajo. Dos especializaciones en particular cobran una importancia suprema: el surgimiento de una clase gobernante y el de un clero especializado (los especialistas en la cognición, la legitimación, la salvación y el ritual). La diferenciación entre el clero y la clase gobernante no se impone de manera universal en el mundo agrícola, pero sí es lo bastante común como para considerarse típica" (*El arado, la espada y el libro*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992; p.118). Los tres instrumentos del título representan, respectivamente, la producción, la coacción y la cognición.

[24] Benveniste É., *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983; pp. 243-244.

[25] *Ibid.*, p. 246.

3.1.2. **Estructura de los sacerdocios. *Ab Vrbe condita I, 20, 1-7; Varrón: De ling. Lat. V, 83-86; a) Sacerdocios de la esfera pontifical. Aulo Gelio, Noctes Atticae I, 12, 1-4 y 14; b) Otros colegios. N. Att., I, 19, 1-11; c) Hermandades arcaicas. N. Att. VII, 7, 8***

#### *Estructura de los sacerdocios*

El profano por regla general no se comunica con lo divino sino a través de la mediación de uno o varios sacerdotes. "El término *sacerdos* (...) se apoya en **\*sakro-dhot-s**, compuesto con ayuda de la raíz **\*dhë**, "hacer, poner", de donde "volver efectivo, realizar" (cfr. *facio*). El *sacerdos* es el agente del *sacrificium*, aquel que está investido de los poderes que autorizan a 'sacrificar'". [1] La lectura etimológica de Émile Benveniste confirma, entonces, que el sacerdote es el que cumple las ceremonias sagradas, el agente que realiza el sacrificio.

Si bien el panteón de divinidades romanas es abigarrado y complejo, cambiante desde su origen, los sacerdocios, cuya organización se atribuye al segundo rey de Roma, Numa Pompilio, se han repartido en cambio con precisión, de acuerdo con sus diferentes competencias. Las corporaciones presentan un carácter netamente especializado: Roma busca la eficacia y la garantía del mantenimiento de la *pax deum* en una perfecta diferenciación de funciones en el dominio del clero. En el período de transición entre el fin de la Monarquía y el inicio de la República, el antiguo rey legó su papel sagrado a un *rex sacrorum* y al *pontifex maximus*, presidente del colegio de pontífices, que enseguida dispondría de una autoridad superior y llegaría a asegurarse, en consecuencia, la dirección de la religión romana. Emperadores y papas luego heredarían su título y sus atribuciones.

**Ab Vrbe condita I, 20, 1-7**

1.20.1 Tum sacerdotibus creandis animum adiecit, quamquam ipse plurima sacra obibat, ea maxime quae nunc ad Dialem

1.20.2 flaminem pertinent. Sed quia in ciuitate bellicosa plures Romuli quam Numae similes reges putabat fore iturosque ipsos ad bella, ne sacra regiae uicis desererentur flaminem Ioui adsiduum sacerdotem creauit insignique eum ueste et curuli regia sella adornauit. Huic duos flamines adiecit,

1.20.3 Marti unum, alterum Quirino, uirginesque Uestae legit, Alba oriundum sacerdotium et genti conditoris haud alienum. His ut adsiduae templi antistites essent stipendium de publico statuit; uirginitate aliisque caerimoniis uenerabiles ac

1.20.4 sanctas fecit. Salios item duodecim Marti Gradiuo legit, tunicaeque pictae insigne dedit et super tunicam aeneum pectori tegumen; caelestiaque arma, quae ancilia appellantur, ferre ac per urbem ire canentes carmina cum tripudiis

1.20.5 sollemnique saltatu iussit. Pontificem deinde Numam Marcium Marci filium ex patribus legit eique sacra omnia exscripta exsignataque attribuit, quibus hostiis, quibus diebus, ad quae templa sacra fierent, atque unde in eos sumptus

1.20.6 pecunia erogaretur. Cetera quoque omnia publica priuataque sacra pontificis scitis subiecit, ut esset quo consultum plebes ueniret, ne quid diuini iuris neglegendo patrios ritus

1.20.7 peregrinosque adsciscendo turbaretur; nec caelestes modo caerimonias, sed iusta quoque funebria placandosque manes ut idem pontifex edoceret, quaeque prodigia fulminibus alioque quo uisu missa susciperentur atque curarentur. Ad ea elicienda ex mentibus diuinis Ioui Elicio aram in Auentino dicauit deumque consuluit auguriis, quae suscipienda essent.

## Traducción

1. Entonces dirigió su atención al nombramiento de sacerdotes, aunque él mismo asumía el mayor número de las funciones sagradas, especialmente aquéllas que ahora conciernen al flamen de Júpiter. {1}

2. Pero ya que creía que, en una ciudad belicosa, habría más Rómulos que reyes similares a Numa, y que éstos irían a la guerra en persona, instituyó, para que no se abandonaran a su sucesión los rituales de la casa real, un flamen para Júpiter, un sacerdote permanente, y lo jerarquizó con una vestimenta distintiva y con la silla curul del rey.

3. Agregó a éste dos flámenes <más>, uno para Marte, el otro para Quirino. Y seleccionó a las vírgenes de Vesta, un sacerdocio originario de Alba y no extraño [=emparentado con] a la familia del fundador <de Roma>. A ellas, para que fuesen sacerdotisas residentes del templo, les asignó una retribución a expensas del Estado; las hizo venerables e inviolables mediante <el requisito de> la virginidad y otras prácticas ceremoniales.

4. Seleccionó igualmente, en honor de Marte Gradivo, {2} a doce Salios, y les dio el emblema de una túnica bordada y, sobre la túnica, una coraza de bronce para el pecho; y les encargó que llevaran escudos descendidos del cielo, que se llaman *ancilia*, y que fueran por la ciudad cantando himnos acompañados por saltos y una danza ritual.

5. Luego eligió de entre los patricios a Numa Marcio, hijo de Marco, como pontífice, y a él le entregó una lista copiada y anotada de todas las funciones sagradas: con qué víctimas, en qué días, junto a qué templos se harían los sacrificios, y de dónde se sacaría el dinero para esos gastos.

6. También sometió a los decretos del pontífice todos los demás cultos, públicos y privados, de modo que el pueblo tuviese a dónde acudir para consultar, para que no se tras-

tornara alguna parte del derecho divino, descuidando los ritos patrios y admitiendo a los extranjeros.

7. Y <sometió a su decisión > no sólo las ceremonias <en honor de los dioses> celestes, sino también las justas honras fúnebres y la pacificación de los manes, para que el mismo pontífice las enseñara, y qué prodigios, manifestados por los rayos o por cualquier otro signo exterior, eran reconocidos y conjurados. Para arrancar estos secretos de las mentes divinas, consagró en el Aventino un altar a Júpiter Elicio, {3} y consultó al dios, a través de augurios, en torno a qué prodigios debían aceptarse.

### Notas a la traducción

- {1} El sujeto tácito es el legendario Numa Pompilio, segundo rey de Roma según la tradición, a quien Livio viene refiriéndose desde I, 18.
- {2} *Mars Gradivus* era el dios al que estaban consagrados los *Salii* del Palatino, uno de los dos grupos en que se dividía esta cofradía. La etimología es incierta; algunos la remiten a *gradus*, "paso", lo cual nos permitiría pensar en una hipóstasis de Marte como dios de la marcha guerrera. Cf. Adkins L. y Adkins R., *Dictionary of Roman Religion*, New York, Facts on File, 1996; p. 143.
- {3} Una advocación de Júpiter que se baja a la Tierra y permite conjurar los rayos. Cf. Ovid., *Fast.*, III, 285 *sq.*; el epíteto ritual deriva de *elicere*, con el sentido de "hacer descender", como indica Ovidio.

**Varrón: De ling. Lat. V, 83-86**

5.83 Sacerdotes universi a sacris dicti. Pontufices, ut [a] Sc<a>evola Quintus pontufex maximus dicebat, a posse et facere, ut po[n]tifices. Ego a ponte arbitror: nam ab his sublicius est factus primum ut restitutus s<a>epe, cum ideo sacra et uls et cis

5.84 Tiberim non mediocri ritu fiant. Curiones dicti a curiis, qui fiunt ut in his sacra faciant. Flamines, quod in Latio capite velato erant semper ac caput cinctum habebant filo, f<i>lamines dicti. Horum singuli cognomina habent ab eo deo cui sacra faciunt; sed partim sunt aperta, partim obscura: aperta ut Martialis, Volcanalis; obscura Dialis et Furinalis, cum Dialis ab Iove sit (Diovis enim), Furi<n>alis a Furrina, cuius etiam in fastis feriae Furinales sunt. Sic flamen Falacer a divo

5.85 patre Falacre. Salii ab salitando, quod facere in comitiis in sacris quotannis et solent et debent. Luperci, quod Lupercalibus in Lupercali sacra faciunt. Fratres arvales dicti qui sacra publica faciunt propterea ut fruges ferant arva: a ferendo et arvis fratres arvales dicti. Sunt qui a fratria dixerunt: fratria est graecum vocabulum partis hominum, ut <Ne>apoli etiam nunc. Sodales Titii ab avibus titiantibus dicti, quas in auguriis certis observare solent.

5.86 Fetiales, quod fidei publicae inter populos praeerant: nam per hos fiebat ut iustum conciperetur bellum, et inde desitum, ut f<o>edere fides pacis constitueretur. Ex his mittebantur, ante quam conciperetur, qui res repeterent, et per hos etiam nunc fit foedus, quod fidus Ennius scribit dictum.

## Traducción

83. Todos los sacerdotes reciben su nombre de las ceremonias sagradas. 'Pontífices', según decía el pontífice máximo Quinto Escévola, {1} <deriva> de 'poder' [*posse*] y 'hacer' [*facere*], como <si se dijera> 'poderosos en el obrar' [*potentifices*]. Yo <la> derivó de 'puente': pues el puente Sublicio {2} se levantó primero por ellos, así como <por ellos> fue reconstruido a menudo, porque se practican ceremonias a un lado y otro del Tíber, con un ritual nada común. Los *curiones* se llaman así por las curias; ellos se encargan de que en éstas se ejecuten los ritos.

84. Los flámenes, dado que en el Lacio siempre estaban con la cabeza velada, y llevaban la frente ceñida con un hilo [*filu*], fueron llamados *filamines*. Éstos adquieren sus cognómenes individuales de aquel dios al que sacrifican; pero <tales nombres> en parte son comprensibles, en parte oscuros. Comprensibles como 'Marcial' [*Martialis*], 'Vulcanal' [*Volcanalis*]; oscuros <como> *Dialis* y *Furinalis*, siendo *Dialis* "de Júpiter" (de hecho, *Diovis*), *Furinalis*, "de Furrina", cuyas fiestas, incluso en los calendarios, son las Furinales. Así, el flamen *Falacer*, del divino padre Falacre. {3}

85. Los salios <reciben su nombre> de 'andar saltando', porque suelen y deben hacerlo todos los años en los comicios, en sus ritos. Los lupercos, porque sacrifican en la gruta Lupercal, durante las Lupercales. {4} 'Hermanos arvaes' se llaman quienes realizan ritos públicos para que los campos produzcan frutos: se llaman 'hermanos' a partir de *fero*, y 'arvaes' a partir de *arva*. Hay quienes dijeron <que su nombre derivaba> de 'fratría'; <pero> 'fratría' es la denominación en griego de un grupo de hombres, como todavía hoy en Nápoles. Los hermanos titios tienen su nombre de las aves de Tito, que suelen observar en determinados augurios.

86. Los feciales <se llaman así> porque presidían la buena fe pública entre las naciones: pues por ellos se hacía que

un conflicto se originara como guerra justa, y que luego, una vez terminado, se estableciera una garantía de la paz mediante un pacto. A consecuencia de esto, eran enviados antes que <la guerra> se iniciara, para reclamar los asuntos pactados, y todavía hoy se realiza por medio de ellos un tratado, que Ennio escribe que se llama *fidus*. {5}

### Notas a la traducción

- {1} Quinto Mucio Escévola (140-82 a.C), *pont. max.* en el año 115, y *cos.* en el 95. Orador de pulido lenguaje y jurista espectacular, publicó un tratado de derecho civil. Murió como víctima de las persecuciones de Mario.
- {2} El puente Sublicio, el más primitivo de Roma, fue construido bajo Anco Marcio (cf. T. Livio, I, 33, 6 y Dionisio de Halicarnaso, *Ant. Rom.*, III, 45, 2). Se trataba de un puente de estacas, en el cual el maderamen formaba toda la estructura, con exclusión del uso del metal. Entre sus funciones religiosas estaba la de servir como escenario final de la ceremonia de los *argei*, muñecos de junco que eran arrojados al Tíber el 15 de mayo, acaso como sacrificio sustitutivo de ritos arcaicos en que se ofrendaban vidas humanas (cf. Varrón, *Ling. Lat.* V, 45, donde se habla de los veintisiete santuarios llamados *sacraria Argaeorum*, situados en distintos barrios de Roma, de donde provenían los maniqués antes señalados).
- {3} 'Falacre' (*Falacer, ~cris*) es el nombre de un oscuro dios o héroe, epónimo de un flamen menor (cf. Ennio, *Ann.* 123).

- {4} *Luperca* (f.), identificada con la loba de Rómulo y Remo, es la esposa de *Lupercus* (m.), designación de una divinidad inventada para explicar las *Lupercalia* (n.pl.), la festividad del 15 de febrero a cargo de la cofradía de *Luperci*, para promover la fecundidad y alejar los males de la Urbe. Cf. Glare P.C. (ed.), *Oxford Latin Dictionary*, Oxford, At the Clarendon Press, 1997; p. 1051. *Lupercal* (n.) era una gruta en el Palatino, consagrada a Pan, donde fueron amamantados los gemelos; allí se hacía el sacrificio previo a la carrera de los cofrades por la colina.
- {5} Los *Fetiales*, pues, son garantes del *foedus* que es posible hacer si hay *fides*, buena fe, de ambas partes.

El cuadro de los sacerdocios admite una división ternaria: a) de la esfera pontifical; b) otros colegios; c) hermandades arcaicas. Cada categoría se desarrolla por separado.

a) *Sacerdocios de la esfera pontifical*

Agruparían no solamente a los *pontifices*, sino además al *rex sacrorum* y a los *flamines maiores*, y probablemente también a los otros *flamines* y a las *Vestales*.

Los *flamines*, en rigor, no llegaban a constituir un verdadero colegio, pues cada uno de ellos está al servicio de un dios en particular. Los tres *flamines maiores*, de extracción patricia, son respectivamente sacerdotes de Júpiter, Marte y Quirino, como se vio que lo registraba Tito Livio. Su nombre, emparentado con el *brahmán* hindú, parece referirse a un misterioso poder de crecimiento por la plegaria o por la presencia ritual. Su vida, sobre todo la del *flamen Dialis*, estaba sometida a una cantidad de prohibiciones y obligaciones fijas, que la situaban fuera del tiempo común a los humanos; era éste un sacerdocio tabuado. Aulo Gelio (N. Att. X, 15) aquí nos informa sobre sus fuentes: un gran número de ceremonias habían sido impuestas al flamen de Júpiter (*flamini Diali multae*, X, 15, 1), según los libros *De sacerdotibus publicis* y el libro primero de Fabio Píctor. Ejemplo (X, 15, 3-4):

*Equo Dialem flaminem vehi religio est.*

Está prohibido que el flamen de Júpiter sea llevado por un caballo.

Nótese el valor de *religio* como tabú. Este flamen tampoco podía ver al ejército en armas, formado *extra pomerium*; tampoco usar un anillo, excepto si estuviese perforado y sin

piedra, etc. No podía, además, interrumpir su matrimonio, visitar un cementerio, o tocar a un muerto.

Su oficio consiste en mantener pasivamente (como lo atestigua la forma neutra de su nombre) el enlace entre el tercio del mundo jupiterino, el marcial y el quirinal. Otros doce, llamados *flamines menores*, sirven a divinidades menos poderosas: *Volcanus, Volturnus, Portunus, Palatua, Carmenta, Flora, Pomona, Furrina, Falacer, Ceres* y otros dos, que desconocemos. Bajo el Imperio se nombrará incluso a *flamines* encargados del culto a los emperadores divinizados.

Cada *flamen maior*, para Dumézil, "es el extremo sensible, humano, de un haz de correlaciones místicas cuyo otro extremo descansa en la soberanía de Júpiter, en la fuerza de Marte, en la actividad productiva de numerosas divinidades asociadas con Quirino. (...) ¿Quién hace la síntesis de estas fuerzas separadas? El *rex sacrorum*, por su posición. (...) La casa del rey es el lugar de reunión, el rey es el agente de síntesis de las tres funciones fundamentales, que los *flamines maiores* administran analíticamente". [2] Aquel era un patricio nombrado de por vida, presidía los *comitia calata* en que anunciaba las fechas principales del mes y cumplía asimismo rituales arcaicos al servicio de Jano, dado que la "primacía" del rey podía relacionarse con la del dios de los principios.

El colegio de *pontifices* estaba compuesto inicialmente por cinco miembros, y por dieciséis en la época de César; se incorporaban por cooptación (llenaban vacantes con los votados por los propios miembros) en el origen, más tarde se elegían en comicios restrictivos. La institución era dominada por la personalidad de su presidente, el *pontifex maximus*, nombrado de por vida por sus colegas y con residencia en la *Regia*, antiguo palacio del rey Numa, sobre la Vía Sacra, cerca del templo de Vesta. Llegó a desempeñar un

papel protagónico: nombraba a los *flamines*, elegía a las *Vestales*, asistía a los matrimonios por *confarreatio*. Así lo recuerda Servio (*Georg.*, I, 31):

*farre [nuptiae fiebant] cum per pontificem maximum et Dialectem flaminem per fruges et molam salsam coniungebantur, unde confarreatio appellabatur. [3]*

Las bodas se celebraban con trigo cuando se unían mediante el pontífice máximo y el flamen de Júpiter, con frutos y harina sagrada, de donde se llamaba *confarreatio*.

La *mola salsa* de los sacrificios era una harina sagrada de trigo tostado y mezclado con sal, que se esparcía sobre la cabeza de las víctimas.

Los otros pontífices no son más que sus consejeros, y su sacerdocio no está situado en un tiempo ahistórico, como el del *flamen Dialis*, sino comprometido profundamente con la actualidad. Los *pontifices* en conjunto dirigen el culto nacional, supervisan los cultos privados y velan por el mantenimiento de la tradición: consagración de edificios, distinción de días fastos y nefastos, reglamentación de los juegos de origen romano, custodia de libros pontificales, control del culto de los muertos. Fueron depositarios de leyes y fórmulas propias, y a lo largo de toda la historia de Roma actuaron como árbitros del *ius divinum*. El término *pontifex* vale etimológicamente por "hacedor de puentes", pero J. Bayet especula con un remoto significado en hindú antiguo (*panthah*, "camino"), de acuerdo con lo cual serían "los sacerdotes que abren la vía de la comunidad en migración". [3]

El colegio de las *Vestales* está en estrecha relación con el de los *pontifices*. En los primeros tiempos tenía cuatro

sacerdotisas, luego seis, con la Gran Vestal a la cabeza. Habitaban en el *Atrium Vestae*, sobre el Foro romano, no lejos del templo redondo de Vesta y al lado de la *Regia* o casa del rey, devenida residencia oficial del *pontifex maximus*. Este emplazamiento acaso constituye un recuerdo borroso de un servicio real al cual estas mujeres habrían estado consagradas. Escogidas por el Sumo Pontífice entre las niñas de familias patricias que contaban de seis a diez años, vestidas de blanco y ornadas con ínfulas (vendas de lana blanca, con dos tiras caídas a los lados, que les ceñían la cabeza), debían permanecer vírgenes, al servicio de Vesta, durante treinta años: diez de formación, diez de ejercicio y diez de enseñanza.

**N. Att. I, 12, 1-4; 14**

*1 Qui de uirgine capienda scripserunt, quorum diligentissime scripsit Labeo Antistius, minorem quam annos sex, maiorem quam annos decem natam negauerunt capi fas esse;*

*2 item quae non sit patrima et matrima;*

*3 item quae lingua debili sensuue aurium deminuta aliaue qua corporis*

*4 labe insignita sit;*

*14 In libro primo Fabii Pictoris,*

*quae uerba pontificem maximum dicere oporteat, cum uirginem capiat, scriptum est. Ea uerba haec sunt: 'Sacerdotem Vestalem, quae sacra faciat, quae ius siet sacerdotem Vestalem facere pro populo Romano Quiritibus, uti quae optima lege fuit, ita te, Amata, capio.'*

**Traducción:** I, 12, 1-4

Los que escribieron acerca de la selección de una virgen <vestal>, entre los cuales se expresó en forma eximia Labeo Antistio, negaron que estuviese permitido que <ella> fuera tomada siendo menor de los seis años, o mayor de los diez años de edad. Tampoco la que no tuviera vivos a su padre y a su madre; tampoco la que fuera de habla defectuosa, o deficiente en el sentido del oído, o la que estuviera marcada por algún otro defecto físico. {1}

I, 12, 14

En el libro I de Fabio Píctor se ha escrito qué palabras es necesario que diga el pontífice máximo cuando toma a una virgen. Tales dichos son éstos:

“Te tomo, Amada, así, como la que fue la mejor de acuerdo con la ley, en tanto sacerdotisa vestal, para ejecutar los ritos que es justicia que una virgen vestal haga en pro del pueblo romano, los quirites”. {2}

**Notas a la traducción**

{1} Se exceptuaban, además, aquéllas cuya hermana ya hubiera sido elegida como vestal, lo mismo que la que era hija de un flamen, o de un augur, quindecinviro, epulón o salio. Una vez elegida, se la llevaba al *atrium Vestae* y era entregada a los pontífices. El pontífice máximo la tomaba de la mano y la separaba del padre. Cf. Gell. *ibid.*, I, 12, 5-7 y 13.

{2} Gelio dice que, en la fórmula pronunciada por el pontífice máximo, ‘Amada’ se explica porque así se llama-

ba la primera virgen que ocupó este sacerdocio. Cf. I, 12, 19. Sin embargo, esto parece, más que nada, uno de los ejemplos de etiología trivial tan comunes en Varrrón y en Ovidio. En rigor, el rito saca partido de un simbolismo nupcial.

Se encargaban de preparar la *mola salsa* de los sacrificios, y ante todo eran las guardianas del fuego de la ciudad, que nunca debían dejar extinguir. Aunque las rodeaba el respeto general, cualquier falta al voto de castidad las condenaba a ser enterradas vivas en un subterráneo, para separarlas de los humanos, eternamente.

#### b) *Otros grandes colegios*

Eran el de los augures, el de los harúspices, el de los guardianes de los Libros Sibilinos y el de los Epulones.

El colegio de *Augures publici populi Romani Quiritium* estaba integrado al empezar su labor por tres miembros, que llegaron a dieciséis en tiempos de César. Se ocupaban de resguardar y adaptar las reglas religiosas de los *auspicia* ("presagios dados por la observación de los pájaros"). Esta expresión extendió rápidamente su sentido, pasando a designar presagios visuales diversos (relámpagos, rayos, apetito de los pollos sagrados, signos de encuentro fortuito). Los magistrados romanos tenían derechos de auspicios desiguales, acordes a su dignidad: los *auspicia maiora* estaban asignados a cónsules, pretores y censores; ediles, cuestores y tribunos tenían *auspicia minora*. Hay que distinguir entre *augurium* y *auspicium*. El primero es el oficio del augur; el otro, el medio por el cual ese oficio se ejerce. Los augures se contentaban con asistir a los magistrados durante la toma de auspicios, y su rol era de consulta, no de operación. Dumézil subraya que la actividad del augur se dirige

no a producir la "plenitud de fuerza mística" (**\*augus**) necesaria para triunfar en una acción, sino a constatar su presencia o ausencia; "el arte del augur es, en lo esencial, de consulta y de interpretación (...). El sacerdote pregunta a Júpiter si es *fas* que tal persona reciba una función sagrada, que tal sitio sea un lugar de culto, y plantea su pregunta de la siguiente manera: '*si fas est... envíame tal signo*'. [4] *Fas* aquí debe entenderse como el fundamento o "asistencia mística invisible" [5] que sostiene la realidad visible, de la que corresponde que se ocupe el *ius*.

Los *Libri augurales* contenían reglas y fórmulas sagradas, instrucciones para organizar en detalle la ceremonia de la auspicación, que comenzaba por el trazado de un campo de observación o *templum*, espacio celeste determinado por dos líneas perpendiculares trazadas por el *lituus*, bastón curvo que era la insignia distintiva del sacerdocio augural. Bajo el Imperio este colegio subsiste sin funciones políticas: se dedica a la "inauguración" de santuarios y lugares semejantes.

El colegio de los *haruspices* estaba formado por adivinos etruscos, maestros de la *divinatio* que se especializaban en la inspección de las entrañas (*exta*) de los animales, del hígado en particular, considerado como asiento de la vida y espejo del mundo celeste durante el sacrificio, que así les suministraba un vasto repertorio de informaciones. De allí que su actividad se conozca como *extispicina* o hepatoscopia; el nombre mismo del *haruspex* reúne la raíz de *specio* ("ver") y un elemento *haru-*, de probable origen toscano, que designaría órganos como el hígado, precisamente (cf. el sinónimo *extispex*, "observador de entrañas"). Pero en rigor había una tripartición de la adivinación etrusca: consideraban las entrañas, los rayos y los prodigios. La ciencia de

los rayos o *keraunoscopia* (kerauno/j , "rayo") incluía un rito de expiación que consistía en enterrar el rayo (*fulmen condere*). Su principal divinidad fulgurante era *Tinia*, el Júpiter etrusco. En cuanto a los *ostenta* o prodigios, solía consultárseles a propósito de cualquier acontecimiento anormal que tuviera lugar a fin de que hallaran en sus libros sagrados la manera de apaciguar a los dioses. Esta técnica, sin embargo, se fue desacreditando por los abusos de los políticos republicanos. Ante los ojos de los romanos pasaban por extranjeros, *Tusci*, y se les tenía alguna desconfianza. En el Imperio conocieron cierta recuperación, gracias a emperadores como Claudio (41-54), que creó una orden de harúspices con un *haruspex maximus*, y Alejandro Severo (222-235), que impulsó una cátedra de *haruspicina*.

Un nuevo colegio, encargado de custodiar los *Libri sibyllini*, formado por sólo dos miembros (*duumviri*), nació bajo los Tarquinos, en la era de la realeza etrusca. Aumentaron a diez (*decemviri sacris faciundis*) hacia el año 367 a.C., y a quince (*quindecimviri*) en tiempos de Sila. Eran incorporados por cooptación entre patricios y plebeyos, y los presidía un *magister*. Este colegio ejerció gran competencia en la organización de los cultos extranjeros, a tal punto que hicieron venir a Roma, en el siglo quinto a.C., a *Apollo Medicus*, a *Venus Erycina*, dos siglos después, y enseguida a la *Magna Mater* de Frigia. Los *XVviri s.f.* buscaban en los Libros sibilinos, que se iban incrementando con el curso de los siglos, las procuraciones necesarias para expiar los prodigios (lluvias de piedras, nacimientos teratológicos, etc.) que aterrorizaban a la *Vrbs*. Exhibieron históricamente cierta tendencia helenizante, que los destaca con facilidad de los *pontifices* nacionalistas y de los *haruspices* fieles a las tradiciones etruscas.

El mito del origen de los los *Libri sibyllini* remonta a un episodio del reinado del último rey de Roma, Tarquino el Soberbio:

**N. Att., I, 19, 1-11** [6]

1 *In antiquis annalibus memoria super libris Sibyllinis haec*  
 2 *prodita est: Anus hospita atque incognita ad Tarquinium*  
 3 *Superbum regem adiit nouem libros ferens, quos esse dicebat*  
 4 *diuina oracula; eos uelle uenundare. Tarquinius pretium*  
 5 *percontatus est. Mulier nimium atque inmensum poposcit;*  
 6 *rex, quasi anus aetate desiperet, derisit.*  
 7 *Tum illa foculum coram cum igni apponit,*  
 8 *tris libros ex nouem deurit et, ecquid reliquos sex eodem*  
 9 *pretio emere uellet, regem interrogauit.*  
 10 *Sed enim Tarquinius id multo risit magis dixitque*  
 11 *anum iam procul dubio delirare. Mulier ibidem statim tris*  
 12 *alios libros exussit atque id ipsum denuo placide rogat, ut*  
 13 *tris reliquos eodem illo pretio emat. Tarquinius ore iam*  
 14 *serio atque attentiore animo fit, eam constantiam confiden-*  
 15 *tiamque non insuper habendam intellegit, libros tris reliquos*  
 16 *mercatur nihilo minore pretio, quam quod erat petatum pro*  
 17 *omnibus. Sed eam mulierem tunc a Tarquinio digressam*  
 18 *postea nusquam loci uisam constitit. Libri tres in sacrarium*  
 19 *conditi 'Sibyllini' appellati; ad eos quasi ad oraculum*  
 20 *quindecimiri adeunt, cum di immortales publice consulendi sunt.*

### **Traducción**

En los anales antiguos se ha referido esta tradición sobre los libros sibilinos: una anciana extranjera y desconocida acudió ante el rey Tarquino el Soberbio, llevando nueve libros, que decía que eran oráculos divinos; ella quería ven-

derlos. Tarquino preguntó el precio. La mujer pidió uno exorbitante e inmenso; el rey se burló, como si la anciana delirara por su edad. Entonces ella, en presencia de él, dispone un hornillo con fuego, quema tres libros de los nueve, y pregunta puntualmente al rey si quería comprar los seis restantes por el mismo precio. Pero de hecho, Tarquino se rio mucho más de eso, y dijo que la anciana, ya fuera de duda, deliraba. Allí mismo, la mujer quemó al punto otros tres libros, y le demanda tranquilamente a él, una vez más, que compre los tres restantes por aquel mismo precio. Tarquino, entonces, cambia por un rostro serio y un espíritu más atento, comprende que nunca se hallará ante semejante firmeza y osadía, compra los tres libros remanentes por un precio en nada menor al que había sido pedido por todos.

Pero consta que aquella mujer se alejó de Tarquino en ese momento, <y> luego no fue vista en ninguna parte. Guardados en un santuario, los tres libros fueron llamados 'sibilinos'; a ellos acuden como a un oráculo <los quindecinviros> cuando los dioses inmortales deben ser consultados oficialmente. {1}

### Notas a la traducción

- {1} Este relato etiológico de Gelio sobre el origen de los libros sibilinos tiene aires de cuento popular. Adquiridos por el último Tarquino, vienen a ocupar el vacío producido por la inexistencia en Roma de una institución como el oráculo délfico (cf. la comparación de la frase terminal), compensando así la ausencia de adivinación inspirada. Nótese la dosificación del suspenso en este cuento deliberadamente misterioso, que primero oculta la identidad de la anciana que visita al rey. Cicerón (*Div. II, 54, 112*) recomienda tener bajo custodia a la Sibila y sus profecías: *quidem libri valeantque ad deponendas potius quam ad suscipiendas religiones*

("y que por cierto sus libros sirvan para abandonar las supersticiones más que para aceptarlas"). Dumézil (RRA, p. 591) piensa que la noción de libros oraculares no es griega sino etrusca, por lo que sospecha un origen toscano de los mismos, que habrían sido relacionados con la Sibila sólo con la helenización del siglo III a.C.

Estaban guardados en un cofre de piedra, en el templo de Júpiter Capitolino, hasta que en el 82 a.C., bajo Sila, se perdieron a causa de un incendio y fueron reemplazados entonces por una nueva colección, igualmente heterogénea. A su turno, Augusto los hizo trasladar al templo de Apolo Palatino. Los libros finalmente fueron quemados, en el siglo V d.C., por Estilicón, y junto con ellos desaparecieron los guardianes encargados de resguardarlos.

El colegio de los *triumviri epulones* fue creado hacia el año 196 a.C., para aliviar las tareas de los pontífices. El número de sus integrantes aumentó primero a siete, y luego a diez (*decemviri epulones*). Se ocupaban de la organización del banquete sagrado ofrecido a Júpiter (*epulum Iovis*) en ocasión de los Juegos romanos (*ludi Romani*) y de los Juegos plebeyos (*ludi Plebei*). Bajo el Imperio, organizaban banquetes públicos ofrecidos por el emperador.

### c) *Las hermandades arcaicas*

Estos grupos o hermandades eran los agentes de técnicas pretéritas necesarias para la marcha adecuada de la vida en sociedad.

La confraternidad de los *Fetiales*, integrada por veinte cofrades, "conservaba y aplicaba el *ius fetiale*, es decir, los procedimientos que aseguraban a Roma la protección de

los dioses en sus relaciones con el extranjero. (...) El viejo tema **\*fēti-**, de donde deriva su denominación, significa 'fundamento'; (...) cuando la acción romana sale de su *ager* es necesario 'fundarla' religiosamente, asegurarse del *ius*, pero asimismo de lo que está debajo del *ius*, el *fas*". [7] Sus rituales apuntaban a asegurar la base moral indispensable para fortalecer las expediciones romanas más allá de sus fronteras. Los *feciales* intervenían en la conclusión de un tratado de paz o en la declaración de una guerra. En el primer caso, el *pater patratus*, preboste de la delegación, inmola un cerdo con el sílex conservado en el templo de Júpiter Feretrio y promete a Roma la cólera divina si falta a su palabra. En el segundo, el *pater patratus* demanda satisfacción al enemigo; de no obtenerla, vuelve a Roma y arroja desde la frontera una lanza ensangrentada al territorio adversario, declarando el *iustum piunque bellum*. Poco a poco, fueron reemplazándolos los senadores en las embajadas en el exterior.

La confraternidad de los *Salii* estaba constituida por sacerdotes danzarines, dedicados al culto de Marte y reclutados por cooptación solamente entre los patricios. Formaban dos grupos de doce miembros cada uno, el del Palatino y el del Quirinal, y ritmaban con sus danzas y cantos la estación guerrera, cuya apertura marcaban, en marzo, así como en octubre señalaban su fin. Hasta su equipamiento era arcaico: réplicas de un escudo (*ancile*) bilobulado originalmente caído del cielo, que el rey Numa dispuso entregar al herrero Mamurio Veturio para que fabricara once más. Estos doce *ancilia* sagrados eran llevados el 1° de marzo, cuando los *Salios*, conducidos por su *magister*, se libraban a una especie de danza ritual en tres tiempos o *tripudium*, mientras cantaban el *carmen Saliare*, tan remoto que era ya incomprendible en la época de Cicerón.

Los *Luperci* tienen un nombre que por cierto contiene el del lobo (*lupus*), aunque la formación del compuesto es más bien oscura. Estaban encargados de proteger la cuna de Roma, el Palatino, alrededor del cual se lanzaban en tumultuosa carrera, durante las *Lupercalia* del 15 de febrero, desde el *Lupercal*. "Este lugar quedó impregnado de la fecundidad de la leche de la loba y en él tenía lugar la carrera de los Lupercos para conferir fertilidad a las mujeres". [8]

La hermandad de los doce *fratres Arvales* se reunía en el bosque sagrado de *Dea Dia*, unos diez kilómetros al sur de Roma. Tenía, según su nombre lo indica, una competencia especial en cuanto a la protección mística de los campos (*arva*). A fines de la República esta colectividad estaba casi olvidada; Augusto la restauró, y a ello se debe la conservación de un *carmen Arvale*, remanente de tiempos muy primitivos. Aulo Gelio cuenta lo siguiente:

**N. Att. VII, 7, 8**

*8 Sed Sabinus Masurius in primo memorialium secutus quosdam historiae scriptores Accam Larentiam Romuli nutricem fuisse dicit. 'Ea' inquit 'mulier ex duodecim filiis maribus unum morte amisit. In illius locum Romulus Accae sese filium dedit seque et ceteros eius filios "fratres arvales" appellavit. Ex eo tempore collegium mansit fratrum arvalium numero duodecim, cuius sacerdotii insigne est spicea corona et albae infulae.'*

### Traducción

Pero Sabino Masurio, en el libro primero de sus *Memorialia*, dice siguiendo a otros historiadores que Acca Larencia fue la nodriza de Rómulo. {1} "Esta mujer —dice— perdió a uno de doce hijos varones. Rómulo se entregó como hijo de Acca en lugar de aquél, y se llamó a sí mismo, junto con los otros hijos de aquélla 'hermanos Arvales'. Desde aquella época se mantuvo un colegio de los Hermanos Arvales, con un número de doce miembros; la insignia de este sacerdocio es una corona de espigas e ínfulas blancas". {2}

### Notas a la traducción

- {1} Aulo Gelio dijo en primer lugar (VII, 7, 5-7) que Acca Larencia, la esposa del pastor que recogió a los mellizos, "daba su cuerpo al vulgo", amasando así una fortuna que legó al pueblo romano o, según otros, a Rómulo. Por ello se le adjudicó un sacrificio oficial a cargo del flamen de Quirino, y se agregó un día al calendario en recuerdo de su nombre. El hecho de que el encargado del rito sea el *flamen Quirinalis* refuerza la teoría de Dumézil en torno a Quirino como dios de la tercera función, aquí puesta en juego.
- {2} Hay en este cuento etiológico del origen de los Arvales cierto nivel de racionalización, y aun de desacralización, especialmente por lo dicho en la nota anterior.

**Notas**

- [1] Benveniste É., *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983; p. 350.
- [2] Dumézil G., *La religion romaine archaïque*, París, Payot, 1987; pp. 575-576.
- [3] Bayet J., *La religion romaine. Histoire politique et psychologique*, París, Payot, 1976; p. 101.
- [4] *Op.cit.*, p. 586.
- [5] *Ibid.*, p. 145.
- [6] Cf. también Dionisio de Halicarnaso, *Antigüedades romanas*, IV, 62. Lactancio, en *Div. Inst.* I,6, ubica la anécdota bajo Tarquino el Antiguo.
- [7] Dumézil G., *ibid.*, pp. 579-580.
- [8] Contreras Valverde J. et al., *Diccionario de la Religión Romana*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1992; p. 124.

### 3.1.3. Tratamiento sacralizado del espacio y del tiempo.

**A) Lo divino y el espacio. *Fasti V, 129-146; Tibulo, Eleg. I, 11-24.* B) El tiempo sagrado. *Fasti III, 523-540.* El calendario romano. El culto privado. Simbolismo funerario**

*Tratamiento sacralizado del espacio y del tiempo*

*A) Lo divino y el espacio*

La protección divina de los lugares admite una partición bipolar entre a) mundo doméstico y b) mundo salvaje.

a) Dos clases de entidades se reparten el patrocinio del mundo doméstico: *Lares* y *Penates*.

Los *Lares* constituyen una colectividad divina de rasgos un poco flojos, que se menciona regularmente en plural, y cuyo singular existe, pero apenas se aplica al *Lar familiaris*. Georg Wissowa había subrayado ya que la representación de los lares estaba siempre ligada a determinado lugar. [1] En efecto, tanto en el culto público como en el privado, existen *Lares* sobre todo espacio delimitado donde un grupo de hombres o la sociedad en general actúan de manera repetida. En las casas de la ciudad o del campo, el *Lar* protege a la familia, en el sentido lato del término, es decir, tanto a hombres libres como a servidores. La obra de Plauto muestra el valor esencialmente local del *Lar*: los personajes lo invocan cuando salen de viaje (*Miles gloriosus*, v. 1339), cuando se instalan en una nueva casa (*Trinummus*, vv. 39-41), o le hacen sacrificios cuando retorna un miembro de la familia que se creía perdido (*Rudens*, vv. 1206-1207). A fines del período republicano, la palabra misma que los designa se vuelve sinónimo de 'hogar'. En el campo, los *Lares* son honrados en las encrucijadas (*compita*) bajo el nombre de *Lares Compitales* (a principios de enero

tenía lugar la fiesta móvil de las *Compitalia*). Hay además una tercera categoría, los *Lares Praestites* ("Lares tutelares") de Roma misma, esto es, del suelo de la ciudad en tanto utilizado por sus habitantes. Ovidio los recuerda de este modo:

***Fasti V, 129-146***

*Praestitibus Maiiae Laribus videre Kalendae  
 aram constitui parvaque signa deum:  
 voverat illa quidem Curius, sed multa vetustas  
 destruit; et saxo longa senecta nocet.  
 Causa tamen positi fuerat cognominis illis  
 quod praestant oculis omnia tuta suis:  
 stant quoque pro nobis et praesunt moenibus Urbis,  
 et sunt praesentes auxiliumque ferunt.  
 At canis ante pedes saxo fabricatus eodem  
 stabat: quae standi cum Lare causa fuit?  
 Servat uterque domum, domino quoque fidus uterque:  
 compita grata deo, compita grata cani.  
 Exagitant et Lar et turba Diania fures:  
 pervigilantque Lares, pervigilantque canes.  
 Bina gemellorum quaerebam signa deorum  
 viribus annosae facta caduca morae:  
 mille Lares Geniumque ducis, qui tradidit illos,  
 Urbs habet, et vici numina terna colunt.*

**Traducción**

Las calendas de mayo vieron que se levantaba un altar a los Lares Tutelares y se esculpían pequeñas estatuas de estos dioses. {1} Por cierto, Curio {2} las había prometido por voto; pero el largo tiempo transcurrido las desgasta: una vejez prolongada daña también a la piedra. En todo caso, la causa del sobrenombre a ellos puesto había sido que

garantizan con su vigilancia la seguridad de todas las cosas. Además nos defienden y velan por las murallas de la ciudad, y están presentes, y ofrecen su auxilio. Y más, ante sus pies se erguía un perro hecho de la misma piedra: ¿cuál fue el motivo para esculpirlo junto con el Lar? Uno y otro cuidan la casa, uno y otro, también, son fieles a su dueño. Las encrucijadas son gratas al dios, las encrucijadas son gratas al can. Tanto el Lar como la jauría de Diana persiguen a los ladrones: son muy guardianes los Lares, son muy guardianes los canes. {3} Yo buscaba las dos estatuas de los dioses gemelos, derruidas por los poderes del tiempo añoso: <he aquí que> la Urbe tiene mil Lares, y el Genio del jefe que los confió, y los barrios adoran a tres divinidades. {4}

### **Notas a la traducción**

- {1} El 1° de mayo era el aniversario de la dedicación de un altar y dos estatuillas a los Lares de la ciudad.
- {2} 'Curio' es el gran Manio Curio Dentado, cónsul en el 290, 275 y 274 a.C., que venció primero a los samnitas y luego a Pirro en Benevento.
- {3} La paronomasia Lares-canés no deja de tener un regusto sacrílego que, de hecho, produce un efecto contrario al que Ovidio hubiese necesitado suscitar para conmover al príncipe. El destierro del 8 d.C., que en los tiempos modernos engendraría tantas hipótesis, habrá tenido que ver con su condición de "profesional de la frivolidad (...) atrapado por el intento de saneamiento moral de Augusto" (Bickel E., *Historia de la literatura romana*, Madrid, Gredos, 1982; p. 489). Hay que recordar que en el mismo año fue desterrada la nieta del soberano (cf. Tácito, *Ann.* IV, 71), y que su hija Julia, seis años atrás, había corrido igual suerte.

{4} Estos versos finales son dictados por la intención de adular a Augusto, que nunca se dejó conmover por ellos. En el año 7 a.C., el príncipe reorganizó el culto de los *Lares Compitales* ("Lares de las Encrucijadas"), del que se encargaron 265 colegios populares. A estos *Lares*, convertidos en *Augusti*, fue asociado el culto del *Genius* del emperador. El de los *Lares Praestites* o *Augustes* es un excelente ejemplo del pasaje de un culto privado al ámbito público. Aquí, en efecto, se ha operado bajo Augusto una sustitución. "De donde resulta que los *Lares Augustes*, venerados en los barrios de Roma al lado del Genio de Augusto, han reemplazado de facto a los viejos *Lares tutelares (praestites)*". (...). "En este ejemplo, la 'competencia' entre los ritos sagrados exhumados de los anales antiguos y las fiestas familiares del príncipe es absolutamente clara" (A. Fraschetti, "Prefacio" a la ed. de *Les Fastes* anotada por H. Le Bonniec, París, Les Belles Lettres, 1990; pp. XIV y XV). Surge así la evidencia de que, después de la reforma cesariana, el calendario romano se fue politizando progresivamente, de tal suerte que las antiguas fiestas en honor de los dioses devinieron fiestas en honor de los hombres (en particular, del príncipe y su familia).

***Tibulo, Eleg. I, 11-24***

*Nam veneror, seu stipes habet desertus in agris  
 Seu vetus in trivio florida sertata lapis,  
 Et quodcumque mihi pomum novus educat annus,  
 Libatum agricolae ponitur ante deo.  
 Flava Ceres, tibi sit nostro de rure corona  
 Spicea, quae templi pendeat ante fores,*

*Pomosisque ruber custos ponatur in hortis,  
 Terreat ut saeva falce Priapus aves.  
 Vos quoque, felicis quondam, nunc pauperis agri  
 Custodes, fertis munera vestra, Lares.  
 Tunc vitula innumeros lustrabat caesa iuencos,  
 Nunc agna exigui est hostia parva soli.  
 Agna cadet vobis, quam circum rustica pubes  
 Clamet 'io messes et bona vina date'.*

### Traducción

Pues, ya si un tronco, abandonado en los campos, tiene floridas guirnaldas, o si <las tiene> una antigua piedra {1} en una encrucijada, yo las venero, y cualquier fruto que el año nuevo haga crecer para mí es depositado antes como ofrenda al dios del agricultor. Rubia Ceres, que tú tengas una corona de espigas de nuestro campo, que cuelgue delante de las puertas de tu templo, y que un rojo Priapo sea colocado como custodio en los huertos frutales, para que espante a las aves con su implacable hoz. Vosotros también, Lares, lleváis vuestros presentes, custodios de un campo alguna vez fértil, ahora pobre. En aquella época, una ternera, al ser inmolada, purificaba a incontables novillos; ahora, una cordera es la víctima pequeña de un exiguo suelo. Sucumbirá para vosotros la cordera, en torno a la cual la rústica juventud reclame: "¡vamos! dad cosechas y buenos vinos". {2}

### Notas a la traducción

{1} Los temas de la elegía subjetiva de Tibulo son el amor y las *vitae rusticae laudes*; en conexión con las últimas está el motivo de la religiosidad: la asidua mención de los dioses agrarios santifica el retiro campesino. Las piedras sagradas remiten al dios *Terminus*, al

que caracteriza Ovidio (*Fast.* II, 640) como protector de las demarcaciones entre los campos: *separat indicio qui deus arva suo*. Luego lo define por las manifestaciones concretas que dan cuerpo a su simbolismo, que coinciden con las de Tibulo: *Termine, sive lapis, sive es defossus in agro/ stipes* ("Término, ya si eres un mojón, ya un tronco enterrado en el campo"; 641-642). El 23 de febrero tenía su fiesta, las *Terminalia*, una de esas celebraciones campestres que Augusto intentó promocionar.

{2} El texto tibuliano pasa de la invocación a los dioses al detalle del sacrificio que les es debido como parte del contrato que los vincula con los hombres por quienes son adorados. Hay primero sencillas ofrendas, primicias del campo (vv. 14-16); después, sacrificios sangrientos de ganados (vv. 21-23), cuyo valor funcional iba más allá de la mera purificación, en procura de dar impulso a la fertilidad de los campos. La cordera sacrificada es la mensajera del deseo de fecundidad, expresado en el v. 24 como ruego clamoroso (iö, gr. i)w/, era el grito de alegría en los triunfos y fiestas).

Los *Penates* son primariamente divinidades del hogar. El término que los designa suele aparecer, en el uso lingüístico, precedido de *dii*; es un derivado de *penus*, el nombre de la despensa, donde se guardaban las provisiones de la casa. En su acepción antigua (cf. el adverbio *penitus*) significaba, precisamente, "parte interior de la morada" (donde se guardaban los víveres). Por consiguiente, son dioses interiores del hogar, cuyas imágenes se resguardaban en el *tablinum*. Varrón (*De lingua Latina* V, 144) nos remite a *Lanuvium* como cuna de los *Penates* romanos:

*Oppidum quod primum conditum in Latio stirpis  
Romanae, Lavinium: nam ibi dii Penates nostri.*

La primera ciudad de estirpe romana que se fundó en el Lacio [fue] Lavinio: pues allí [están] nuestros dioses Penates.

Terminaron por designar, en tiempos tardíos, a todos los dioses de la casa, con lo cual su jurisdicción creció hasta coincidir con la de los *Lares* y la de Vesta, según lo cuenta Servio en su comentario a la *Eneida* (II, 514):  
*Penates sunt omnes dii qui domi coluntur.* [2]

b) Fauno y el mundo salvaje guardaban estrecha relación. Esta deidad parece haber ejercido su jurisdicción sobre las tierras no cultivadas y sobre el bosque, concebido como un espacio misterioso, caótico y aun aterrador. En sus *Fasti*, Ovidio lo califica de *agrestis*, en el sentido etimológico de "salvaje, feroz". Conserva algunos atributos de su condición original, dado que es lúbrico y lascivo. Cuando las tierras incultas se transforman en campos cultivados, ya no se invoca a Fauno, sino a Silvano, protector de las explotaciones agrícolas. Así en Virgilio, *Aen.*, VIII, 601: *arborum pecorisque deus*. Hacia el fin del invierno, el quince de febrero, día de las *Lupercalia*, lo agreste, representado por la hermandad salvaje de los lupercos, se manifestaba en la ciudad. El orden urbano se borraba ante lo silvestre. Los cofrades emprendían entonces aquel extraño recorrido por el Palatino, ataviados sólo con pieles de cabra y armados con correas hechas del cuero de un macho cabrío, con las cuales azotaban a las mujeres transeúntes, que no dejaban de someterse a sus golpes para obtener el don de la fertilidad. Eran, pues, como *Naturgeister* que tomaban a Fauno por guía. La ceremonia se cerraba con un banquete sacrificial que

congregaba a todos los miembros de la cofradía. "Con el Cristianismo, las Lupercales, perdido el carácter religioso, siguieron gozando de enorme popularidad, hasta que en el año 494 fueron prohibidas por el papa Gelasio y sustituidas por la fiesta de la purificación de la Virgen y la procesión de las candelas". [3]

#### B) *El tiempo sagrado*

El patrocinio divino de los tiempos se puede dividir como sigue: a) soberanía de los comienzos y b) divisiones periódicas del año.

a) Debe adscribirse a Jano un señorío propio sobre todo lo incoativo. Cicerón enseñaba en *De natura deorum* (II,67) que, en las fórmulas de invocación, el nombre de Vesta viene en último lugar, mientras que el de Jano es siempre el primero. Tal especificación de Jano como dios introductor se ve corroborada por un pasaje de Varrón (citado por Agustín en la *Civitas Dei*, VII,9: *penes Ianum sunt prima, penes Iovem, summa*) donde aquél precede a Júpiter —que es nombrado en segundo lugar— al abrir la lista de los *dii praecipui atque selecti*. De tal modo, la soberanía de Jano sobre los *prima* se opone a la de Júpiter sobre los *summa*: antítesis teológica que se reencuentra en las divisiones del mes, toda vez que Jano es invocado, junto con Juno, el primero de cada mes, mientras que los *idus*, como suma de la curva mensual, pertenecían a Júpiter. Trasponiendo a términos espaciales la potestad del dios bifronte, se observa que el latín *ianua*, cuyo parentesco con *Ianus* resulta manifiesto, es uno de los nombres que designan la puerta: del dios dependerán, en el espacio, todas las entradas (y salidas), así como, en el tiempo, le pertenecen los comienzos (y los fines). Se usaba antiguamente la voz *ianus, ~us* con el sentido de "pasaje, galería" (en Roma, designaba un pasaje abovedado donde se

encontraban banqueros y hombres de las finanzas); personificado y divinizado, el nombre de Jano se convirtió en símbolo del tránsito de todo, representado en la iconografía por una cabeza con dos caras opuestas, así como se hallaban en su templo dos puertas enfrentadas. [4]

Por lo demás, la concepción *bifrons* de Jano es sin duda antigua, resultante asimismo de su definición: todo pasaje supone dos lugares, dos estados, aquél que se abandona, por una parte, y por otra aquél al que se ingresa.

De manera general, Jano se encuentra en cada punto de partida de un tiempo nuevo, aún virgen de toda acción humana; también actúa sobre la mañana del día. Es para los romanos el dios de todos los *initia*, que ejerce su soberanía sobre todo acto que comienza, a tal punto que, con Juno, vela al principio de la vida humana. Los poetas augustales hicieron de él el primer rey del Lacio, durante la Edad de Oro, cuando hombres y dioses vivían felices en común.

b) Algunas divinidades romanas —*Anna Perenna*, *Angerona*, *Mater Matuta*, *Vortumnus* — marcaban, con sus fiestas periódicas, el ritmo cíclico del año.

*Anna Perenna* se correspondía con el Año Nuevo. El año activo, agrícola y guerrero, iba de marzo a diciembre; por lo tanto, la renovación del año era celebrada alegremente en el plenilunio de marzo (hacia el día quince), invocando a *Anna Perenna*, es decir, *anni perenni*. Cuenta Ovidio que se instalaba entonces una muchedumbre sobre las riberas del Tíber, y hombres y mujeres festejaban el comienzo de un tiempo joven y la expulsión del tiempo usado:

***Fasti III, 523-540***

*Idibus est Annae festum geniale Perennae  
 non procul a ripis, advena Thybri, tuis.  
 Plebs venit ac virides passim disiecta per herbas  
 potat, et accumbit cum pare quisque sua.  
 Sub Iove pars durat, pauci tentoria ponunt,  
 sunt quibus e ramis frondea facta casa est;  
 pars, ubi pro rigidis calamos statuere columnis,  
 desuper extentas imposuere togas.  
 Sole tamen vinoque calent annosque precantur  
 quot sumant cyathos, ad numerumque bibunt.  
 Invenies illic qui Nestoris ebibat annos,  
 quae sit per calices facta Sibylla suos.  
 Illic et cantant quicquid didicere theatris,  
 et iactant faciles ad sua verba manus,  
 et ducunt posito duras cratera choreas,  
 cultaque diffusis saltat amica comis.  
 Cum redeunt, titubant et sunt spectacula volgi,  
 et fortunatos obvia turba vocat.*

### **Traducción**

En los Idus tiene su alegre fiesta Anna Perenna, no lejos de tus riberas, Tíber forastero. {1} El pueblo acude y bebe desordenadamente, disperso a través de las hierbas verdecidas, y cada uno se acuesta con su pareja. Una parte <de ellos> se mantiene firme al aire libre, unos pocos arman carpas, hay quienes hicieron de ramas una cabaña frondosa; otros dispusieron las togas extendidas de arriba abajo, allí donde fijaron cañas en lugar de rígidas columnas.

Con el sol y el vino, sin embargo, se excitan, y piden tantos años <de vida> como copas vacíen, y beben en cantidad. Encontrarás allí al que se tome los años de un Néstor, a la que se haya convertido en una Sibila por medio de sus vasos. {2} Allí también cantan lo que aprendieron en los teatros, y sus manos ágiles desplazan a las palabras, {3}

y practican danzas desvergonzadas después de depositar en el suelo la crátera, y la amiga baila emperifollada, con los cabellos sueltos. Cuando regresan dan traspiés, y hay espectáculos del vulgo, y la multitud que les sale al paso los llama 'afortunados'. {4}

### Notas a la traducción

- {1} *Anna Perenna* es la personificación del año (*annus*), que corre sin interrupción (*perennis*); no obstante, en el v. 654 Ovidio presentará una falsa hipótesis etimológica: *Amne perenne latens, Anna Perenna vocor* ("Al esconderme en una corriente perenne [=incesante], me llamo *Anna Perenna*"; v. n. {4}). "No es más que un juego verbal, (...) elevado por Ovidio al rango de *aition* con el único fin de escribir uno de esos versos que le agradan, en donde los dos hemistiquios se corresponden impecablemente". (Porte D., *L'étiologie religieuse dans les Fastes d'Ovide*, París, Les Belles Lettres, 1985; p. 143). Por otra parte, se llama *advena* al Tiber porque viene de Etruria; la fiesta tenía lugar en su margen, a lo largo del primer tramo de la *Via Flaminia*.
- [2] Dos ejemplos míticos de longevidad apoyan la hipérbole: Néstor es el anciano consejero de la *Iliada*; la Sibila tenía setecientos años al reunirse con Eneas, restándole aún tres siglos de vida (cf. *Met.* XIV, 144 sq.).
- [3] Se refiere a la mímica; queda el título de un mimo perdido de Laberio: *Anna Perenna* (Le Bonniec).
- [4] Ovidio rescata con su descripción la vivacidad y colorido de la fiesta, la exaltación popular y la alegría ante la renovación estacional del tiempo. Pero luego —el poeta es incorregible— se enzarza en una identificación absurda entre la diosa epónima de la celebración y la hermana confidente de Dido (*Anna soror*); cf. vv. 543-656. Ésta llega al Lacio después de varias

aventuras, se encuentra con Eneas, despierta los celos de Lavinia y huye al fin para transformarse en ninfa fluvial. Toda esta fabulación es un buen ejemplo de etiología trivial ovidiana, disparada para satisfacer su gusto por la invención romántica, a partir de una similitud ocasional de dos nombres, no menos que para acatar el llamado de la vanidad, que lo impulsa a citarse a sí mismo, reproduciendo en el dístico de los vv. 549-550 el epitafio que él ya atribuyera a la reina Dido en la *Heroida VII*:

*Praebuit Aeneas et causam mortis et ense./Ipsa sua Dido concidit usa manu* ("Eneas aportó tanto la causa de la muerte como la espada. Haciendo uso de su propia mano, Dido misma se mató").

Las *Angeronalia* marcaban el solsticio de invierno. Los equinoccios no eran señalados por ninguna fiesta pública, pero el solsticio invernal estaba bajo la protección de la diosa Angerona. Todo este período se vivía como un momento crítico, que concluía el veintiuno de diciembre, con la *bruma* (femenino de un antiguo superlativo de *brevis*: "el día más corto del año"). Representada con un dedo sobre sus labios, esta diosa ayudaba al hombre, en silencio, a salir de una dificultad.

Las *Matralia* señalaban la presencia del solsticio de verano. El once de junio, cuando los días iban alcanzando su mayor duración, los romanos las festejaban en honor de *Mater Matuta*, nombre divinizado de la aurora, la que liberaba al mundo de las tinieblas.

*Vortumnus* tenía ingerencia en las metamorfosis de las estaciones, esto es, que los romanos antiguos lo veneraban

como prosopopeya de la fuerza cíclica que crea las estaciones. La forma del nombre es bien latina, derivada de *verto*, "dar vuelta, cambiar". Varrón especificaba su origen etrusco (*De lingua Latina*, V, 46): *deus Etruriae princeps*, pero este dato no ha sido confirmado por la moderna arqueología. El otoño (*autumnus*) le debe quizás la última sílaba de su nombre. [5]

### *El calendario romano*

Primordialmente se trataba de un calendario lunar de diez meses; en época republicana tenía ya doce meses: siete de veintinueve días, cuatro de treinta y uno, y febrero de veintiocho. De modo que el año contaba en total con trescientos cincuenta y cinco días, dado que el mes lunar había sido recortado en exceso. Tres eran los días cardinales de tal mes (*Kalendae, Nonae, Idus*), que permitían contar los otros por anticipación: las *Kalendae* correspondían al momento inmediatamente posterior al fin de la lunación, que debía ser "proclamado" (*calare*) por los sacerdotes; las *Nonae*, al primer cuarto lunar, que aparecía el cinco o el siete del mes (este último era el caso sólo en marzo, mayo, julio — el *Quintilis* republicano— y octubre, los meses que habían sido extendidos hasta treinta y un días); los *Idus*, ocho días después que las *Nonae*, en el centro del mes, estaban referidos al plenilunio.

Ahora bien, la vida vegetal sobre la tierra depende del año solar, que dura —aproximadamente— trescientos sesenta y cinco días y un cuarto. Como el año oficial era de hecho demasiado corto, se producía un desequilibrio entre él y la realidad. Por eso se dejaba a los pontífices la tarea de intercalar, cada dos años, un mes suplementario de veintidós o veintitrés días, llamado *Merkedonius*, que se situaba entre febrero y marzo; sin embargo, ellos frecuentemente

incumplían esa obligación. En el año 45 a.C., Julio César decidió reformar el calendario para ajustarlo al ciclo del sol, después de haberlo consultado con su asesor en esta materia, el astrónomo alejandrino Sosígenes: al producto de tal reforma se le dio *a posteriori* el nombre de 'calendario juliano', y es en rigor todavía el nuestro, aunque ligeramente modificado en 1582 por el Papa Gregorio XIII (de ahí que hoy se lo conozca como 'calendario gregoriano').

Desde mediados del siglo II a.C., el año comenzaba el primero de enero; anteriormente principiaba en marzo. De hecho, el año agrícola y guerrero iba de marzo a diciembre, quedando enero y febrero como una especie de resumen sagrado del ciclo anual. En Roma la semana tradicional era de ocho días, y se terminaba en las *nundinae* (o noveno día). Las "nundinas" eran antiguamente el día del mercado, cuando los campesinos venían a la ciudad. El uso de la semana de siete días no se desarrolló sino hasta el siglo cuarto de nuestra era, cuando los cristianos sustituyeron el "Día del Sol" [6] por el "Día del Señor" (*Dominicus*), que entonces se volvió día de reposo obligatorio.

Los romanos clasificaban los días con arreglo a dos criterios: a) en función de la propiedad divina; b) en función de la acción humana. a) De aquí la oposición entre los *dies festi* o *feriae*, días festivos atribuidos exclusivamente a los dioses y a su liturgia, y los *dies profesti* o profanos, días laborables acordados a los hombres para conducir sus asuntos. b) De donde la distinción entre los *dies fasti*, días que confieren a las actividades de los hombres una ayuda mística (*fas*), y los *dies nefasti*, que eran los que no otorgaban dicha asistencia. Por un cambio de perspectiva o de principio clasificatorio, entonces, los días profanos (*profesti*) eran marcados en los calendarios romanos con la letra *F* (*fasti*= "religiosamente lícitos" para ocuparse de cuestiones humanas), mientras que los dedicados a los

dioses llevaban una *N* (*nefasti*= bloqueados por determinada "prohibición religiosa" o *nefas*). En la época de Varrón, un *dies fastus* era aquél en que la actividad pública era posible, en particular un día en que el pretor urbano podía pronunciar las tres palabras necesarias para llevar a cabo su función jurídica: *do, dico, addico* ("doy, declaro, adjudico"); en cambio, un *dies nefastus* era aquél en que toda actividad pública era imposible. Entre los días *fastos*, algunos eran "comiciales" (*dies comitiales*), porque permitían la reunión en los comicios; una *C* constituía su marca en el calendario. Otros, menos frecuentes, eran "mixtos" (*dies fissi, intercessi*), puesto que eran laborables solamente durante la mitad de la jornada. Todos los días feriados eran nefastos, pero algunos de ellos eran "felices", como por ejemplo las cuarenta y cinco fiestas fijas, *feriae stativae* (había unas pocas celebraciones móviles o *conceptivae*) del calendario, mientras que otros eran *atri* o *religiosi*, vale decir, "funestos": v.gr., las fiestas de los muertos, las vísperas de las calendas, nonas e idus, los que habían sido proclamados por el Senado *dies atri* porque conmemoraban algún acontecimiento luctuoso, habitualmente un desastre militar. Un ejemplo es el 18 de julio, *dies Alliensis*, porque recordaba la batalla de Alia, en el año 390 a.C., cuando los galos llegaron a ocupar Roma. Bajo la República, el año romano contaba en total con ciento nueve días *nefasti* y con un número mayor, doscientos treinta y cinco, de días *fasti*, entre los cuales había ciento noventa y dos comiciales y once mixtos. [7]

### *El culto privado*

La religión privada tenía en Roma un lugar al menos tan importante como el culto público. El lugar de culto privilegiado es el hogar (*focus*) de la casa, donde no sólo eran

honrados el *Lar Familiaris* y los *Penates*, sino también el *Genius* del jefe familiar, su personalidad tal como se ha constituido en su nacimiento. "Genius debe designar la divinización de la personalidad tal como existe en cada individuo". [8] De otra manera, personalizaba la fuerza genética familiar, consistía en una sacralización de la capacidad de engendrar (su raíz: \*gen-, la misma de *gigno*, el arcaico *geno* y los sustantivos *gens* y *genus*). La fiesta del *Genius* se celebra el *dies natalis* del *paterfamilias*. Es él quien recita la plegaria familiar, quien ofrece antes de las comidas las primicias del alimento y la bebida. En las *kalendae*, *nonae* e *idus*, en el *dies natalis* del padre, se le depositan ofrendas al *Genius*: coronas de flores, incienso, perfumes, vino, miel, pasteles.

Tal noción se fue enriqueciendo semánticamente por una doble extensión: 1) la asimilación del Genio al Lar, que permitió su atribución a los lugares: *nullus locus sine Genio* (Servio, *Aen.* 5, 95), no menos que a las personas jurídicas, a colectividades, al Estado mismo, en tanto expresión de la personalidad de una corporación ; 2) el cruce de sentido con el griego *dai/mwn*, que le dio el valor de "espíritu protector", finalmente asimilado por el "ángel guardián" de los cristianos.

Un rito privado de pasaje es la adopción de la toga viril, que tenía lugar en las *Liberalia* del diecisiete de marzo y simbolizaba la transformación del *puer* en *iuvenis*: el muchacho en esa ocasión se despojaba de la toga pretexta que representaba una marca de la condición infantil. Otro rito privado es el matrimonio, cuya gravedad religiosa se traduce en prohibiciones; en las *calendas*, *nonas* e *idus*, así como en los *dies religiosi*, los matrimonios no eran admitidos. Las tres formas del matrimonio romano (por *confarreatio*, por *coemptio* o "compra", por *usus*) existían sincrónicamente. Dumézil ha trazado un paralelo entre ellas

y los tres tipos de unión existentes en la India antigua: el matrimonio brahmánico, el matrimonio por venta ficticia, el matrimonio en que los desposados se unen de hecho por su propia voluntad.

Sólo la *confarreatio* se definía por caracteres religiosos que implicaban la participación del Estado: intervenían allí los más altos sacerdotes, los esposos eran unidos *per fruges et molam salsam* (Serv., *Georg*, I, 31) y también por el agua y el fuego (Serv., *Aen.*, 4, 105), tal vez con algún sacrificio animal. Requerida para el *rex sacrorum* y los *flamines maiores*, (...) hoy se piensa generalmente que no era practicada sino en un número reducido de casos. *Coemptio* y *usus* dependían solamente del *ius civile*. [9]

El culto de los muertos era transmitido en Roma de padre a hijo. No fue casual que el héroe épico Eneas siguiera manifestando una *pietas* filial a toda prueba ante Anquises, una vez que éste hubo abandonado el mundo de los vivos. Muchos de los antiguos creían en la concepción homérica del alma como fantasma del viviente, como sombra inconsistente relegada bajo la tierra: el muerto, así, continuaba viviendo en una subsistencia subterránea, disminuida y mediocre, pero similar en algunos aspectos a la existencia terrestre. De manera general, cualquier muerte se sentía como una mancha, cuyo riesgo de contagio se extendía a toda la familia, devenida *funesta*. En tales circunstancias debían cumplirse varios ritos: inhumación del cuerpo o, en caso de incineración, de un dedo conservado, el *os resectum*; comida sobre la tumba el día del entierro; purificación por medio del fuego y del agua de todos aquellos que participaron en los funerales; al cabo, nueve días después del comienzo del duelo, el festín de los funerales. Cumplidos tales actos, la familia volvía a su estado normal de pureza, y podía pensar nuevamente en el futuro.

Los difuntos se llamaban genéricamente *Manes* ("los benévolo"), verosímilmente por eufemismo, ya que a menudo se presentaban como espectros amenazantes. Dos períodos del año estaban dedicados a los muertos: el primero en el mes de febrero, el segundo en mayo. Febrero, que marcaba el fin del antiguo año romano, conocía las *Parentalia* (del trece al veintiuno) una novena o período de nueve días que comenzaba con un sacrificio ofrecido, en nombre del Estado, por la *Vestalis maxima* y culminaba con las *Feralia* del último día, cuando se llevaban a las tumbas ofrendas rituales de guirnalda votivas, trigo mezclado con granos de sal, pan remojado en el vino y aun algunas violetas. Al carácter tranquilo de esta fiesta, en que las *umbrae* de los muertos se levantaban para alimentarse con los manjares que se les habían servido, se opone el aspecto maléfico propio de las *Lemuria* del nueve, once y trece de mayo. Bajo el nombre de *Lemures* —distintos de las *Larvae* que en cualquier época del año venían a atormentar a los vivos— las personas extintas retornaban entonces a sus antiguas moradas. Convenía apaciguar a estas sombras lo más rápidamente posible: según Ovidio (*Fasti*, V, 429-444), el *paterfamilias* se levantaba descalzo en medio de la noche y hacía un chasquido con sus dedos para alejar a los aparecidos; más tarde giraba sobre sí mismo, arrojaba detrás de sí habas negras y conjuraba nueve veces a los *Manes* de sus antepasados, pronunciando una fórmula ("Tiro estas habas y por ellas me rescato a mí y a los míos") con el propósito de que ellos abandonaran la propiedad. Acto seguido hacía sonar un adorno bronceo, se lavaba las manos y repetía: *manes exite paterni*. Ovidio fabula que esta fiesta fue instituida por Rómulo para aplacar al espectro de Remo, de allí que su nombre original fuese *Remuria* (lo cual es completamente apócrifo). [10]

### *Simbolismo funerario*

El culto funerario romano incluía el sacrificio a los difuntos de animales de pelaje negro, así como ofrendas de vino (acaso en sustitución de la sangre: es posible que los combates de gladiadores, procedentes de Etruria, sirvieran inicialmente para saciar con sangre la sed de los muertos). Si esto fue así, se debió sin duda a la creencia de que continuaban en el otro mundo las necesidades propias de éste. Por este mismo camino encuentra explicación el *silicernium*, la comida organizada en los funerales, en la que se creía que la persona fallecida tomaba parte. A pesar de que las clases ilustradas se volvieron progresivamente escépticas desde las Guerras Púnicas, en las grandes tumbas del período imperial solía haber *triclinia* o comedores al lado de la sepultura.

En todo caso, las ofrendas sobre los sepulcros y cenotafios hablan de un esperanzado simbolismo: allí se depositaban ramas de olivo, de hiedra, de laurel, cuyo perdurable verdor parecía garantizar —metonímicamente— la continuidad de la vida. Emblemático era el verde, pero también el rojo, igualmente vital, presente en las flores que circundaban las sepulturas; Servio, el comentarista virgiliano, afirma que se sembraban para imitar cromáticamente la sangre en la que se funda la existencia (Sobre la *Eneida*, V, 79).

Franz Cumont ha estudiado el valor simbólico de la imaginaria de los sarcófagos romanos: en tiempos imperiales retornan sin cesar íconos estereotipados que denotan una gran influencia helénica. [11] Por ejemplo, la presencia de los Dióscuros en muchos bajorrelieves se explica porque en los mitos alternan entre ambos mundos. Caballeros aéreos, Cástor y Pólux serán también psicopompos, conductores de almas en el más allá. La filosofía pitagórica había difundido especulaciones sobre una inmortalidad astral, de ahí la frecuente figuración en los monumentos fúnebres del sol,

de la luna y de los vientos, que acompañaban la ascensión del espíritu en la atmósfera. Griega era también la concepción del héroe; los que eran admitidos en Roma, como Heracles en el Foro Boario, eran rápidamente divinizados y recibían un culto. Poco a poco se desarrolló la creencia en una heroización por la cultura (platónicamente, el cultivo de las artes y las ciencias divinizaba el alma), de modo que se tornaron habituales las representaciones de las Musas sobre las tumbas romanas: los que habían llevado sus insignias sagradas se reunían con ellas post mortem. Ellas encarnaban también la armonía cósmica en la música de las esferas. Conmueve a veces ver su figura tallada en sarcófagos junto a niños lectores, cuya temprana vocación así los volvía preferidos de las diosas. En fin, las palmas y las coronas de laurel, premios de los aurigas y atletas, se transmutan, grabadas en los catafalcos, en símbolos escatológicos —en especial entre los cristianos primitivos— que aluden a la suprema victoria del alma sobre la disolución eterna.

**Notas**

- [1] En: Roscher W., *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, II, 2, col. 1890, 49-52. Citado por Dumézil G., *La religion romaine archaïque*, París, Payot, 1987 (abreviado RRA en lo sucesivo); p. 349. El nombre de estas divinidades está atestiguado en el primitivo *Carmen arvale* bajo la forma 'Lases' (sin rotacismo); carece de etimología segura, y los griegos, que no tenían término equivalente, a veces traducen h(/rwe]j, a veces dai/mone]j (RRA, p.347).
- [2] "Wissowa ha destacado bien que, a diferencia de los *Lares*, su nombre no es más que un adjetivo que requiere delante el sustantivo 'dioses': su personalidad se confunde con su localización: son 'aquellos del *penus*' (...). Los romanos se contentaron largamente con esta apreciación; más tarde comprendieron como 'Penates' a todos los dioses, masculinos o femeninos, honrados en la casa por cualquier razón" (RRA, pp. 359-360).
- [3] Contreras Valverde J., Ramos Acebes Gr., Rico Rico I., *Diccionario de la religión romana*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1992; p. 125.
- [4] Cf. Ernout A. y Meillet A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, París, Klincksieck, 1979; p. 305. Dumézil corrobora: "Su nombre, tema en -o- o, arcaicamente, tema en -u- (de donde los derivados *ianua*, *Januarius*, este último, en verdad, acaso analógico de *Februarius*) lo designa propiamente como 'pasaje'. (...) En efecto, hay dos maneras de concebir los comienzos: o bien son un 'nacimiento', y entonces pertenecen a Juno, o son un 'pasaje' de un estado a otro, y dependen de Jano. Pero, en tanto que la primera concepción es aplicable sólo a algunos comienzos, la segunda fácilmente puede ser válida para

todos, aun los más abstractos: de ahí la generalidad de Jano en esta función. Jano preside los comienzos, así comprendidos, no sólo en la acción religiosa, sino además en el espacio, en el tiempo, en la existencia". (RRA, p. 334).

- [5] "Vortumnus no era (...) una personificación abstracta del transcurso del tiempo: sus estaciones propias eran las coloridas y jugosas, el verano, el otoño" (RRA, p. 346).
- [6] Se ha conservado en el inglés *sunday* y en el alemán *Sonntag*.
- [7] Cf. Bayet J., *La religion romaine. Histoire politique et psychologique*, París, Payot, 1976; pp. 89-90. El autor trabaja sobre el calendario prejuliano, grabado en piedra, de *Antium*, que nos conserva el orden de los meses y la distribución de las fiestas (cf. el estudio de G. Mancini, en *Notizie d. Scavi*, 1921, pp. 73-141).
- [8] Schilling R., "Genius et Ange", en *Rites, cultes, dieux de Rome*, París, Klincksieck, 1979; p. 417. El autor subraya además tres estratos en esta noción: 1. La base latina. 2. La influencia griega del *daimon* que llega a inducir un desdoblamiento (Serv., *Aen.*, 6, 743: *cum nascimur, duos Genios sortimur; unus est qui hortatur ad bona, alter qui depravat ad mala*). 3. La astrología incorporada a las creencias populares. Cf. pp. 422-423.
- [9] RRA, p. 604.
- [10] Cf. Contreras Valverde J., Ramos Acebes Gr., Rico Rico I., *Diccionario de la religión romana, op. cit.*; pp. 117-118.
- [11] Cf. Bloch R., "La religión romana", en *Historia de las religiones III*, México, Siglo XXI, 1986; pp. 261-268. Los libros de Cumont relevantes para esta materia son *Recherches sur le Symbolisme funéraire des Romains*

(1942) y *Lux perpetua* (1949), este último de publicación póstuma. Maestro de toda una generación, se lo recuerda por su sensibilidad vivificante de la historia de las religiones (Cf. el homenaje de su discípulo Jean Bayet, "Symbolique, sensibilité, techniques dans l'histoire des religions", en: *Croyances et rites dans la Rome antique*, París, Payot, 1971; pp. 206-223). Cumont fue un precursor —de 1900 data su libro sobre Mitra— en el estudio de los monumentos figurados junto con los textos, para educir de allí una interpretación de conjunto. Sus estudios de la iconografía escatológica imperial lo llevaron a recomponer una suerte de koinh/ filosófico-mística, de raíces pitagóricas, de la que resta una impregnación cuyos efluvios son todavía perceptibles.

3.1.4. **El culto público: *De rerum natura V, 1194-1210*. a) Los sacrificios. b) Los ritos arcaicos: *devotio (Ab Vrbe condita VIII, 9, 2-8 y X, 28, 10-18)* y *evocatio (Saturnalia III, 9)* c) Los ritos nuevos**

*El culto público*

Acaso resulte productivo un comienzo por la negativa, donde habrá que leer las implicaciones subyacentes en este resumen de Lucrecio. El hecho de que el poeta –en nombre de la filosofía– busque refutar las razones del culto debe verse como una prueba de su centralidad: el sacrificio es la columna vertebral que en Roma sostiene la religión cívica.

***De rerum natura V, 1194-1210***

*O genus infelix humanum, talia divis  
cum tribuit facta atque iras adiunxit acerbis!  
Quantos tum gemitus ipsi sibi, quantaque nobis  
volnera, quas lacrimas peperere minoribus nostris!*

*Nec pietas ullast velatum saepe videri  
vertier ad lapidem atque omnis accedere ad aras  
nec procumbere humi prostratum et pandere palmas  
ante deum delubra nec aras sanguine multo  
spargere quadrupedum nec votis nectere vota,  
sed mage pacata posse omnia mente tueri.*

*Nam cum suspicimus magni caelestia mundi  
templa super stellisque micantibus aethera fixum,  
et venit in mentem solis lunaeque viarum,  
tunc aliis oppressa malis in pectora cura  
illa quoque expergefatum caput erigere infit,  
ne quae forte deum nobis inmensa potestas  
sit, vario motu quae candida sidera verset.*

## Traducción

¡Oh, raza desafortunada de los hombres, puesto que atribuyó a los dioses hechos tales, y añadió crueles iras! {1}  
 ¡Cuántos gemidos engendraron entonces para sí, cuántos males para nosotros, cuántas lágrimas para nuestros descendientes!

No es ninguna piedad mostrarse cubierto por un velo, {2}  
 ni volverse hacia una piedra, ni acercarse a todos los altares, ni inclinarse hacia delante, postrado en el suelo, ni extender las palmas ante los santuarios de los dioses, ni rociar sus aras con abundante sangre de animales, ni unir votos con votos, sino más bien poder contemplarlo todo con ánimo imperturbable. {3}

Pues cuando, levantando la vista, escudriñamos los espacios celestes del gran universo, y el éter traspasado de refulgentes estrellas, y <cuando> viene a la mente <el pensar> sobre los cursos del sol y de la luna, entonces comienza a despertarse y a levantar la cabeza, también ella, una preocupación, ahogada en nuestros corazones por otros males: si por azar no está ante nosotros cierto inmenso poder de los dioses, que hace girar con variado movimiento los astros refulcientes.

## Notas a la traducción

{1} Lucrecio viene de refutar el orden cósmico —el argumento cosmológico, digamos— como prueba no de la existencia, sino de la influencia de los dioses en el mundo visible; los antiguos atribuyeron tal orden a la divinidad por ignorancia. “Es sólo lo que surge de falsas inferencias acerca de la interferencia de los dioses en el mundo (1183-93). Esto tiene dos efectos: 1. La creencia en que los dioses dirigen los movimientos de los cuerpos celestes, negada por nuestro conocimiento de los procesos de la naturaleza. 2. La creencia en que

fenómenos ocasionales (el rayo, la tempestad, etc.) son demostraciones de la cólera divina contra los hombres por su impiedad (*iras...acerbas*, 1195), a pesar de que sabemos que el ser divino es incapaz de cólera o aflicción (II, 651: *nec bene promeritis capitur nec tangitur ira*). Los hombres que profesan estas creencias erróneas sobre la naturaleza de los dioses llevan a cabo toda clase de ritos y ceremonias (...) para captarse su buena voluntad (1198-1202)"; Bailey C., *Titi Lucreti Cari, DE RERUM NATURA libri sex*, vol. III, *Commentary*, Books IV-VI, Oxford, At the Clarendon Press, 1947; p. 1513.

- {2} La práctica romana consistía en orar con la cabeza velada (*velato capite*, o también, *operto capite*); los griegos, en cambio, rezaban *aperto capite*. Cf. Virg., *Aen.* III, 405 (el origen legendario de la costumbre estaría en las instrucciones de Heleno a Eneas). El v. 1199 se refiere posiblemente a los *termini* ("mojones"), entre otras piedras sagradas del camino; en el v. 1202, el sentido es seguramente "unir ruego con ruego" (Bailey).
- {3} El v. 1203 sintetiza la profesión de fe de los epicúreos. Desde este punto de vista, el culto verdadero es el que se despliega, quitando la negación, en VI, 75-78:

*Nec delubra deum placido cum pectore adibis,  
nec de corpore quae sancto simulacra feruntur  
in mentes hominum divinae nuntia formae,  
suscipere haec animi tranquilla pace valebis.*

Y no te acercarás a los templos de los dioses con un corazón sosegado, y no podrás recoger en la calma imperturbable de tu espíritu estas imágenes de su cuerpo divino, mensajeras de su sagrada belleza, que son llevadas a la mente de los hombres.

Tales imágenes (*simulacra*) son parte de la canónica o teoría del conocimiento epicúrea, que Lucrecio explica en el libro IV (cf. 54 *sq.*). Las sensaciones o percepciones sensibles son el criterio de verdad; los sentidos recogen las imágenes, formadas por átomos muy leves, que se desprenden de las cosas y alcanzan, como impresiones, al conocedor. "No es el acto cultual lo que ven mal los epicúreos, sino su motivo. La piedad tradicional se basa en una falsa creencia sobre la conducta de los dioses, y trata de influir sobre su voluntad; la verdadera práctica de la adoración es recibir en la propia mente las imágenes de los dioses y así participar de su serenidad" (Bailey, *op. cit.*, p. 1514). Por consiguiente, al asimilar aquí la *pietas* con la ataraxia epicúrea, Lucrecio toma partido por la clave de comprensión propia de la filosofía y se aparta de la religión cívica nacional.

a) *Los sacrificios*

Es bien sabido que el sacrificio era el acto religioso central. Compuesto de base nominal (*sacer* < \**sakro-*) y base verbal (*facio* < \**dhē-*), [1] *sacrificium* admite una lectura invertida: designa así un "hacer sagrado", un conjunto de operaciones rituales por las cuales un ser era sustraído al ámbito profano. Pero todo sacrificio deviene ejecución, porque la víctima se transforma en enviado que debe transmitir al más allá un deseo o una necesidad humana. Es un medio privilegiado para obtener el favor divino. El término acaba por designar el conjunto de operaciones rituales por las cuales un animal (aun un vegetal) son sustraídos al uso profano y se vuelven intocables. A diferencia del que practicaban los *haruspices* de Etruria, el sacrificio romano originalmente no tenía una función adivinatoria, sino que trataba tan sólo de obtener el favor del dios al que era ofrecido. Se suponía que tal o cual deidad, su destinataria, con él sería engrandecida: por eso el sacrificio debía contener el principio de la vida, que —se creía— reforzaba el *élan* vital del dios. Nuestro verbo 'matar' es un ejemplo de devaluación de voces intensivas del ámbito religioso latino, porque viene de *mactare* (igual raíz que *magis*), que significó "incrementar" antes de referirse denotativamente al acto de dar la muerte. Se distinguían, de todos modos, tres clases de víctimas u *hostiae*: *honorariae*, *piaculares*, *consultatoriae*. Las primeras estaban reservadas para la propiciación de los dioses; las siguientes, para expiar alguna culpa o un sacriligio; las terceras, para adivinar el futuro. Cualquiera de estas variantes implicaba posteriormente un examen de las entrañas del animal, para comprobar la satisfacción de los dioses.

Robert Turcan ha dado una vívida descripción del patrón o "esquema constante" que seguía la práctica sacrificial en el mundo romano:

Previamente sometidas a la inspección de los expertos (*probatio*), las víctimas son ornamentadas, luego desfilan en procesión, acompañadas, incluso empujadas, por los victimarios, que deben hacer de todo para evitar que ellas demuestren la menor repugnancia; pues se considera que el animal debe consentir el sacrificio. El templo y el altar erigido al aire libre (...) están decorados con guirnaldas. A un lado del altar provisto de frutos se prepara una mesa (*anclabris*) donde se disponen los instrumentos del sacrificio y la vajilla litúrgica: por ejemplo, el cántaro del vino, el platillo para las libaciones y la *secespita* o cuchillo largo que sirve para seccionar a la víctima. El sacerdote o el magistrado, más tarde el emperador, que preside el sacrificio, quema sobre el altar granos de incienso que el *camillus* le presenta en un cofre (*acerra*). Se extrae entonces de una jarra el vino necesario para las libaciones previas con un cucharón de mango vertical (*simpulum*), y otro *camillus* lo vierte con su cántaro en la pátera del sacrificante. Éste derrama el vino sobre el altar (...). Después echa sobre la víctima la *mola salsa* (granos de trigo tostados y mezclados con sal), como así también una libación de vino: es lo que se llama en sentido propio la *immolatio*. Todo transcurre en medio de un silencio religioso comandado por el heraldo (*'favete linguis'*) y, si una palabra o un ruido comprometieran la ceremonia, serían cubiertos por el sonido de las flautas que toca un *tibicen*, siempre situado detrás del altar. (...) Una vez abatida la víctima, (...) la operación continúa: es decir, que se cortan los *exta* que se ponen sobre el altar, agregando trocitos de cola, del pescuezo, del anca, echando sobre todo la *mola salsa* y el vino. Es la parte de los dioses, que es quemada sobre el fuego o cocida en una marmita (*olla*). [2]

Ejecutado el acto de dar muerte al animal, los *exta* (el hígado, la vesícula, el corazón, los pulmones, la membrana del peritoneo) eran objeto de un examen riguroso y, de observarse alguna anomalía, se creía conveniente repetir el sacrificio con víctimas sustitutas (*hostiae succidanae*). Si por el contrario el aspecto de los *exta* resultaba satisfactorio, había *litatio* o aceptación del sacrificio por parte de la divinidad. Las carnes o *viscera* no eran quemadas, como los *exta*, en el altar del dios, sino que las consumían los sacerdotes oficiantes, los magistrados, el colegio sacerdotal involucrado y quizás también el resto de los presentes. Las partes más vitales (*exta*) eran, puede estimarse, la ofrenda más apta para renovar o para engrandecer la vitalidad divina.

Jean-Pierre Vernant y Marcel Detienne han analizado especulativamente la cocina sacrificial helénica, poniendo de manifiesto las considerables diferencias que en este punto separan a Grecia y Roma. Los mitos del engaño de Prometeo evocan el primer sacrificio, su modelo ejemplar: los dioses y los hombres ya no comen juntos, desde que los inmortales recibieron sólo el humo de los huesos quemados en el altar, mientras que los hombres devoraban las carnes. Como signo de su inmortalidad, los Olímpicos prescindieron del alimento *perecedero* que nutre a los humanos, separados a su vez del nivel bestial gracias al fuego técnico usurpado por el hijo de Japeto. "Ese fuego segundo, derivado, artificial con relación al fuego celeste, al cocinar los alimentos distingue a los hombres de las bestias y los instala en la vida civilizada. (...) En el rito mismo que apunta a reunir los dioses con los hombres, el sacrificio consagra la distancia infranqueable que de allí en más los separa".[3] El sacrificio griego, en consecuencia, marcaba simbólicamente el estatuto ontológico de cada participante.

Por otra parte, en Roma existía una correlación entre las víctimas y las divinidades a las que eran ofrecidas: animales machos para los dioses, hembras para las diosas; bestias blancas para Júpiter y Juno, de color oscuro para los Manes, las Parcas, Plutón y *Summanus*; a Vulcano, una víctima roja; para Júpiter, machos castrados; para Marte, con sus atributos intactos. Según los casos, había que sacrificar animales adultos o jóvenes, otros no debían haber experimentado el yugo (*injuges*). En el triple sacrificio de las *suovetaurilia* (un cerdo, un carnero y un toro), destinado a la lustración de los campos y del pueblo, se reverenciaba solamente a Marte. Los instrumentos sacrificiales también diferían, según la especie a ofrendar: los toros y bueyes eran inmolados con un hacha (*securis*), las terneras con una maza (*malleus*), las ovejas y porcinos se degollaban con el cuchillo cultual (*culter*).

#### b) *Los ritos arcaicos*

El *votum* era una de las prácticas cultuales más corrientes e inveteradas. Consistía en una promesa solemne y condicional, por la cual el *vovens* o devoto se comprometía a hacerle una ofrenda o sacrificio a la divinidad, a fundar ya un altar, ya un templo en su honor, o a celebrarle una fiesta, toda vez que ésta le otorgase un determinado don. El que lo había prometido se convertía en *voti reus*, "deudor de un voto"; de cumplirse su pedido, estaba *voti damnatus*, es decir, "obligado por convenio" a cumplir su voto (*votum solvere* o *reddere*). Un general sobre el campo de batalla, para ejemplificar, se obligaba a consagrar un templo a cierta divinidad, y no se liberaba de su voto hasta el momento de la *dedicatio*, remisión o entrega oficial del templo a ese dios.

En latín, el verbo correspondiente es *voveo*, con los derivados *votum*, *votivus*, y *de-voveo*, *de-votio*. En esta ocasión el sentido es 'dedicar, consagrar a un dios'. (...) Todas estas formas se remiten a un prototipo \* **wegh<sup>w</sup>**-. [4]

### ***Devotio***

Esta voz presenta aquella misma raíz, en composición nominal con el prefijo **de-**, que indica movimiento de arriba abajo, y con un sufijo **-tio** que se utiliza como nominalizador de una acción. La *devotio* designa, en consecuencia, la acción de ofrecerse voluntariamente en sacrificio, una drástica decisión que sólo podían tomar los magistrados con *imperium* —dictadores, cónsules, pretores— en el contexto de un inminente desastre militar, con el propósito manifiesto de revertir una segura derrota. Entre los rituales antiguos, éste se destaca como vago recordatorio de una época pretérita en que aún se practicaban sacrificios humanos. [5]

Tito Livio consigna sólo dos ejemplos en la historia romana. El primero está registrado en VIII, 8-9, hacia el año 340, cuando la Guerra Latina, en medio del combate del Véser: el cónsul Publio Decio Mus decide, al ceder el ala del ejército que comandaba, entregarse en sacrificio, junto con el ejército enemigo, a *Tellus* y a los dioses *Manes*. El acto se ejecuta en un contexto fuertemente ritualizado.

En el segundo ejemplo (X, 28), que ocurre durante la guerra contra los samnitas y los galos, en el año 295, en el marco de la batalla de Sentino, el *devotus* que se inmola en pos de la salvación común es otro miembro de la *gens Decia*, hijo y homónimo del anterior.

Cicerón (*Fin.* II, 61) cita el caso, más problemático, de un hijo del segundo Decio, que habría perecido de igual forma en la batalla de *Asculum*, contra Pirro, pero Livio no lo menciona en absoluto, y los fastos consulares indican

que el tercer Decio aún vivía una década después de aquella contienda (279 a.C.). Por lo demás, Pirro triunfó en esa ocasión, aun cuando se tratara, precisamente, de una victoria pírrica; la *devotio*, de haber existido, habría producido un resultado sólo parcial. Queda claro, en fin, que la familia de los *Decii* era la privilegiada poseedora de las claves de este rito mágicamente eficaz.

Véase el primero de los textos de Livio (***Ab Vrbe condita VIII, 9,2-8***):

*Instructis, sicut ante dictum est, ordinibus processere in aciem; Manlius dextro, Decius laeuo cornu praeerat. Primo utrimque aequis uiribus, eodem ardore animorum gerebatur res; deinde ab laeuo cornu hastati Romani, non ferentes impressionem Latinorum, se ad principes recepere. In hac trepidatione Decius consul M. Ualerium magna uoce inclamat. 'deorum' inquit, 'ope, M. Ualeri, opus est; agedum, pontifex publicus populi Romani, praei uerba quibus me pro legionibus deuoueam.' Pontifex eum togam praetextam sumere iussit et uelato capite, manu subter togam ad mentum exserta, super telum subiectum pedibus stantem sic dicere: 'Iane, Iuppiter, Mars pater, Quirine, Bellona, Lares, Diui Nouensiles, Di Indigetes, Diui, quorum est potestas nostrorum hostiumque, Dique Manes, uos precor ueneror, ueniam peto feroque, uti populo Romano Quiritium uim uictoriam prosperetis hostesque populi Romani Quiritium terrore formidine morteque adficiatis. Sicut uerbis nuncupauit, ita pro re publica <populi Romani> Quiritium, exercitu, legionibus, auxiliis populi Romani Quiritium, legiones auxiliaque hostium mecum Deis Manibus Tellurique deuoueo.'*

Alineadas las centurias, como antes se dijo, avanzaron en formación de batalla. Manlio comandaba el ala derecha; Decio, el ala izquierda.

Al principio, la lucha se desarrollaba con iguales fuerzas de uno y otro lado, con el mismo ardor de los ánimos. Luego, los lanceros romanos del ala izquierda, no soportando la presión de los latinos, se replegaron hacia los soldados de la primera línea. En medio de esta agitación, el cónsul Decio llama a Marco Valerio en alta voz: "Marco Valerio", dijo, "hay necesidad de la ayuda de los dioses. Vamos ya, pontífice público del pueblo romano, díctame las palabras con las que me ofreceré en sacrificio a favor de las legiones". El pontífice le ordenó que él tomara la toga pretexta, y que, con la cabeza velada, con una mano que había sacado de debajo de la toga junto al mentón, parándose sobre una lanza que había sido depositada a sus pies, dijera así: "Jano, Júpiter, Padre Marte, Quirino, Belona, Lares, dioses nuevos [?], dioses patrios [?], dioses cuyo poder se ejerce sobre nosotros y sobre los enemigos, y dioses Manes, os ruego, respetuosamente suplico, pido y obtengo vuestra aceptación para que propiciamente otorguéis fuerza y victoria al pueblo romano de quirites, y castiguéis a los enemigos del pueblo romano de quirites con espanto, estremecimiento y muerte. Así como he pronunciado las palabras, de igual modo, en defensa de la República del pueblo romano de quirites, en defensa del ejército y de las legiones y de las tropas auxiliares del pueblo romano de quirites, ofrezco en sacrificio conmigo a las legiones y tropas auxiliares de los enemigos, para los dioses Manes y la Tierra.

Se procura obtener, mediante el sacrificio voluntario del comandante, la victoria militar que éste no puede asegurar. Obsérvese la firmeza de la mentalidad romana en los momentos de crisis, tan distinta de la de aquellos pueblos cuyos ejércitos se desmoralizan al ver caer a sus jefes. Tras esa compleja puesta en escena, Decio cabalga solo y desarmado

hacia las tropas latinas, entre las que cae acribillado; pero acto seguido las legiones romanas dan vuelta la suerte del combate: en cierta forma, se había pagado por adelantado el precio de la victoria.

Ahora bien, lo que el cónsul romano recitaba es una fórmula que le dictó el pontífice. Georges Dumézil nos ha dejado un ajustado análisis de la misma: "Este texto es particularmente importante para el estudio de la religión romana, pues contiene una prueba formular de la existencia de una tríada de dioses de los flamines mayores, Júpiter, Marte y Quirino. (...) La presencia de todos los otros se justifica sin dificultad: Jano abre, según la regla conocida, una invocación dirigida a muchos dioses; Bellona está en su lugar en el momento determinante de la guerra (*bellum*); los Lares son los patronos divinos de toda fracción de terreno sobre la que se emprende una acción humana: aquí se trata, más que de los Lares de Roma, de los Lares del campo de batalla; los Manes son, junto con la Tierra, los destinatarios de la ofrenda, y una de las menciones colectivas resume (Novensiles, Indigetes) el conjunto de divinidades romanas, mientras que la otra comprende a todos los dioses que velan por ambos ejércitos". [6]

Por lo demás, toda la plegaria, con sus precisiones, sus repeticiones, la simetría antitética de lo concerniente a los romanos y lo concerniente al enemigo, son de un tipo bien ilustrado en el ritual umbro de *Iguvium*. Llama particularmente la atención una expresión característica: *veniam peto feroque*. En ese procedimiento extraordinario, violento y presuroso que es la *devotio*, en el cual el deprecante no quiere ni puede dudar de que los dioses lo escuchan, cuando no habrá otro signo de aceptación que su propia muerte, no dice solamente: "pido vuestro favor", sino más bien "lo pido y me lo llevo". *Fero* no tiene aquí otro sentido que el que generalmente posee, en cualquier

época de la latinidad, y sólo una circunstancia extrema, excepcionalmente compulsiva, como la *devotio*, podía hacer admitir que una pretensión tal acompañara a la plegaria.

La clasificación divina *Novensiles-Indigetes* no ha sido totalmente aclarada, pero los eruditos contemporáneos de Tito Livio no dejaban de hacer un juego de palabras con *indigetes=indigenae*, y reconocían en el otro término la —improbable— unión de *novus* con *insidere*. Si Tito Livio o los analistas, sus predecesores, hubieran inventado o retocado la fórmula de la *devotio*, habrían preferido comenzar por los "dioses indígenas", para colocar en segundo lugar a los "dioses naturalizados". Dumézil sostiene que "el orden de la fórmula de la *devotio* se justifica, por el contrario, cualquiera sea el sentido de *Novensiles*, si los *Indigetes* eran los dioses subordinados, como lo sugiere el parentesco de su nombre con los *indigamenta*, nombre que designaba las listas de dioses menores sin sacerdote especial". [7] Tales entidades divinas eran como la familia de un gran dios; Tito Livio no tenía conciencia de ello, pero presenta a los dioses en el orden en que la doctrina antigua los enumeraba porque está copiando una lista, incluso en ese detalle.

Todo el ceremonial, por otra parte, demuestra la importancia del *contactus* como mecanismo de transmisión de poder. Recapitulando: Decio se pone la toga pretexta, ya cubre con un velo su cabeza, luego toca su mentón y se para sobre una lanza que representa a Marte o acaso sirve de puente entre la persona del cónsul y los dioses inferiores, a los que se ofrece junto con el ejército hostil; al cabo, entra en contacto con las armas del enemigo, que lo aniquilan. Finalmente, debe observarse que otra forma de contacto, la comunicación con lo trascendente, es la fuente del poder sobrenatural que, conferido a Decio por su sacrificio, sucesivamente aterroriza, dispersa y destruye

a los latinos. La muerte del cónsul asegura la supervivencia de los suyos porque el recurso de la *devotio* lo ha llevado más allá de sus propias fuerzas, como beneficiario de un medio privilegiado que estaría revelando la presencia de cierto componente sobrehumano en la autoridad consular. Un reciente trabajo de Andrew Feldherr aporta la idea de que el ritual entero puede leerse como una forma de proyectar el *imperium* del magistrado de la manera más eficaz. "El doble objetivo de la *devotio*, señalado en la plegaria del cónsul (hacer prósperos y poderosos a los romanos, y destruir al enemigo) representa precisamente la función de todo *imperium*". [8]

Al narrar la irrupción del héroe en las filas enemigas, la lengua se vuelve metafórica (se describe como el progreso fulminante de una enfermedad letal). Su aspecto parece transfigurado (*VIII*, 9, 9-10):

*Ipse incinctus cinctu Gabino, armatus in equum insiluit ac se in medios hostes immisit, conspectus ab utraque acie, aliquanto augustior humano uisu, sicut caelo missus piaculum omnisindeorum irae qui pestem ab suis auersam in hostes ferret.*

Él mismo, ceñido a la usanza gabina, armado, saltó sobre el caballo y se introdujo en medio de los enemigos, habiendo atraído las miradas de uno y otro bando, más augusto que la común apariencia humana, como si hubiese sido enviado del cielo, en tanto expiación de toda la ira de los dioses, para apartar la perdición de los suyos, desviándola hacia los enemigos.

Su manera especial de ceñirse la toga, *cinctu Gabino*, significaría que posee *imperium*; [9] el término *augustior* aplicado a la impresión visual producida por el cónsul confirma esta conexión, dada su asociación con el sentido

de "incremento" de autoridad que recibe el magistrado al ocupar su cargo. El *devotus* no solamente representa o simboliza esta autoridad, sino que además provee los medios por los cuales la misma funciona.

A continuación, examínese el segundo ejemplo. En la guerra contra los samnitas —contra samnitas, etruscos, umbros y galos—, bajo el liderazgo consular de Publio Decio y de Quinto Fabio, el joven Decio comanda, igual que su padre medio siglo antes, el ala izquierda de la caballería romana. Peligrando el ejército, Decio decide inmolarsé; siguiendo el ejemplo paterno, obtiene a cambio de su muerte un éxito decisivo para las armas de la patria (*Ab Vrbe condita* X, 28,10-18):

*Tumultus Romanorum conterruit equos. Ita uictorem equitatum uelut lymphaticus pauor dissipat; sternit inde ruentes llequos uirosque improuida fuga. Turbata hinc etiam signa legionum multique impetu equorum ac uehicularum raptorum per agmen obtriti antesignani; et insecuta, simul territos hostes uidit, Gallica acies nullum spatium respirandi recipiendique se dedit. Vociferari Decius quo fugerent quamue in fuga spem haberent; obsistere cedentibus ac reuocare fusos; deinde, ut nulla ui perculsos sustinere poterat, patrem P. Decium nomine compellans, 'quid ultra moror' inquit 'familiare fatum? datum hoc nostro generi est ut luedis periculis publicis piacula simus. Iam ego mecum hostium legiones mactandas Telluri ac Dis Manibus dabo.' Haec locutus M. Liuium pontificem, quem descendens in aciem digredi uetuerat ab se, praeire iussit uerba quibus se legionesque hostium pro exercitu populi Romani Quiritium deuoueret. deuotus inde eadem precatatione eodemque habitu quo pater P. Decius ad*

*Ueserim bello Latino se iusserat deuoueri, cum secundum sollemnes preces adiecisset prae se agere sese formidinem ac fugam caedemque ac cruorem, caelestium inferorum iras, contacturum funebribus diris signa tela arma hostium, locumque eundem suae pestis ac Gallorum ac Samnitium fore, haec exsecratus in se hostesque, qua confertissimam cernebat Gallorum aciem, concitat equum inferensque se ipse infestis telis est interfectus.*

De esta suerte, un temor vesánico, por así decirlo, dispersa a la caballería victoriosa; desde entonces, una fuga descontrolada iguala a los caballos y jinetes que corren. A partir de ese momento, los estandartes de las legiones se desordenaron, y muchos soldados de la primera línea fueron pisoteados por el ímpetu de los caballos y carros precipitados a través de la formación; llegando enseguida, además, la infantería de los galos, no se dio, tan pronto como vio aterrados a sus enemigos, ningún margen para respirar o recobrase. Decio preguntaba a gritos adónde huían, o qué esperanza depositaban en la fuga; enfrentaba a los que cedían y volvía a llamar a los desperdigados; luego, como por ningún medio podía contener a los abatidos, dijo, llamando por su nombre a su padre, Publio Decio:

"¿Por qué demoro más el destino familiar? Éste fue asignado a nuestro linaje para que seamos víctimas expiatorias, a fin de apartar mediante nuestro sacrificio las calamidades públicas. Acto seguido, yo entregaré conmigo a las legiones de enemigos que deben ser sacrificadas a la Tierra y a los dioses Manes."

Habiendo dicho esto, le ordenó al pontífice Marco Livio, a quien, al descender a la línea de batalla, había prohibido que se apartara de sí, recitar las palabras con las cuales él se sacrificaría a sí mismo y a las legiones de sus oponentes en favor del pueblo romano de quirites. Por ello, se inmoló con la misma plegaria y con la misma vestimenta

con la cual había decidido que se sacrificaría su padre, Publio Decio, en la Guerra Latina junto al <río> Véser, habiendo añadido después de solemnes oraciones que él esparciría delante de sí espanto y fuga y matanza y sangre, que haría avanzar las iras de los dioses celestes, de los dioses infernales, que alcanzaría con funestas maldiciones los estandartes, las lanzas y los escudos de los enemigos, y que un mismo lugar sería el de su muerte y el de la de los galos y samnitas.

Después de proferir estas imprecaciones contra sí mismo y los enemigos, él lanza su cabalgadura por donde veía más densa la formación de los galos y, adelantándose, es muerto por las armas enemigas.

Es sugestivo el comentario de Livio inmediatamente posterior: X, 29, 1, *uix humanae inde opis uideri pugna potuit*. ("desde ese instante apenas pudo depender la batalla de alguna influencia humana"). Esto es, que el desenlace está supeditado únicamente al pacto con los dioses. En cuanto al *devotus*, él entrega más que su vida, ya que, habiéndose vuelto *sacer*, pierde su condición de miembro individual del grupo. La carga ciega contra el enemigo está denotando la separación de su propia comunidad tanto como su agresividad contra los otros. En este sentido, puede verse aquí una aplicación del tríptico definido por Van Gennep para estudiar los ritos de pasaje: separación (la ofensiva solitaria), transición (la muerte misma), incorporación (demostrada por el efecto sobre el resultado de la lucha). [10] Lo que puede resultar paradójico para la razón filosófica o científica no lo es en términos mágico-religiosos: Decio se ha vuelto instrumento receptor de toda la cólera divina, que por magia simpatética contaminante él proyecta sobre el enemigo, cuyo destino queda entonces ligado al suyo. [11]

La entrega de Decio es la señal o disparador que, *in extremis*, activa las energías antes dormidas del ejército

romano. Lo que la *devotio* hace es exaltar la inmediatez con la cual los poderes que residen en el *imperator* son comunicados. Así, el sacrificado se transforma en un canal conductor del poder colectivo, y el sacrificio, en medio de comunicación eficaz entre dos estatutos ontológicos muy bien diferenciados.

Un rasgo sugestivo en el relato de Livio sobre ambos Decios es que hay una serie de presagios y prodigios que preceden y a la vez prefiguran la *devotio*. Todos parecen signos determinantes.

En el primer caso surge el motivo del sueño présago. Antes de la batalla del Véser, los cónsules vieron en sueños la figura de un hombre mayor que los seres humanos corrientes, diciendo que el *imperator* de un bando y el ejército del otro estaban obligados con los dioses del inframundo (VIII, 6, 9-10). Decio se encarga luego de materializar aquella visión milagrosa y, volviéndola como un sueño colectivo, la impone a la realidad.

La haruspicina también desempeña un papel en esa misma contienda. El hígado inspeccionado por el harúspice mostraba la cabeza de esta víscera *cortada en la parte concerniente al Estado romano* (VIII, 9, 1), no obstante lo cual fue aceptado por los dioses; esto anuncia claramente la suerte de Publio Decio.

Por fin, antes del episodio del Decio *junior*, tiene lugar un extraño prodigio de persecución (X, 27, 8-9): se presenta la imagen de un ciervo perseguido por un lobo en medio de las filas de los ejércitos reunidos para combatir en Sentino. El ciervo corre hacia los galos y lo matan; el lobo, animal de Marte, hacia los romanos, que lo dejan indemne. Este prodigio predice (magia simpatética imitativa por sustitución, diría Frazer) con exactitud la fuga y matanza del enemigo.

La voluntad de los *Decii* de entregar sus vidas al servicio del Estado los ha vuelto paradigmas del patriotismo romano; [12] ellos, que corporizan y concentran el poder colectivo, y lo devuelven al ejército con su acto terminal para hacerlo victorioso, acaban por instalarse en el imaginario de los romanos en forma de prototipos de "regeneración social". [13]

El relato sobre estos *devoti* cumple una función enfáticamente didáctica, como sin duda quería el historiador, de acuerdo con el prefacio que puso a su obra. En Livio alienta constantemente el afán de presentar modelos de lo que debe ser, a modo de claros ideales orientadores de las conductas. [14] Escribe de cara al pasado, para preservarlo como un modelo ideal. Así entendida, su literatura es una especie de carrera contra el olvido, y la función del escritor radica en diferir, cuanto sea posible, la inevitable derrota.

El texto titoliviano incluye los detalles del ritual para conservar la tradición de una práctica romana arcaica, en un tiempo en que la religión había incorporado ritos extranjeros. Por consiguiente, no se debe dejar de subrayar que la narración histórica de Livio es el medio preeminente por el cual estas tradiciones fundantes pueden ser preservadas, a fin de mantener inalterable la identidad de su nación. De tal forma, la historia narrada revierte sobre el historiador, prestigiando sutilmente su tarea.

### ***Evocatio***

La *evocatio* es una operación mágico-religiosa que concierne exclusivamente a las divinidades tutelares de una nación enemiga. Su objetivo es separar a estos dioses de sus antiguos fieles, invitándolos a trasladarse a la *Vrbs*. Dado el destino conquistador y guerrero que signó durante siglos la vida de la ciudad, su capital divino asiduamente pudo acrecentarse incorporando dioses de otras capitales,

sitiadas y capturadas por los romanos. Desde luego, no era ésta la suerte única —ni siquiera la habitual— de las deidades de pueblos vencidos, pero el recurso a la *evocatio* permitía, estando próxima a caer una ciudad sitiada, dejar al enemigo sin protección mística, no menos que evitar el riesgo de incurrir en algún tipo de profanación: *propter evitanda sacrilegia*, justificaba Servio, *Aen.* 2, 351. Con esta finalidad se profería un *carmen* que invitaba a los dioses extranjeros a trasladarse a Roma; luego tenía lugar un sacrificio, y el examen de los *exta* del animal sacrificado confirmaba la aprobación de la iniciativa romana por parte de los celícolas.

Un caso seguro de *evocatio* está descrito en Tito Livio (V, 21-22) y se refiere a la toma de Veyes. En el año 396 a.C., Camilo, entonces dictador romano, preparaba el asalto final a dicha ciudad etrusca, tras un sitio de diez años, pero juzgó que su caída no sería posible sin la conversión de su deidad protectora, *Iuno Regina* (seguramente, la *Uni* etrusca). Se dirigió entonces a la diosa en estos términos (V, 21, 3-4):

*'te simul, Iuno regina, quae nunc Veios colis,  
precor, ut nos uictores in nostram tuamque mox  
futuram urbem sequare, ubi te dignum amplitudine  
tua templum accipiat'.*

“Y al mismo tiempo a ti, Reina Juno, que ahora proteges a Veyes, te ruego que nos sigas a nosotros, los vencedores, hasta nuestra ciudad, que inmediatamente será la tuya, para que allí te hospede un templo digno de tu grandeza”.

Juno por fin consintió en abandonar Veyes, y su culto en Roma fue instalado en el Aventino, tradicionalmente reservado para las religiones extranjeras.

Pero la fórmula tradicional de la *evocatio* nos ha sido conservada gracias a una miscelánea del erudito Macrobio, de fines del siglo cuarto:

*Si deus, si dea est cui populus civitasque Carthaginiensis est in tutela, teque maxime ille qui urbis hujus popoli que tutelam recepisti, precor venerorque veniamque a vobis peto ut vos populum civitatemque Carthaginensem deseratis, loca templa sacra urbemque eorum relinquatis absque his abeatis eique populo civitatisque metum formidinem oblivionem iniciatis, proditique Romam ad me meosque veniatis. Nostraque vobis loca, templa, sacra, urbs acceptior probatiorque sit mihi que populoque Romano militibusque meis praepositi sitis ut sciamus intelligamusque; si ita feceritis, voveo vobis templa ludosque facturum. [15]*

Si hay un dios, si [hay] una diosa que tutela el pueblo y la ciudad de Cartago, y principalmente a ti, que aceptaste la protección de esta ciudad y este pueblo, ruego, suplico y pido de vosotros una gracia: que abandonéis el pueblo y la ciudad de Cartago, que dejéis los lugares sagrados, los templos y su ciudad, y que salgáis de ellos y que inspiréis para este pueblo y esta ciudad miedo, espanto, olvido, y que, emigrados, vengáis a Roma junto a mí y los míos. Y que nuestra ciudad, nuestros templos, nuestros lugares sagrados sean para vosotros más gratos y más queridos, y que os pongáis al frente para mí, para el pueblo romano y para mis soldados, de manera tal que lo sepamos y comprendamos. Si así lo hicierais, os prometo que yo os dedicaré templos y juegos públicos.

Todos los dioses de Cartago habían sido "evocados" en el 146 a.C., antes de tomar la ciudad; aquí se ejemplifica la fórmula o *carmen evocationis* con ese caso particular. Nóte-

se que el recitado prodiga repeticiones, geminaciones continuas, a fin de afirmar la idea propuesta, pero no se interna totalmente en el campo de la magia, en la medida en que seduce pero no compele a la divinidad para la que está destinado (la magia es un poder que se supone que manipula automáticamente la naturaleza de las cosas, y aquí ese adverbio es esencial). Compárese, en este sentido, con el *carmen devotionis*, sin duda mucho más compulsivo, en razón de la extrema urgencia de esta medida: el *devotus* dice a los dioses no sólo *veniam peto*, sino *veniam peto feroque*.

c) *Los ritos nuevos*

Se incorporaron nuevos ritos con la ampliación del poder romano, hacia el siglo IV a.C. Uno de los principales fue el *triumphus*. El 'triunfo' venía de Etruria, entendiendo por tal tanto la palabra como la ceremonia que designaba. Se trataba de un desfile conmemorativo de una gran victoria: el *imperator*, vencedor, subía al Capitolio, cubierto con una capa roja como la estatua de Júpiter, llevando en la mano derecha una rama de laurel y en la izquierda un cetro de marfil. Por algunas horas era considerado un doble humano de Júpiter; sus soldados marchaban detrás cantándole refranes satíricos, acaso no tanto para recordarle al triunfador que seguía siendo mortal como para protegerlo del *fqo/noj* o *deorum invidia*, la envidia de los dioses que podía llegar a urdir alguna venganza por esa transitoria apoteosis. De ser así, aquellos cánticos cumplían una función mágico-religiosa.

El *Graecus ritus*. Entre las ceremonias de origen extranjero se destacaron igualmente las lectisternias, quizá tomadas de los etruscos, pero donde el modelo griego aflora: presentaban a los dioses sentados a la mesa, en un banquete o *lectisternium* que congregaba a dioses y hombres (las estatuas divinas, colocadas en literas alrededor de las mesas

convivales). Su introducción muestra pues la influencia del helenismo en Roma, y parece relacionada con la aparición de los Libros Sibilinos y la creación del cuerpo de *Duumviri sacris faciundis*. Se buscaba la *pax deorum*, pero también un clima de entendimiento excepcional: un banquete para los dioses, pero en el que los humanos tomaban parte. Está registrada esta práctica desde el triple *lectisternium* del año 399 a.C., "que asoció las parejas Apolo-Latona, Hércules-Diana, Mercurio-Neptuno. Otros lectisternios siguieron en el curso del siglo IV a.C. —cuatro según Tito Livio, V, 13, 6— antes del que, en el 217 a.C. (año de la derrota romana en el lago Trasimeno), congregó a los doce dioses del panteón oficial bajo sus nombres romanos, pero con sus equivalencias griegas definitivas". [16]

Con el ritual de las *supplicationes* o rogativas se verifica un nuevo progreso del helenismo. Es necesario distinguir la suplicación expiatoria, decretada por el Senado, de la suplicación gratulatoria, que tiene menos elementos del *Graecus ritus* (ej.: la corona de laurel, de carácter emotivo). A partir de la época imperial, el término *supplicatio* va a designar solamente la ceremonia gratulatoria.

**Notas**

- [1] La raíz **\*dhē-** ("poner") se manifiesta en el latín *facio* con grado cero y sufijo **-k-** : **\*dhō-k-**. Cf. Roberts E. y Pastor B., *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española*, Madrid, Alianza, 1997; p. 41.
- [2] Turcan R., *Religion romaine. II. Le culte*, Leiden-New York, E.J. Brill, 1988 (Iconography of Religions, 17/1); pp. 10-11. Si se trataba de un bóvido, solía colocarse su cráneo en el altar, entre las guirnaldas. Presumiblemente se creyó en tiempos remotos que esa cabeza descarnada conservaba las virtudes mágicas del sacrificio. En la esfera de los sacrificios privados, desde luego, todo el ceremonial se simplificaba, y no siempre se trataba de ofrendas sangrantes: el culto doméstico prodigaba flores, frutos y tortas.
- [3] Vernant J-P., *Mythe et religion en Grèce ancienne*, París, Seuil, 1990; pp. 82 y 85. No obstante, es otra la opinión de Louis Robert, que concibe el origen del sacrificio sangrante como un procedimiento reglamentado para el corte de la carne en tiempos primigenios.
- [4] Benveniste É., *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983; p. 378.
- [5] Constan en el siglo III a.C. unos pocos sacrificios de parejas mixtas de enemigos, que eran enterrados vivos con la expresa intención de conjurar algún infortunio; hacia el 216 a.C, por ejemplo, después de la derrota de Cannas frente a Aníbal, dos hombres y dos mujeres fueron sepultados en el *Forum Boarium*, tras consultar los libros sibilinos. Livio describe el episodio como *minime Romano sacro* (XXII, 57, 6). Finalmente, en el 97 a.C. un decreto senatorial declaró la ilegalidad de los sacrificios humanos. Cf. Adkins L. & Adkins R. A.,

- Dictionary of Roman Religion*, New York, Facts on File, 1996; p. 197.
- [6] Dumézil G., *La religion romaine archaïque*, París, Payot, 1987; p. 108.
- [7] *Ibid.*, p. 110.
- [8] Feldherr A., *Spectacle and Society in Livy's History*, Princeton, 1998. Cf. Cap. 3, *Duels and Devotiones*.
- [9] Cf. Feldherr A., *op. cit.*, y Versnel H.S., "Self-sacrifice, compensation and the anonymous gods", en: *Le sacrifice dans l' antiquité*, Ginebra, Fondation Hardt, Entretiens 27, 1981. Robert Turcan (*op. cit.*, p. 9) aclara: "en principio, el magistrado sacrifica con la cabeza y la nuca veladas por un pliegue de su toga (*cinctus Gabinus*) en el rito romano". *Velare caput* era de este modo una marca de romanidad, así como la cabeza descubierta del oficiante de un sacrificio a Hércules, o bien a Apolo, señala el *Graecus ritus*.
- [10] Van Gennep A., *Les rites de passage*, París, 1909. Con los retoques del caso, este modelo tripartito ha sido utilizado por los mitógrafos desde Jane Harrison hasta Joseph Campbell.
- [11] Cf. Frazer J. G., *La rama dorada*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992; cap. III, "Magia simpatética", pp. 33-35. Se distinguen dos tipos de *magia simpatética*: *imitativa* u *homeopática*, basada en la ley de semejanza, y *contaminante*, fundada ante todo en la ley del contagio.
- [12] V. g.: Virg., *Georgicon*, II, 169.
- [13] Feldherr A., *op.cit.*, cap. 3, *passim*.
- [14] Cf. *Ab Vrbe condita*, Pr.,10: *omnis exempli documenta*, "ejemplos instructivos de toda clase". Roma siempre tiende a conservar una tradición más moralista que metafísica. Para citar a Livio se ha usado la edición de Capps, Page y Rouse , *The Loeb Classical Library*,

T. I-IV, Londres-New York, 1926.

[15] Macrobio, *Saturnalia*, III, 9.

[16] Lehmann Y., *La religion romaine*, Paris, P.U.F., 1981;  
p. 30.

**3.1.5. La adivinación (*De divinatione I, 1*): a) inspirada; b) inductiva. *Signa: Georgicon I, 461-514. De natura deorum III 2, 5-6: estructura de la religión***

*La adivinación*

La adivinación presupone la creencia en alguna forma de Providencia divina, que cuida de los humanos y los ayuda, revelándoles lo que ignoran. En la base de su existencia está la necesidad del hombre de prever el futuro, producto de su contingencia; más tarde aparece la creencia, inducida por la necesidad. Así se cree en una Providencia que suministra signos reveladores, indicios del porvenir, presagios (hechos naturales significativos) y prodigios (hechos sobrenaturales significativos). Estos signos han de conformar un lenguaje convencional, que funciona como un código o sistema de señales para transmitir inteligiblemente cierto mensaje. El adivino será su decodificador, en la medida en que resulta el único conocedor seguro de sus leyes. Esta clase de adivinación, por signos decodificables, se llama artificial o inductiva, y la otra es la adivinación natural o inspirada, la de los oráculos, profetas y sueños. [1]

En la Antigüedad la adivinación era una parte de la religión, activa dondequiera que se la buscara. En Roma se manifiesta como actividad profesional integrada en las estructuras de los sacerdocios oficiales (cada cual a su modo, la practican augures, arúspices, *XVviri sacris faciundis*) y en la organización política de la ciudad (eran los mismos magistrados quienes tomaban los auspicios); de manera que la adivinación romana no careció de originalidad, aun recibiendo visibles influencias de Etruria y de Grecia. Es indispensable recordar el parecer de Cicerón:

*Vetus opinio est iam usque ab heroicis ducta temporibus, eaque et populi Romani et omnium gentium*

*firmata consensu, versari quendam inter homines divinationem, quam Graeci mantikh/n appellant, id est praesensionem et scientiam rerum futurarum. Magnifica quaedam res et salutaris, si modo est ulla, quae proxime ad deorum vim natura mortalis possit accedere. Itaque ut alia nos melius multa quam Graeci, sic huic praestantissimae rei nomen nostri a divis, Graeci, ut Plato interpretatur, a furore duxerunt. [2]*

Hay una opinión antigua, transmitida ya desde los tiempos heroicos, y ella ha sido reforzada por el consenso tanto del pueblo romano como de todos los países: que se da entre los hombres cierta [clase de] 'adivinación', que los griegos llaman 'mántica', esto es, el presentimiento y conocimiento de las cosas futuras. Algo magnífico y útil, si existe tal cosa, y [algo] con lo cual la condición humana podría acceder al poder de los dioses. Y así como nosotros [hicimos] muchas otras cosas mejor que los griegos, los nuestros, de igual modo, derivaron el nombre de esta disciplina eminentísima a partir de 'dioses'; los griegos, como Platón [lo] explica, [lo derivaron] a partir de 'delirio profético'.

En efecto, *divinatio* es un sustantivo deverbativo (lo demuestra el sufijo **-tio**, nominalizador de una acción), que además deriva de un verbo denominativo (*divinare* <*dīvī-nus*). El adjetivo *dīvīnus* tenía dos valores semánticos: o bien "concerniente a" la divinidad, o bien "inspirado por" ella; esta segunda acepción sería la relevante en *divinare*, *divinalis*, *divinatio*. [3] Más hacia atrás, fue el genitivo antiguo **\*deiw-ī** el que produjo *dīvī*, de donde se reconstruyó *dīvus*: he aquí la base de aquella formación adjetival. Así, desde el punto de vista lingüístico, la *divinatio* es la acción de adivinar o predecir; dicho de otra manera, la de reconocer los mensajes enviados por los dioses.

a) *Adivinación inspirada*

Cicerón acierta al poner el acento en la diferencia etimológica: los griegos llamaron mantikh/ a la facultad de adivinar, nombre que se relaciona con mani/a ("locura profética, entusiasmo, inspiración"); equivale, en latín, a la voz *furor*. Como también ocurre en el verbo mai/nomai ("delirar, enfurecerse"), la raíz indoeuropea es \*men<sup>-1</sup>, que tiene el sentido de "pensar" y abarca los diversos estados de la mente; aquí se trata de "estar fuera de sí". [4] Por consiguiente, la lengua griega hace referencia a la adivinación inspirada o profética, que en el orbe helénico ocupó un lugar central, mientras que el latín, concorde con los usos y creencias de los romanos, relaciona esta facultad directamente con los dioses, que envían signos a decodificar mediante una técnica por los únicos autorizados para hacerlo, a saber, los adivinos colegiados del Estado.

Ya en Homero se presenta aquel tipo de adivinación, cuando Tiresias (canto XI de *Odisea*) profetiza sin el auxilio de ningún signo, y cuando Teoclímenes (canto XX) predice la muerte de los pretendientes. Aparte la actividad de adivinos y sibilas, son también formas de la adivinación inspirada la oniromancia y la necromancia. El carácter misterioso del sueño (o)/nar) ha propiciado sin duda la creencia en la primera. Todos los pueblos antiguos la profesaron, prácticamente sin excepción; a título de ejemplo, téngase presente la historia bíblica de José, intérprete de sueños en la corte del faraón (cf. *Génesis*, 40-41). Pero entre los helenos el centro fue el oráculo de Delfos, emplazado en el corazón de Grecia, en Fócida. Delfos era, antes de la llegada de los olímpicos Apolo y Atenea, lugar de culto de la antigua Gran Diosa minoica, identificada con la Tierra. La diosa profetizaba por oniromancia en este lugar, antes de ser desplazada por

Apolo, el representante olímpico del entusiasmo diurno. [5] Esto es, que el cambio de patrono divino tuvo su correlato en el campo adivinatorio, al permutar la modalidad de adivinación inspirada en uso, que pasó de los sueños a las profecías sibilinas.

b) *Adivinación inductiva*

Empiristas, los romanos nunca cesaban de buscar signos que pudieran revelarles la voluntad de los dioses. Los sentidos intelectuales —la vista y el oído— priman en su percepción. Los presagios (*praesagia*) se dividían en signos auditivos (*omina*) y signos visuales (*auspicia*); mucho más extraordinarios eran los prodigios (*prodigia*) que evidenciaban la ruptura de la *pax deum*: monstruos y portentos (*monstra, portenta, ostenta*). “En Grecia y en Etruria los presagios y los prodigios no difieren entre sí más que desde el punto de vista de su fuerza anunciadora. (...) En Roma el presagio es una advertencia que necesita ser interpretada, pero que únicamente indica, al ciudadano o al representante del Estado, que se puede o no se puede llevar a cabo la empresa proyectada. El prodigio, por su parte, era, en un principio, muy diferente del presagio, porque expresaba la cólera de los dioses que, a toda costa, convenía apaciguar. Para todo esto se contaba con un arsenal de medidas propiciatorias y expiatorias puesto a disposición de las autoridades superiores del Estado”. [6]

Si los griegos y hebreos prefirieron la adivinación por sueños y oráculos, los romanos sintieron predilección por la adivinación inductiva. No sólo registraban aquellos *signa* que aparecían en forma repentina, sino que ellos mismos los solicitaban siempre. Ejemplos: quien recibió un *omen*, una palabra anunciadora, tiene la facultad de reinterpretarlo favorablemente, contra la primera evidencia; aun puede rechazarlo —*omen refutare*— o bien separarlo por una fórmula

consagrada *—omen abominari aut exsecrari—*; puede finalmente elegir, entre los numerosos signos que se ofrezcan, alguno que crea pertinente, como el cónsul Lucio Emilio Paulo, que al abandonar su casa para hacer la guerra contra Perseo, rey de Macedonia, no retuvo como *omen* más que la palabra de su hija pequeña, quien le había anunciado entre sollozos que su perrita *Persa* había muerto. (Cic., *De divin.* I, 103). [7]

Cuando se trata de *auspicia oblativa*, "signos no solicitados" que pueden contrariar una acción emprendida, es posible no verlos (el cónsul y augur Marco Claudio Marcelo circulaba en litera cerrada para escapar de ellos), o rechazarlos (*repudiare*) o no prestarles atención (*non observare*). En caso de que se tratara de *auspicia impetrativa*, "signos solicitados", el augur dispondría de una suma de recursos propios. [8] Con su bastón curvo (*lituus*), delimitaría un sector del cielo donde los presagios tendrían validez, elegiría las aves a observar, e incluso podría omitir algún signo, profiriendo una expresión como *non consulto*. Jean Bayet apuntaba que "la elección del momento (*tempestas*), la constatación de errores (*vitia*) y la reanudación de los auspicios sobre nuevas bases acrecientan la participación de la arbitrariedad. Las chances del azar, por último, se reducen a la nada en los augurios dados por los pollos sagrados (*pullaria auguria*): enjaulados y hambreados, comerán cuando el augur lo desee". [9]

**Signa: Georgicon I, 461-514**

Denique, quid Vesper serus uehat, unde serenas  
 uentus agat nubes, quid cogitet umidus Auster,  
 sol tibi signa dabit. Solem quis dicere falsum  
 audeat? Ille etiam caecos instare tumultus  
 saepe monet fraudemque et operta tumescere bella;  
 ille etiam exstincto miseratus Caesare Romam,  
 cum caput obscura nitidum ferrugine textit  
 impiaque aeternam timuerunt saecula noctem.  
 Tempore quamquam illo tellus quoque et aequora ponti,  
 obscenaque canes importunaeque uolucres  
 signa dabant. Quotiens Cyclopum efferuere in agros  
 uidimus undantem ruptis fornacibus Aetnam,  
 flammaramque globos liquefactaque uolueres saxa!  
 Armorum sonitum toto Germania caelo  
 audiit, insolitis tremuerunt motibus Alpes.  
 Vox quoque per lucos uulgo exaudita silentis  
 ingens, et simulacra modis pallentia miris  
 uisa sub obscurum noctis, pecudesque locutae  
 (infandum!); sistunt amnes terraeque dehiscunt,  
 et maestum inlacrimat templis ebur aeraque sudant.  
 Proluit insano contorquens uertice siluas  
 fluuiorum rex Eridanus camposque per omnis  
 cum stabulis armenta tulit. Nec tempore eodem  
 tristibus aut extis fibrae apparere minaces  
 aut puteis manare cruor cessauit, et altae  
 per noctem resonare lupis ululantibus urbes.  
 Non alias caelo ceciderunt plura sereno  
 fulgura nec diri totiens arsere cometae.  
 Ergo inter sese paribus concurrere telis  
 Romanas acies iterum uidere Philippi;  
 nec fuit indignum superis bis sanguine nostro

*Emathiam et latos Haemi pinguescere campos.  
Scilicet et tempus ueniet, cum finibus illis  
agricola incuruo terram molitus aratro  
exesa inueniet scabra robigine pila,  
aut grauibus rastris galeas pulsabit inanis  
grandiaque effossis mirabitur ossa sepulcris.  
Di patrii Indigetes et Romule Vestaque mater,  
quae Tuscum Tiberim et Romana Palatia seruas,  
hunc saltem euerso iuuenem succurrere saeclo  
ne prohibete. Satis iam pridem sanguine nostro  
Laomedontaeae luimus periuria Troiae;  
iam pridem nobis caeli te regia, Caesar,  
inuidet atque hominum queritur curare triumphos,  
quippe ubi fas uersum atque nefas: tot bella per orbem,  
tam multae scelerum facies, non ullus aratro  
dignus honos, squalent abductis arua colonis,  
et curuae rigidum falces conflantur in ense.  
Hinc mouet Euphrates, illinc Germania bellum;  
uicinae ruptis inter se legibus urbes  
arma ferunt; saeuit toto Mars impius orbe,  
ut cum carceribus sese effudere quadrigae,  
addunt in spatia, et frustra retinacula tendens  
fertur equis auriga neque audit currus habenas.*

## Traducción

Finalmente, el sol te indicará [*signa dabit*] qué trae el tardío Véspero, de dónde el viento empuja las nubes sin lluvia, qué piensa el húmedo Austro. ¿Quién osaría llamar falso al sol? Él también avisa a menudo que ciegos tumultos están cerca, y que la traición y guerras encubiertas fermentan. Él también, muerto César, se apiadó de Roma, cuando cubrió con oscura herrumbre su cabeza reluciente y las generaciones impías temieron una noche eterna. {1} En ese momento, por lo demás, también la tierra y la superficie del mar, y las perras nefastas y las aves agoreras daban señales. ¡Cuántas veces hemos visto al Etna agitado, ya rotos sus hornos, hacer erupción sobre los campos de los Cíclopes, y arrojar girando piedras derretidas y globos de llamas! La Germania oyó un estruendo de armas por todo el cielo; los Alpes se estremecieron con insólitos temblores. Además una gran voz fue oída por el pueblo, a través de los sagrados bosques silenciosos, y pálidos fantasmas de admirables proporciones fueron entrevistos en lo oscuro de la noche, y (¡sacrilegio inefable!) las reses hablaron; se detienen los ríos y las tierras se abren, y el marfil, triste, llora en los templos y trasudan los bronces. El Eridano, rey de ríos, retorciéndose en un furioso torbellino, anegó los bosques y arrastró los rebaños, con sus establos, por todos los campos. Y en aquel tiempo no cesaron de aparecer fibras amenazadoras en las tristes entrañas, ni la sangre dejó de manar de los pozos, ni las altas ciudades dejaron de oír ecos durante la noche, a causa de los aullidos de los lobos. No cayeron en otra época tantos rayos de un cielo sereno, ni centellearon tantas veces ominosas cometas. {2}

Así pues, Filipos vio que de nuevo tropas romanas contendían entre sí, con armas iguales; y no fue indigno para los dioses superiores que Ematia y los anchos campos del Hemo se tiñeran dos veces con nuestra sangre. Y por supuesto vendrá el día en que el agricultor, habiendo traba-

jado con ahínco la tierra mediante el curvo arado, encontrará en aquellos territorios las lanzas carcomidas por la sucia herrumbre, o golpeará con sus pesados rastrillos los cascos vacíos, y contemplará con asombro grandes huesos en los sepulcros removidos. ¡Dioses patrios, Indígetes, y <tú>, Rómulo, y <tú>, madre Vesta, que guardas el Tíber etrusco y el Palatino romano, no prohibáis al menos que este joven acuda en auxilio de una generación trastornada! Hace ya bastante tiempo que expiamos con nuestra sangre los perjuros de la Troya de Laomedonte. La corte del cielo, César, hace ya tiempo que nos envidia tu presencia, y deplora que tú te preocupes por los triunfos de los hombres, puesto que <entre ellos> está revuelto lo lícito y lo ilícito: tantas guerras por el mundo, tan múltiples las especies de los crímenes; ningún digno honor tiene el arado; retirados los colonos, se descuidan los campos, y las curvas hoces son convertidas en rígida espada. De un lado, el Éufrates promueve la guerra, del otro, la Germania; violadas las leyes, ciudades vecinas levantan sus armas entre sí; el impío Marte se ensaña por todo el mundo: como cuando las cuadrigas se largaron de las barreras, ganan terreno en su recorrido, y el auriga, tendiendo en vano las bridas, es arrastrado por los caballos, y el carro no les hace caso a las riendas. {3}

### **Notas a la traducción**

- {1} Varios autores antiguos se refieren a los signos (presagios o prodigios) que precedieron o siguieron a la muerte de Julio César. Por ejemplo: Dión Casio XLV, 17; Horacio, *Carm.* I, 2; Tibulo II, 5, 71 y ss.; Ovidio, *Met.* XV, 782 y ss.; Plutarco, *Caes.*, LXIII. En este último se inspiró Shakespeare para su recreación trágica de 1599.
- {2} El siguiente cuadro explicativo resume las distintas variedades de los *signa*:

<i>SIGNA</i>	
<b>PRAESAGIA</b> [anuncios del porvenir]	<b>PRODIGIA</b> [señales de cólera divina]
OMEN [presagio oído]	OSTENTUM [cosas] PORTENTUM
AUSPICIUM [presagio visual]	MIRACULUM [seres] MONSTRUM

Los valores consignados para cada especie de signo proceden del intento de definición de Raymond Bloch (*Los prodigios en la antigüedad clásica*, Bs. As., Paidós, 1968; cap. "La actitud de los romanos respecto de la adivinación: presagios y prodigios", pp. 99-107). Pero el poeta emplea unos y otros signos según sus necesidades, ya presagiando el porvenir, ya evidenciando la ira de una divinidad, ya simbolizando el desorden que altera la vida de la nación.

- {3} Virgilio se rigió por el principio romano-helenístico del cambio, la *variatio*, lo que le permitió incorporar al desarrollo de su materia agraria motivos ajenos o lateralmente conexos, que acrecentaran el interés o el compromiso ideológico de la obra. Introducciones y epílogos juegan en este sentido. Así pues, el libro primero está enmarcado por la presencia de Augusto: se invoca, tras la dedicatoria inicial a Mecenas, una nómina de divinidades que se cierra con la mención del príncipe (vv. 1-42), y en el fragmento final, después de la narración de los prodigios que acompañan la muerte de Julio César, retorna la imagen de su sobrino nieto

como portadora de la esperanza de la paz (vv. 463-514). Cf. Frascini A., Mainero J. *et al.*, *Raíces de Occidente II. La cultura romana y nosotros*, Bs. As., Edit. Docencia, 1991; pp. 106-109. El anhelo común de pacificación explica el hecho de que poetas como Virgilio y Horacio hayan apoyado un plan de concentración del poder, en contra de la tradición republicana. En este contexto, la intención política es determinante, y a ella se subordinan literatura y religiosidad, como auxiliares estético y metafísico del Estado.

**De natura deorum III 2, 5-6: estructura de la religión**

5. Tum Cotta 'Optime' inquit; 'quam ob rem sic agamus ut nos ipsa ducit oratio. Sed ante quam de re, pauca de me. Non enim mediocriter moveor auctoritate tua Balbe orationeque ea quae me in perorando cohortabatur ut meminissem me et Cottam esse et pontificem; quod eo credo valebat, ut opiniones, quas a maioribus accepimus de dis immortalibus, sacra caerimonias religionesque defenderem. Ego vero eas defendam semper semperque defendi, nec me ex ea opinione, quam a maioribus accepi de cultu deorum immortalium, ullius umquam oratio aut docti aut indocti movebit. Sed cum de religione agitur, Ti. Coruncanium P. Scipionem P. Scaevolam pontifices maximos, non Zenonem aut Cleanthen aut Chrysippum sequor, habeoque C. Laelium augurem eundemque sapientem quem potius audiam dicentem de religione in illa oratione nobili quam quemquam principem Stoicorum. Cumque omnis populi Romani religio in sacra et in auspicia divisa sit, tertium adiunctum sit si quid praedictionis causa ex portentis et monstris Sibyllae interpretes haruspicesve monuerunt, harum ego religionum nullam umquam contemnendam putavi mihi-que ita persuasi, Romulum auspiciis Numam sacris constitutis fundamenta iecisse nostrae civitatis, quae numquam profecto sine summa placatione deorum immortalium tanta esse potuisset. Habes Balbe quid Cotta quid pontifex sentiat; fac nunc ego intellegam tu quid sentias; a te enim philosopho rationem accipere debeo religionis, maioribus autem nostris etiam nulla ratione reddita credere.'

## Traducción

[Habla el pontífice máximo Aurelio Cota] Entonces Cota dijo: "Muy bien; ante este asunto avancemos de tal modo que la exposición misma nos lleve. Pero antes que del asunto, <diré> de mí unas pocas cosas. Tu autoridad, Balbo, en efecto, me impresiona sin medias tintas, y también aquella disertación tuya que, al concluir, {1} me incitaba a que recordara no sólo que yo soy Cota, sino además pontífice. Lo cual, creo, valía por esto: que defendiera las representaciones de los dioses inmortales que recibimos de nuestros mayores, los sacrificios, las ceremonias y las prácticas religiosas. Yo en verdad las defenderé siempre, y siempre las he defendido, y no me alejaré nunca de esta creencia en el culto de los dioses inmortales, que recibí de nuestros mayores, el discurso de nadie, ya sea un filósofo, ya un ignaro. Sino que, cuando de religión se trata, sigo a Tiberio Coruncanio, a Publio Escipión, a Publio Escévola, {2} pontífices máximos, no a Zenón, o a Cleantes, o a Crisipo, {3} y considero al mismo tiempo como un augur y un sabio a Cayo Lelio {4}, a quien yo oiría hablar de religión, en aquel noble discurso suyo, antes que a cualquier escolarca de los estoicos.

Y, estando todo el culto [*religio*] del pueblo romano dividido en sacrificios [*sacra*] y en auspicios [*auspicia*], agregándose un tercer componente [*tertium*] para las predicciones [la adivinación], {5} si algo enseñaron a partir de portentos y monstruos los intérpretes de la Sibila o los harúspices, yo nunca creí que ninguna de estas prácticas religiosas [*religionum*] debiera ser desechada, y así me he convencido de que Rómulo, al fundar los auspicios, y Numa, <al fijar> el ritual sacrificial, echaron los fundamentos de nuestra ciudad, que ciertamente nunca hubiera podido ser tan grande sin una completa propiciación de los dioses inmortales.

Sabes, Balbo, qué piensa Cota, qué un pontífice; haz que ahora yo comprenda qué piensas tú. En efecto, de ti, un filósofo, debo recibir una explicación (*ratio*) de la religión;

<pero> en cambio, en nuestros mayores <debo> tener confianza, aun cuando no haya sido aportada ninguna explicación.

### Notas a la traducción

- {1} Al final del libro segundo (II, 67, 168) del *De nat. deor.*, Lucilio Balbo, tras exponer la doctrina estoica —Veleyo había hecho lo propio con la epicúrea en el libro primero— recordaba la distinción y el cargo de Cota, y lo exhortaba a apoyarlo. Pero el neoacadémico Cota hace su propio camino. El orden mismo de las exposiciones es significativo del pensar de Cicerón.
- {2} Tiberio Coruncanio de Túsculo, *cos.* en el 280 a.C. y primer *pont. max.* de la plebe en el 254; Publio Cornelio Escipión Nasica, *cos.* en el 162 y *pont. max.* en el 150; Publio Mucio Escévola, *cos.* en el 133 y *pont. max.* en el 130. Cicerón avala la religión del Estado romano.
- {3} Se trata de los principales exponentes del estoicismo griego en el período antiguo de esta escuela.
- {4} Cayo Lelio es el docto amigo de Escipión Emiliano, *cos.* en el 140 a.C., que aparecía como interlocutor en *De re publica* y reaparece en *De amicitia*.
- {5} La religión romana (Cicerón aquí emplea *religio* en el sentido de 'culto'; cf. *Nat. deor.* II, 3, 8, cita traducida en 2.1.1. **Religión**) se reconoce básicamente en la bidivisión en *sacra* y *auspicia*. En rigor, el supuesto tercer miembro es parte del segundo, pero sucede que nuestro tratadista era además augur, y no quería, como tal, mezclarse con los *haruspices* etruscos en una misma categoría... Pueden distinguirse, en general, dos niveles de aceptación en el pensamiento ciceroniano:

1) en el nivel más profundo, la tradición nacional, el *mos maiorum*, convertido en criterio de verdad; 2) más cercana a la superficie, la racionalización propia del intelectualismo filosófico, interesante, pero no entrañable ni raigal.

**Notas**

- [1] Cf. Cicerón, *De divinatione* (Ed. de W. A. Falconer, The Loeb Classical Library) I, 11, 11: *Duo sunt enim divinandi genera, quorum alterum artis est, alterum naturae*. De aquí que las dos clases de adivinación se conozcan también como "artificial" y "natural", respectivamente.
- [2] *De divin.* I, 1.
- [3] Cf. Ernout A. y Meillet A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, París, Klincksieck, 1979; p. 171. No obstante, en la *divinatio* romana también se percibe el sentido de "concerniente a la divinidad". Cf. Dumézil G., *La religion romaine archaïque*, p. 140: "[Vates] designa, sin precisión, algo 'divino'. Incluso esta última palabra es engañosa: la *divinatio* no se practica en el entusiasmo, es la obra de fríos intérpretes de signos".
- [4] Cf. Roberts E. y Pastor B., *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española*, Madrid, Alianza, 1997; p. 107.
- [5] Cf. Eurípides, *Ifigenia entre los tauros*, 1234-1282: cuarto estásimo cantado por el coro de cautivas griegas.
- [6] Bloch R., *La adivinación en la Antigüedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985; pp. 109-110.
- [7] Efectivamente, Perseo fue derrotado por Emilio Paulo en Pidna (168 a.C.), ganando éste el *cognomen* de 'Macedónico'. Capturado en combate, el rey enemigo moriría dos años después en suelo romano, mientras que su vencedor retenía para sí tan sólo los libros del monarca, que así pasaron a formar parte de la primera biblioteca privada de Roma.
- [8] El principio en que se basa esta clasificación es la

actividad o inactividad del sujeto cognoscente.

- [9] Bayet J., *La religion romaine. Histoire politique et psychologique*, París, Payot, 1976; p. 55.

3.1.6. **El panteón romano: I. Personificaciones: a) Atribuciones; b) Abstracciones; c) Divinidades funcionales. II. Dioses personales. La tríada arcaica. Los dioses del calendario de Numa. Vesta: *Fasti VI, 249-304*. La tríada capitolina. Llegada de dioses extranjeros: Diana, Cástor y Pólux, Hércules, Mercurio, Apolo, Asclepio. Transformaciones durante las Guerras Púnicas. Juno. Venus. Introducción de Cibeles. *De rerum natura, II, 598-628*. Rechazo del culto de Baco**

*El panteón romano*

Las formas de la presencia divina en la Roma republicana definen un panteón proteico y fluctuante, cuya abundancia será respetada por la siguiente clasificación: I. Personificaciones: a) Atribuciones personificadas; b) Abstracciones divinizadas; c) Divinidades funcionales. II. Dioses personales.

I. Personificaciones:

a) *Atribuciones personificadas*

Anteriores a los libros de los pontífices, tan viejas que a veces su significación se nos escapa, existían ciertas entidades divinas a las cuales estaban asociados los nombres de los dioses en genitivo: *Lua Saturni, Salacia Neptuni, Virites Quirini, Hora Quirini, Heries Junonis, Maia Volcani, Moles Martis, Nerio Martis*.

Se trata de subordinaciones muy flexibles, establecidas sobre el modelo 'Numen+genitivo del nombre de una deidad', donde el empleo del genitivo en lugar del epíteto cultual subraya la estrecha relación que existe entre los sustantivos en nominativo y el nombre divino. Para algunos autores, *Lua*, luego diosa de las expiaciones, representaría el poder

de disolución propio de Saturno; *Salacia* era diosa del mar, del agua en movimiento, eventualmente rebelde y peligrosa, en la esfera de Neptuno; *Virites* podría mentar las individualidades, la materia de la masculinidad que preside Quirino; *Hora*, significa acaso "juventud"; *Maia* ("¿poder de crecimiento?") sería la esposa de Vulcano; *Herie*, la buena voluntad de Juno; *Moles*, las "masas dinámicas" (cf. *molior*, "poner en movimiento", luego "construir") que desplaza el dios de la guerra; *Nerio*, la "fuerza heroica" de Marte (de la raíz **\*ner-**, "que, a juzgar por el uso indoiranio, y también por el uso umbro, se oponía en indoeuropeo a **\*vīro-** como el hombre considerado en su 'moral' heroica se opone al hombre (...) tomado en tanto elemento demográfico o económico" ). [1] Debemos, pues, la lista de tales atribuciones, originaria de los manuales sacerdotales, al gusto por el arcaísmo de Aulo Gelio, no menos que a su insaciable curiosidad: este anticuario la transcribe en su miscelánea, las *Noctes Atticae* (13,23,2). *Lua*, por ejemplo, junto con Marte, Minerva y Vulcano, integra una lista de divinidades *quibus spolia hostium dicare ius fasque est*.

#### b) Abstracciones divinizadas

La divinización de las cualidades morales de ninguna manera resultaba extraña al genio de una religión que se quería abierta a todas las manifestaciones de lo sagrado. En el libro segundo del tratado *De natura deorum* de Cicerón, Q. Lucilio Balbo expone la teología estoica, llegando a proponer una explicación plausible (II, 23, 61) de estas abstracciones:

*Quid Opis, quid Salutis, quid Concordiae, Libertatis, Victoriae? Quarum omnium rerum quia vis erat tanta ut sine deo regi non posset, ipsa res deorum nomen obtinuit.*

¿Qué [del templo] de Ops, [2] de la Salud, de la Concordia, de la Libertad, de la Victoria? Puesto que la fuerza de todas estas cosas era tan grande que no podía regirse sin un dios, la cosa misma obtuvo nombre propio de dioses.

Los estadistas romanos no han cesado de honrar a tales protectores abstractos a través de los siglos. Un templo a *Salus* fue elevado sobre el Quirinal en el año 302 a.C., al fin de la segunda guerra contra los samnitas; *Libertas* tenía un templo fundado por T. Sempronio Graco, cónsul en el 238 a.C., sobre el Aventino; había también dos templos de *Victoria*, el primero sobre el Palatino, el segundo sobre el Capitolio, consagrado este último por Lucio Postumio al terminar la tercera guerra contra los samnitas. Con respecto a *Fides* y *Concordia*, Dumézil ha propuesto una confrontación esclarecedora. Él opone el culto aristocrático y arcaico de *Fides*, la "Buena Fe", que habría llegado a ser insuficiente, al de *Concordia*, institución equivalente sólo en parte, pues encarna "la voluntad activa de entendimiento y no únicamente el respeto estático de los acuerdos". [3] Fue en el 367 a.C., según la analística, cuando el dictador patricio Marco Furio Camilo, antaño intransigente y luego convertido a una política liberal, consagró a *Concordia* un templo situado al pie del Capitolio, luego de un acuerdo político entre patricios y plebeyos.

### c) *Divinidades funcionales*

Un rasgo distintivo de la primitiva religión romana era la creencia en el hecho de que todos los procesos importantes eran activados por una divinidad. De allí la presencia de inúmeros espíritus funcionales menores o *indigamenta*, que representan la sacralización de las diferentes partes de un proceso. "La multiplicación de deidades funcionales se podía llevar a dimensiones ridículas y bastante irrea-

les, especialmente por parte de sacerdotes profesionales con deseos de sistematización y gusto por los listados. Fabio Píctor, historiador de finales del siglo III a.C., da una lista de dioses que el *flamen* de Ceres invocaba al ofrecer un sacrificio a la Tierra y a Ceres: 'Primer Arado, Segundo Arado, Destripaterrones, Sembrador, Abonador, Cavador, Rastrillador, Segador, Recolector, Almacenador, Distribuidor' (*Ueruactos*, [sic] *Reparator*, *Imporcitor*, *Insitor*, *Obarator*, *Occator*, *Sarritor*, *Subruncinator*, *Messor*, *Conuector*, *Conditor*, *Promitor*); Servio, *Sobre las Geórgicas* I,21". [4] Seguramente varias de estas retahílas no pasaban de ser meros ejercicios teóricos, pero otras correspondían a aquellas actividades o procesos que preocupaban de manera perdurable a los romanos, v.gr. el nacimiento y los primeros pasos de un bebé:

El gusto de los latinos por el análisis de las funciones o de los instantes sucesivos de una acción, multiplicando los *numina*, rodea a las personalidades divinas mayores de una multitud de "agentes" secundarios, que sólo tienen una existencia técnica y momentánea o parcial. (...) Las letanías que los latinos llamaban *indigamenta* no agrupan únicamente, a la griega, "demonios" secundarios en torno de un dios principal (los de la guerra, por ejemplo, alrededor de Ares), sino que descomponen una duración para poner cada instante bajo una protección particular: los vagidos, la cuna, el amamantamiento de un bebé, los momentos en que se pone de pie, se aleja y vuelve, son patrocinados por los dioses-epítetos (*Vaticanus*, *Cunina*, *Ruminus* o *Rumina*, *Statilinus*, *Abeona*, *Adeona*). [5]

En todo caso, cada función relevante parecía estar amparada por un dios-epíteto o, mejor, por epítetos divinizados, cuya presencia testimonia una preeminencia otorgada al acto sobre el individuo.

## II. Dioses personales:

### *La tríada arcaica*

La existencia de una tríada Júpiter-Marte-Quirino, anterior a la asociación capitolina Júpiter-Juno-Minerva, había sido apuntada por Wissowa, pero fue Dumézil el que situó la observación en su verdadero contexto, al llamar la atención sobre la presencia de agrupamientos ternarios, como el de los *Flamines maiores*, uno por cada dios de la tríada primigenia. El *ordo sacerdotum* antiguo, tal como nos ha sido transmitido por Festo (Ed. Lindsay, Leipzig, 1913; p. 198), entrañaba, en orden jerárquico descendente, al Rex, luego al *Flamen Dialis*, al *Flamen Martialis*, al *Flamen Quirinalis* y al *Pontifex maximus*.

Los tres *Flamines*, una vez al año, se dirigían juntos, en carro descubierto, a una capilla de *Fides*, la "Buena Fe" necesaria para las relaciones armoniosas entre las personas, en todos los estratos de la sociedad. Varrón (*De ling. Lat.* 5,74) ubicaba a *Fides* entre las deidades sabinas; algunos modernos, de filiación primitivista, la piensan como una personificación de la mano derecha. Pero Gérard Freyburger, en un estudio semántico de esta noción, se pronuncia por "una hipóstasis probable de un aspecto de Júpiter", y refuerza su elección reflatando una cita de un trabajo clásico de Wissowa:

El ejemplo más instructivo es el hecho de que se rindió un culto a *Dius Fidius* y a *Fides*. En tanto protector del derecho y de la buena fe —y él apareció como tal muy antiguamente, en las funciones de los feciales— Júpiter recibió el calificativo de *Diovis Fidius* o *Dius Fidius*... Pero al lado de este representante divino de la buena fe apareció, en el siglo III a.C., una divinidad propia de la buena fe,

*Fides*, que tuvo su templo sobre el Capitolio, en la inmediata vecindad de Júpiter O.M. [6]

Se concluye luego que la opinión del tratadista alemán está apoyada por dos elementos comunes a Júpiter y a *Fides*: la protección del juramento y, muy particularmente, la del *foedus*; la perspectiva de Wissowa parece además confirmada por la notoria ausencia de autonomía de *Fides*.

Otro agrupamiento triádico se reencuentra en las formas arcaicas del culto. La *Regia* abrigaba tres especies de ceremoniales: la primera concernía a Júpiter (aparte de los cultos a Jano y Juno, introductores del año y del mes); la segunda, a Marte, en el *sacrarium Martis*; la tercera, en otro sagrario, a *Ops Consiva* ("protectora de los bienes de la tierra"; cf. *consero*, "sembrar"), que pertenece al grupo de divinidades representadas por Quirino, de acuerdo con la lista canónica de los *Flamines maiores*. Por el valor etimológico de su nombre, Quirino se refiere al conjunto de hombres reunidos en *curiae* (<\*coviria-). *Quirinus* (<\*Covirino-) es el dios de los romanos en tanto *Quirites*, representa la "totalidad social organizada". No obstante, su *flamen* y tal vez su fiesta, las *Quirinalia*, se relacionan más bien con el cuidado de los granos. Muerto Rómulo, se lo divinizó asimilándolo a Quirino. Siempre es necesario el examen del carácter y relaciones del dios para situarlo, ratificando o rectificando bajo esa luz los meros datos etimológicos.

El mismo agrupamiento reunía a Júpiter, Marte y Quirino — después de Jano y antes de otras divinidades particulares invocadas— en el remoto *carmen* de la *devotio*. Además, está el notable paralelismo supuesto por la tríada de los umbros de *Iguvium*, que asociaba a tres dioses bajo el epíteto común de 'Grabovio': *Jov-*, *Mart-*, *Vofiono-*. En fin, esta tripartición, que sería víctima en Roma de una rápida erosión histórica, ya que es reemplazada por la tríada capitolina

desde el siglo VI a.C., corresponde a aquella estructura conceptual que Dumézil ha dado en llamar la ideología de las tres funciones. [7]

*Los dioses del calendario de Numa*

Los historiadores analistas que, entre los siglos IV y III a.C., asumieron la tarea de repensar el pasado de la ciudad, no desconocían la existencia de un pretérito esfuerzo organizador de la religión romana. Dicha empresa le había sido atribuida al rey sabino Numa Pompilio, que los augurios habían dispuesto que fuera el sucesor de Rómulo. La tradición lo hacía responsable de una segunda fundación, propiamente religiosa, entre cuyos resultados perduraron los sacerdocios de los *flamines maiores*, los *pontifices*, las vestales y los salios (cf. en T. Livio, que sintetiza la analítica: I, 19-20); también se asignaba a su acción de gobierno la organización del primer calendario ritual de los romanos. Con todo, los calendarios conservados han dado cuenta de contactos con los etruscos que situarían las innovaciones en los siglos VI y V a.C. (desde Servio Tulio, tal vez, hasta fines del primer siglo de la República). Por lo tanto, hablar de un 'calendario de Numa' no es sino recurrir a un fondo de leyendas para bautizar el calendario prejuliano.

El único calendario republicano que llegó hasta nuestros días fue encontrado en el Lacio, en *Antium*, y data posiblemente de la época de Sila. Los *Fasti Antiates Maiores* incluyen el ordenamiento de los meses y la mención, en letras capitales, de las más antiguas fiestas religiosas (entre otras: *Armilustrum*, *Carmentalia*, *Cerialia*, *Consualia*, *Equirria*, *Feralia*, *Larentalia*, *Lemuria*, *Liberalia*, *Lupercalia*, *Matralia*, *Neptunalia*, *Opiconsivia*, *Parilia*, *Portunalia*, *Quirinalia*, *Regifugium*, *Saturnalia*, *Tubilustrum*, *Vestalia*, *Vinalia*, *Volkanalia*, *Volturnalia*); otras

letras, más pequeñas y difíciles de identificar, parecen hacer referencia a diversos sucesos históricos o culturales, acaso a festivales más recientes.

Los nombres de los cuatro primeros meses del año (*Martius, Aprilis, Maius, Iunius*) y los de los dos últimos (*Ianuaris, Februarius*) pueden ser un punto de partida, puesto que el resto de los meses se nombra a partir de derivados numerales, hasta la incorporación de *Iulius* y *Augustus* en época imperial. Jano tiene la primacía: le pertenecen las *kalendae* de cada mes, y el *Agonium* del 9 de enero; Júpiter no dispone de un mes en particular, pero le corresponden todos los *idus*, las cumbres soberanas de la curva mensual, en que era invocado con un epíteto en verdad pleonástico: *Lucetius*. No podría exagerarse la importancia de Marte, ya que el año comienza por su mes y preside el ciclo guerrero, de marzo a octubre. Lo recuerdan en marzo las *Equirria* del 14, con carreras de caballos, y el *Tubilustrium* del 23; el ritual del *October Equos* (sacrificio del caballo de la derecha de la biga vencedora en la carrera de carros del Campo de Marte) tenía lugar el 15 de octubre. Juno es epónima del mes de junio, pero además era corriente su *epíklesis* en las calendas, bajo el epíteto de *Covella*. Es probable que su nombre testimonie el influjo de la *Uni* etrusca. El 9 de junio se celebraban las *Vestalia*; Quirino está pobremente atestiguado, pero le están dedicadas las *Quirinalia* del 17 de febrero. Los meses de abril, mayo y febrero remiten a otros tantos nombres divinos. El primero "conmemora una *Apru* o *Aphro*, una Afrodita etrusquizada, que debía perderse en la *Venus* latina y modificarla; entretanto, cubría con una influencia extranjera el ciclo latino de cultos de la vegetación, que organiza con tanta fuerza este mes. *Maius* es un vocablo latino: ¿representa a un dios masculino o a esa *Maia* que se asociaba en agosto al culto de Vulcano y que se confundía con la *Bona Dea* (honrada el 1° de

marzo), con *Fauna*? Diosa en todo caso de la fecundidad o del crecimiento. *Februus* es sabino: es el dios de la purificación, casi la Purificación en sí, indispensable para cerrar el año". [8] Se observa desde antiguo, pues, el sincretismo latino-sabino-etrusco en el panteón, si bien dicha antigüedad relativa es aún materia de controversia académica. He aquí a los primeros grandes dioses del primitivo calendario romano.

Por añadidura, *Volcanus*, en cuyo honor se ofrecen el 23 de agosto las *Volkanalia*, puede ser un nombre mediterráneo tamizado por los etruscos; los mismos que aportan la designación del señor de las aguas, *Neptunus*, festejado el 23 de julio. Pero en Roma su dominio preferido fue el agua dulce, antes que la helenización lo arrastrara al ámbito marino. El ciclo agrario está bien cubierto con las *Cerialia* de Ceres, el 19 de abril y las *Parilia* de Pales, el 21, luego con *Consus* y *Ops*, asociados en agosto y en diciembre, mostrando una periodicidad que sigue el ritmo de las cosechas y el almacenamiento. Llama la atención, para terminar, la ausencia de la Minerva (de la raíz *\*men*<sup>-1</sup>, que designa la aptitud intelectual o técnica, y en general todas las actividades del espíritu: cf. latín *mens*) ítalo-etrusca, como así también la de la Diana latina.

**Vesta: *Fasti VI*, 249-304**

Un documento valioso sobre Vesta es aportado por Ovidio. Se confirma —míticamente— en él la introducción de la diosa en Roma por parte de Numa; se especula asimismo sobre su posible significado etimológico.

*Vesta, fave: tibi nunc operata resolvimus ora,  
 ad tua si nobis sacra venire licet.*

*In prece totus eram: caelestia numina sensi,  
 lactaque purpurea luce refulsit humus.*

*Non equidem vidi (valeant mendacia vatū)  
 te, dea, nec fueras aspicienda viro;  
 sed quae nescieram quorumque errore tenebar  
 cognita sunt nullo praecipiente mihi.*

*Dena quater memorant habuisse Parilia Romam,  
 cum flammae custos aede recepta dea est,  
 regis opus placidi, quo non metuentius ullum  
 numinis ingenium terra Sabina tulit.*

*Quae nunc aere vides, stipula tum tecta videres,  
 et paries lento vimine textus erat.*

*Hic locus exiguus, qui sustinet Atria Vestae,  
 tunc erat intonsi regia magna Numae;  
 forma tamen templi, quae nunc manet, ante fuisse  
 dicitur, et formae causa probanda subest.*

*Vesta eadem est et terra: subest vigil ignis utrique;  
 significant sedem terra focusque suam.*

*Terra pilae similis, nullo fulcimine nixa,  
 aere subiecto tam grave pendet onus.*

*Ipsa volubilitas libratum sustinet orbem,  
 quique premat partes angulus omnis abest:  
 cumque sit in media rerum regione locata,  
 ut tangat nullum plusve minusve latus,  
 ni convexa foret, parti vicinior esset,  
 nec medium terram mundus haberet onus.*

*Arte Syracosia suspensus in aere clauso  
 stat globus, immensi parva figura poli,  
 et quantum a summis, tantum secessit ab imis  
 terra; quod ut fiat forma rotunda facit.*

*par facies templi; nullus procurrit in illo  
angulus, a pluvio vindicat imbre tholus.  
Cur sit virginibus, quaeris, dea culta ministris?  
inveniam causas hac quoque parte suas.  
Ex Ope Iunonem memorant Cereremque creatas  
semine Saturni; tertia Vesta fuit.  
Utraque nupserunt, ambae peperisse feruntur;  
de tribus impatiens restitit una viri.  
Quid mirum, virgo si virgine laeta ministra  
admittit castas ad sua sacra manus?  
Nec tu aliud Vestam quam vivam intellege flammam;  
nataque de flamma corpora nulla vides.  
Iure igitur virgo est, quae semina nulla remittit  
nec capit, et comites virginitatis amat.  
Esse diu stultus Vestae simulacra putavi,  
mox didici curvo nulla subesse tholo.  
Ignis inexstinctus templo celatur in illo:  
effigiem nullam Vesta nec ignis habet.  
Stat vi terra sua: vi stando Vesta vocatur;  
causaque par Grai nominis esse potest.  
At focus a flammis et quod fovet omnia dictus;  
qui tamen in primis aedibus ante fuit.  
Hinc quoque vestibulum dici reor; inde precando  
praefamur Vestam, quae loca prima tenet.*

## Traducción

¡Vesta, otórgame tu favor! Ahora abro mis labios para ocuparme de ti, si para mí es lícito asistir a tus fiestas. {1} Yo estaba enteramente concentrado en mi oración: percibí celestiales presencias, y la tierra se encendió alegre bajo una luz purpúrea. En realidad, diosa, no te vi (que se impongan las mentiras de los poetas {2}), y además no debías ser vista por un varón. Pero me fueron reveladas las cosas que yo había ignorado, y por cuyo desconocimiento estaba poseído, sin que nadie me instruyera.

Recuerdan que Roma había celebrado diez veces cuatro años las Pariles, {3} cuando la diosa guardiana del fuego fue recibida en su templo. Obra de un rey pacífico: la tierra sabina no produjo ningún carácter más temeroso de lo divino que aquél. La cúpula que hoy ves de bronce, antaño la verías de paja, y el muro estaba tejido de flexible mimbre. Este espacio estrecho, que sostiene los atrios de Vesta, en aquel momento era el gran palacio real del pelilargo Numa. Pero sin embargo se dice que ya entonces existió la forma del templo que ahora subsiste; {4} y la causa de <esta> forma queda por ser demostrada. Vesta es la misma cosa que la Tierra: una y otra tienen un fuego vivo en el fondo; la Tierra y el <fuego del> hogar son símbolos de su residencia. La Tierra es similar a un globo, no apoyada en ningún sostén. Su masa tan gravitante está suspendida en el aire extendido por debajo. Un movimiento de rotación por sí mismo mantiene equilibrada su esfera, y cualquier ángulo para deprimir sus partes está ausente. Y puesto que está ubicada en la región central del universo, para que no alcance a estar más o menos próxima a ningún lado, si no fuese convexa estaría más cercana a alguna parte, y el mundo no tendría a la Tierra como masa central. {5} Con técnica siracusana, una esfera permanece suspendida en un espacio cerrado: una pequeña imagen del cielo inmenso; {6} y la Tierra se apartó de la base tanto cuanto de las alturas: su forma redonda hace que esto ocurra. El aspecto del templo es semejante; en él no

sobresale ningún ángulo, su bóveda [= *tholus*] lo defiende de la precipitación pluvial.

¿Preguntas por qué la diosa es honrada por vírgenes que la atienden? También en este punto hallaré sus causas. Cuentan que Juno y Ceres fueron engendradas de Ops por el semen de Saturno; {7} Vesta fue la tercera. Las dos primeras se casaron, se dice que ambas tuvieron hijos; una sola de las tres permaneció desconocedora de varón. ¿Qué hay de sorprendente si una virgen, siendo <otra> virgen su servidora, de buen grado admite en sus sacrificios las manos castas? Y tú además representate a Vesta no distinta de una flama viva; y cuerpos surgidos de una flama no ves ninguno. En consecuencia, con justicia es virgen la que ni concede ni recibe simientes, y tiene compañeras de virginidad. Mucho tiempo he creído, tonto de mí, que había estatuas de Vesta: aprendí después que ninguna subyace bajo su cúpula circular. Un fuego perpetuo se oculta en aquel templo, pero ni Vesta ni el fuego tienen imagen alguna. La Tierra se sostiene [*stat vi*] por su propia fuerza: 'sosteniéndose por su propia fuerza' [*vi stando*], se llama Vesta; y el motivo del nombre griego [Hestia] puede ser similar. {8} Pero el <fuego del> hogar [*focus*] se llamó así a causa de las llamas, y porque fomenta [*fovet*] todas las cosas; por otra parte, él estuvo antiguamente en la entrada de las casas. Creo también que de ahí se dice 'vestíbulo'; de ahí, al suplicar invocamos antes a Vesta, que ocupa los primeros lugares. {9}

### Notas a la traducción

- {1} Esta fiesta se celebraba el 9 de junio. Como el acceso al templo de Vesta estaba prohibido a los hombres, Ovidio prefiere no urdir con la diosa un diálogo semejante al que había fingido entablar con Jano (cf. *Fast.* I, vv. 89-144).
- {2} Por lo dicho anteriormente sobre la epifanía de Vesta.
- {3} 'Pariles' o *Parilia* se llama el ceremonial del 21 de abril, en honor de Pales, antigua divinidad de los ganados y diosa del Palatino; dicha fecha coincidía con el aniversario de la fundación de Roma, que se conmemoró en tal día hasta el ocaso de la Antigüedad, siendo tardíamente sustituido por las festividades de San Jorge. Cf. Contreras Valverde J. et al., *Diccionario de la religión romana*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1992; pp. 149-150. La precisión cronológica de Ovidio (cuarenta años después de la fundación) sitúa la recepción del culto de Vesta, probablemente itálico, al principio del reinado de Numa.
- {4} Los autores alemanes relacionan la forma redonda del templo con las "cabañas primitivas" del Palatino (cf. Altmann W., *Die Italischen rundbauten*, Berlin, 1906; p. 58); "G. Dumézil sin embargo ha rechazado esta concepción y, oponiendo el templo redondo de Vesta a los habituales *templa quadrata*, prefiere <como explicación>, en lugar de la forma de las chozas prehistóricas, la antigua norma de construcción de los hogares indoeuropeos" (cf. *Rituels indo-européens à Rome*, París, 1954; pp. 27-43). Citado por Danielle Porte en: *L'étiologie religieuse dans les Fastes d'Ovide*, París, Les Belles Lettres, 1985; p. 347.
- {5} La identificación con la Tierra se debe a la especulación filosófica griega. "J.P. Postgate ha demostrado

(...) que Ovidio había podido acordarse de un pasaje del *Fedón* (108E)"; cf. *Notes on Ovid Fasti*, en CQ 12, 1918, p. 139. "En este caso, Ovidio podía muy bien referirse a la filosofía pitagórica. 'El mundo está animado', dicen los discípulos de Pitágoras, 'es espiritual, esférico, y lleva a la Tierra, que también es redonda, en su medio'; cf. Diógenes Laercio, VIII, I, 25". Citado por D. Porte, *op. cit.*, p. 346.

- {6} El planetario de Arquímedes, que había sido traído a Roma por el cónsul M. Claudio Marcelo, conquistador de Siracusa en el 211 a.C., en tiempos de la Segunda Guerra Púnica.
- {7} Vesta es asimilada a la deidad griega Hestia, hija de Rea (Ops) y de Cronos (Saturno).
- {8} La etimología actualmente aceptada para 'Vesta' es la misma del latín *uro*: "quemar"; v. gr. *eu(/w y* (*Esti/a* (raíz *\*ǵ<sub>1</sub> w-es*, para Ernout-Meillet, que la toman de Benveniste; cf. *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, París, Klincksieck, 1979; p. 729). Las etimologías ovidianas, como las de muchos de los antiguos, suelen ser fantasiosas; la que aquí aporta está al servicio de la idea filosófica ya comentada.
- {9} Es al revés en el ritual romano. El adelantamiento de Vesta en las fórmulas deprecatorias procede de una contaminación con el uso griego, ya que "comenzar por Hestia" era en la Hélade una frase proverbial. Vesta ocupaba en Roma el último lugar en las invocaciones (cf. el *carmen* de la *devotio* en T. Livio VIII, 9, 2-8). V. la ed. anotada por H. Le Bonniec, *Les Fastes*, París, Les Belles Lettres, 1990; p. 250.

El largo desarrollo en Ovidio de la figura divina de Vesta es, por momentos, algo inconexo. El poeta subra-

ya que la redondez de su templo se esclarece por la identificación de la diosa con la Tierra (257-282). Luego (283-294) propugna que es un fuego vivo, una llama que permanece estéril, lo que no es consistente con la ecuación anterior, en la medida en que la Tierra es la madre nutricia de todas las criaturas. Servio, aun inspirándose en Ovidio, hace prevalecer el sentido de 'fuego divino' (*Ad Aen.* II, 296). El hecho de que no terminen de conciliarse las dos definiciones simbólicas de Vesta (Tierra-Fuego) hace suponer que a la obra le faltó el *labor limae* final. Esto último es válido, por supuesto, para los seis libros conservados, de enero a junio, ya que, en el destierro de Tomis, sin bibliografía ni alicientes, la obra nunca se llegó a completar. Pero los desarrollos conservados resultan interesantes como documentos de una helenización que, *interpretatio* mediante, había llegado a confundir las figuras de Vesta y de Hestia. La poesía augustal muestra en acción la última capa sedimentaria en este proceso de estratificación secular, que en el Siglo de Oro ya había empezado a volverse interactuante, y lo sería todavía más, hasta generar verdaderos hombres de dos mundos, como lo fueron Plutarco o Adriano.



*La tríada capitolina*

A la tríada arcaica que, con sus tres grandes dioses masculinos, marca el estadio pretérito de la religión de Roma, la sucede en tiempo de los Tarquinos una nueva tríada divina, integrada por Júpiter-Juno-Minerva. La nueva estructura teológica revela con claridad la influencia tirrénica: estaba centrada en *Jupiter Optimus Maximus*, esto es, el Júpiter cuyos dones (*opes*) y poderes sobrepasaban absolutamente a los de sus homónimos con epítetos técnicos, en una especie de vuelco a lo divino de la figura del rey etrusco. Era adorado en su templo del Capitolio, que se decía prometido por Tarquino Prisco y construido por Tarquino el Soberbio, donde aparecía asociado con Juno y con Minerva (en un templo anterior —¿siglo VII a.C.?—, también en el Capitolio, cuya creación se atribuía a Rómulo para llevar sus *spolia opima*, era venerado sin estatua cultual, con un cetro y el *silex*, Júpiter Feretrio). La presencia de las diosas es acaso índice de una temprana helenización, si Juno era consorte de Júpiter y si Minerva se puede concebir como una especie de Atenea armada, protectora de la ciudad. Júpiter ocupaba el centro, con Juno a su izquierda y Minerva a su derecha. En rigor, el templo del *Mons Capitolinus* fue dedicado por el cónsul *M. Horatius Pulvillus* en el primer año de la República (509 a.C.); en consecuencia, las alternativas de su erección marcan la etapa de transición entre la Roma monárquica y la Roma republicana. No obstante, el cambio político no precipitó el cambio sagrado. De hecho, la tríada se mantuvo, y se mantuvo incluso el rey, aunque limitado a sus funciones litúrgicas, por lo que fue llamado entonces *rex sacrorum* o *rex sacrificulus*: todo un paradigma de conservadorismo en terreno religioso.

Pero Júpiter Óptimo Máximo, instalado en el centro axial del Capitolio, en su faceta de dios del Estado romano, ter-

minó por convertirse en la encarnación de la función misma y del destino de Roma: en ese templo, a comienzos del año, ofrecían sacrificios en su honor los nuevos cónsules antes de ocupar sus cargos; hasta allí llegaban los desfiles de los generales triunfadores; allí tenía lugar cada año la primera reunión del Senado. Cuenta Aulo Gelio (VI, 1,6) que Escipión el Africano solía acudir al santuario para hablar a solas con el dios sobre cuestiones de Estado.

En el Aventino, finalmente, en un lugar consagrado desde antiguo a los cultos agrarios, se agrupó en un templo que databa del 493 a.C. a una tríada de divinidades de la fertilidad: *Ceres-Liber-Libera*. *Ceres* presidía el crecimiento vegetal (el del grano en particular); *Liber* y *Libera* tenían funciones seminales. En época republicana dicho templo estuvo bajo el control de los plebeyos, cuyos ediles se encargaban de organizar los juegos de *Ceres*.

#### *Llegada de dioses extranjeros:*

##### *Diana*

La Diana latina de Aricia, en los Montes Albanos, fue la primera divinidad extranjera que se hospedó en Roma. El establecimiento de su culto sobre el Aventino parece relacionado con la batalla del lago Regilo, que la tradición fija al comienzo del siglo quinto (499 a.C.), pero otra versión atribuye su templo en ese lugar al monarca Servio Tulio. La fecha señalada se asocia con una victoria aplastante de las armas romanas sobre *Tusculum*, ciudad del Lacio que entonces controlaba el santuario de Aricia. Originalmente, los latinos honraban en Diana a la diosa que dispersa la luz nocturna (cf. la raíz común en *Di-ana* y *di-es*) y alterna con Júpiter, el padre del día. Ya en tiempos históricos, el culto de Aricia no se limitaba a esta definición astral, puesto que diferentes rasgos hacen pensar que Diana tenía

poder sobre la procreación y el nacimiento de niños, lo cual explicaría que se la haya asimilado rápidamente a Ártemis, quien en Grecia era invocada por las mujeres en los partos.

Por otra parte, la competencia de la Diana latina se extendió al dominio político, dado que la diosa tenía potestad para otorgar la primacía entre los distintos aspirantes a officiar su culto. De hecho, el sacerdote de Diana, el *Rex Nemorensis*, que a pesar de su título no era más que un esclavo fugitivo, se había adueñado de esta dignidad al matar a su predecesor, y estaba destinado a sucumbir, a su turno, ante otro más fuerte. [9]

La Diana aventina reproducía ambos aspectos de su modelo en Aricia. Patrocinaba a las mujeres y era dadora de soberanía, como surge de una anécdota contada por Tito Livio (I,45,4-7): un sabino trató de reconquistar para su país la primacía política sacrificando una novilla de gran talla ante el templo de Diana, pero fue finalmente engañado por el sacerdote romano, que lo invitó a purificarse las manos y, durante ese tiempo, sutilizó la novilla, preservando así el poder de Roma. Después fueron identificadas con Ártemis tanto la Diana romana como la de Aricia. El primer testimonio oficial está dado por el *lectisternium* ("banquete", cf. la raíz de *lectus*, "lecho") del 399 a.C., cuando Diana fue honrada al lado de Hércules.

### *Cástor y Pólux*

Cástor era un dios helénico, llevado al Lacio desde la Magna Grecia; fue instalado en el año 484 a.C. sobre el Foro, como si se tratara de un dios nacional, en el interior del *pomerium*. Éste era el espacio consagrado "detrás de las murallas" (tomando como referencia la posición de un observador que mira desde fuera de la ciudad), una franja circular que establecía el límite dentro del cual los augures

podían tomar los auspicios urbanos: es la versión romana de la idea del círculo mágico protector. Varrón (*De ling. Lat.* V, 143) ya lo señalaba con meridiana claridad: *quod erat post murum, postmoerium dictum*. La delimitación del espacio sagrado romano por esta línea pomerial permite explicar la distribución de ciertos santuarios: Vesta, por ejemplo, la diosa del fuego del hogar en la casa, y de la vida del Estado en la esfera de la nación, no podía hallar emplazamiento sino en la zona intrapomerial; de hecho, su templo redondo dominaba el centro del Foro, como el hogar dominaba el centro de la casa en la esfera privada.

Volviendo a Cástor, la presencia de este *peregrinus* en el perímetro sagrado de la *Vrbs* les pareció tan paradójal a los romanos que trataron de justificarla por medio de una leyenda. Durante la batalla librada por Roma contra la coalición latina (499 a.C.), cerca del lago Regilo, el dictador A. Postumio, viendo que flaqueaba su infantería, hizo entrar a la caballería en acción; al mismo tiempo, hizo el voto de erigir un templo a Cástor, con lo cual la victoria fue inmediata (cf. Tito Livio, II, 20,10-13). Hay una variante que reemplaza el voto por una teofanía: en la instancia más crítica de la batalla surgieron dos caballeros hermosos y de grandes proporciones, montados sobre caballos blancos y vestidos con clámides —capas griegas— purpúreas. Esa misma tarde fueron vistos en el Foro; ellos abrevaron sus cabalgaduras en la fuente de Juturna (hermana de Turno, convertida en divinidad romana), anunciaron la victoria, luego desaparecieron (cf. Dionisio de Halicarnaso, VI, 13,2). Esta segunda versión traspone a Roma un modo de intervención de los Dióscuros conocido en Grecia y en la Magna Grecia.

En rigor, durante la República el templo del Foro fue solamente de Cástor: su hermano Pólux permaneció en la oscuridad. En la tradición helénica, los Dióscuros eran los

modelos divinos de los atletas, si bien Pólux presidía la lucha y Cástor las pruebas hípicas. Pero entonces el último era el único que estaba calificado para convertirse en patrono de la caballería, de gran importancia militar en Roma a lo largo de sus primeros siglos. En definitiva, se explica "la preferencia dada a Cástor por la necesidad de comprometer a la caballería y de suplicar al dios de los caballeros durante la batalla del lago Regilo". [10] Cástor habría hecho su entrada bajo los Tarquinos como patrono de los *equites*, y ese lazo privilegiado con una clase dirigente estaría explicando el hecho de que su culto no haya tenido carácter público hasta el acontecimiento histórico del choque entre romanos y latinos.

### *Hércules*

En el siglo VI a.C. la hegemonía etrusca había puesto a Roma en comunicación con el exterior, favoreciendo los intercambios entre Italia central y meridional. Esta apertura a la influencia de la Magna Grecia no dejó de tener consecuencias en el plano religioso; la principal fue, sin duda, la llegada de dioses griegos a la ciudad. Sólo así se explica el establecimiento de un culto a Hércules cerca de la *Porta Trigemina*. Jean Bayet brinda al respecto un panorama más complejo:

Por más que fuera conocido de los etruscos, desde el siglo VI, bajo el nombre de *Hercle*, él parece haber venido a Roma desde la Magna Grecia (Crotona, Locres, Posidonia) mediante dos intermediarios distintos: ciertos comerciantes griegos que se agruparon alrededor de una capilla, próxima a la *Porta Trigemina* al borde del Tíber, fuera del *pomerium*; una *gens* latina que, habiéndose asegurado a título privado el culto, honraba al héroe sobre un altar, el *Ara Maxima*, vecino al "mercado de bueyes", en el interior del límite sagrado. [11]

Este Hércules, cuyo santuario estaba encerrado entre el Aventino y el puerto, se desarrolló en el curso del siglo IV: ya en el año 399 participó, junto a Diana, en las primeras lectisternias. Representaba al viajero que arrojó todos los peligros al atravesar los mares occidentales, al héroe civilizador, al protector del tráfico fructuoso. Bayet sostiene que su culto había sido al principio de carácter privado, pero en el 312 a.C. el censor *Ap. Claudius Caecus* anexó el Gran Altar al culto público. Desde tal fecha, el pretor urbano celebró el culto de Hércules *Graeco ritu*. Una explicación económica de la "estatización" del dios provendría del hecho de que los comerciantes le consagraban la décima parte de sus ganancias o diezmo, suma que era ofrecida a la deidad y no enriquecía en nada a los propietarios privados del lugar —la *gens* de los *Potitii*—, que terminaron por aceptar la propuesta del Estado para hacerse cargo. [12]

La fiesta anual del *Ara Maxima* tenía lugar el día 12 de agosto. Se puede reconstruir siguiendo la descripción que hace Virgilio (*Aen.* 8,268-305) del sacrificio ofrecido por Evandro. Otro Hércules, venerado antes en *Tibur*, hizo asimismo su entrada en la Urbe, y se especializó como dios de la victoria militar. La religión de Hércules permaneció viva; se trataba en primer término de una divinidad para mercaderes y negociantes, particularmente sensibles a las lecciones de energía, fuerza y coraje que contenía su leyenda. Les resultaba fácil identificarse con el héroe que había recorrido la vastedad del mundo y obtenido bienes proficuos, como los ganados de Gerión; lo invocaban con apelativos como los de *Victor* e *Invictus*. Más tarde se interesaron por Hércules los jefes militares, que le consagraron el diezmo de su botín de guerra y no lo olvidaron en ninguno de sus Triunfos.

### *Mercurio*

El culto de Mercurio nació poco después de la expulsión de los Tarquinos de la ciudad: la dedicatoria del *aedes Mercuri* del Circo Máximo ha sido fechada en el año 495 a.C. por la tradición. Las circunstancias de esta fundación, relatadas por Tito Livio (II, 27,5-6), evidencian que Mercurio era un dios de vocación plebeya y que su culto estuvo ligado, como el anterior, al desarrollo del comercio. Desde comienzos del siglo IV a.C. está suficientemente helenizado como para figurar, al lado de Neptuno-Poseidón, en el primer *lectisternium* colectivo; sin embargo, pese a su asimilación con la figura del Hermes griego (seguramente por intermediación del etrusco *Turms*), durante largo tiempo no fue, estrictamente, más que el patrono de los comerciantes. Es así, todavía, como se presenta en el prólogo del *Amphitruo* de Plauto:

*Vt vos in vostris voltis mercimoniis  
emundis vendundisque me laetum lucris  
adficere atque adiuuare in rebus omnibus*(1-3)

Como vosotros queréis que sobre vuestras mercancías, que han de ser compradas y vendidas, yo asegure, generoso las ganancias, y que os asista en todas las cosas...

### *Apolo*

Tras la apertura a los dioses del comercio, el siguiente paso de real importancia fue la incorporación de los dioses griegos de la medicina. En este sentido, las *pestilentiae* cumplieron un significativo papel en la historia romana; constituían cada año un peligro mortal, cuando se abría la estación cálida. Fue en ocasión de una de ellas cuando apareció oficialmente en Roma, como consecuencia de la con-

sulta a los Libros Sibilinos, *Apollo Medicus*. Su nombre es la transcripción del griego )Apo/llwn ; Foi=boj , "el brillan-te", no era sino un epíteto del dios, que en latín a veces sirvió también para designarlo (*Phoebus*). Su templo, al pie de la ladera sudoeste del Capitolio, fue prometido por voto en el año 433 a.C., y dedicado en el 431 por el cónsul Cneo Julio Mento. Se alzaba en un lugar que ya anteriormente se denominaba 'Apollinar'. Este Apolo sanador es el único que conocieron los romanos hasta tener, en tiempos posteriores, contactos más profundos con la religión griega: el *lectis-ternium* del 399 a.C. lo encuentra como dios médico en compañía de Latona, y en las plegarias de las vestales era in-terpelado como *Apollo Medice, Apollo Paeon* (Cf. Macrobio, *Sat.* I,17,15). Fue perfeccionando en Roma su perfil griego a lo largo de los siglos posteriores, al beneficiarse con el prestigio de Delfos. En el comienzo mismo del Imperio llegó a conocer la predilección de Augusto, que lo asoció a su victoria en *Actium* y le dedicó un nuevo templo sobre el Palatino: "su porvenir oracular y solar iba a depender de ese último progreso y de la complacencia de Augusto en su culto". [13]

### *Esculapio*

A principios del siglo tercero (hacia el 293 a.C.), fue adoptado otro dios curador, más especializado aun que el anterior. Se trata de *Asclepios* ( )Asklhpio/j ), el hijo de Apolo, dios tutelar de la medicina, incorporado bajo el nombre de *Aesculapius*. Los usos y costumbres griegos habían empezado a expandirse, y "ese año los *Quirites* asistieron por vez primera a los *ludi Romani* con una corona sobre la cabeza y, *translato e Graecia more*, se otorgó por vez primera palmas a los vencedores". [14] Así que, cuando una grave *pestilentia* desoló la ciudad y sus alrededores, fueron consultados los Libros Sibilinos, que prescribieron que

era necesaria la venida de Asclepio a Roma. Hubo un día de *supplicatio*, e inmediatamente fueron comisionados los encargados de ir a Epidauro para traer la serpiente sagrada, encarnación del dios. Se cuenta ulteriormente que, después de haberse embarcado voluntariamente en Grecia, descendió con la misma espontaneidad en el extremo meridional de la isla Tiberina, y que la cruel epidemia cesó a su llegada. En ese lugar le fue dedicado un santuario en el año 291 a.C.; como en los  $\text{)Asklhpiei=a}$ , la construcción estaba rodeada de pórticos donde los enfermos venían a practicar la *incubatio*, es decir, que pasaban allí la noche, con la esperanza de que Esculapio les revelara alguna receta capaz de provocar su curación.

En el 180 a.C., la tríada divina de la salud pública, tal como se la conocía en Epidauro,  $\text{)Apo/llwn}$ ,  $\text{)Asklhpio/j}$ , (*Ugi/eia* (Apolo, Asclepio e Hygieia, hija o esposa de Asclepio, asociada a su culto en Epidauro y Atenas) completó su traspaso a la Urbe. Fue a continuación de una mortífera epidemia, que duró más de dos años y llegó incluso a arrebatar la vida de uno de los cónsules, por lo cual su colega supérstite, A. Postumio Albino, con la recomendación del *Pontifex Maximus* y de los *Decemviri sacris faciundis*, se encargó de prometer por voto y dedicar, entre otras ofrendas, estatuas doradas para Apolo, Esculapio y *Salus*.

#### *Transformaciones durante las Guerras Púnicas*

El incremento del capital divino fue considerable en el curso de la segunda Guerra Púnica. *Hannibal ad portas!*: esta gran amenaza determinó importantes modificaciones. Hubo una crisis mayor, a la vez militar y política, sostenida casi desde Sagunto (219 a.C) hasta poco antes de la victoria final en Zama (202 a.C.). La sucesión de derrotas generó una movilización de todos los medios del culto...

todos los dioses debían acudir para salvar a Roma. Gracias a la piedad colectiva e institucional, a la *religio* de la ciudad, llega el éxito definitivo (cf. Polibio, VI, 56, 6 y ss.). Se dibujan en estas circunstancias las líneas de una nueva teología, fundamentalmente sincrética: bajo nombres romanos se suplica a menudo a los dioses griegos. Ante todo hay dos divinidades, participantes en la leyenda troyana, que obtienen el favor del pueblo: Juno y Venus.

### *Juno*

Los avances de la helenización acompañan los avatares del conflicto; de igual forma, van a reforzar la atención ritual dispensada a Juno. Aun cuando el inicio de las hostilidades no mostró rasgos de notable originalidad, el desastre de Trebia (218 a.C.) libró Etruria al enemigo, y Tito Livio (LXII, 1-5) informa que "durante este invierno, en Roma y cerca de Roma, se produjeron numerosos prodigios. En *Lanuvium*, la lanza de Juno se agitó, y descendió un cuervo en el templo de la diosa y se posó sobre su *pulvinar*". El doble prodigio les pareció a los romanos particularmente amenazante, porque Juno, en la conciencia colectiva, había sido por mucho tiempo la diosa griega enemiga de Troya, antes que protectora de la Urbe. Al principiar el siglo IV a.C. Juno —la *Uni* de Veyes— había sido traída por *evocatio* para convertirse en *Regina* del pueblo romano, más eficaz que la integrante de la tríada capitolina; por ello la gran diosa reina de Cartago, la Juno púnica, que tenía un aspecto guerrero del que carecía la romana, no podía ser "evocada" en las nuevas circunstancias, por apremiantes que fueran: Roma ya tenía su Hera-Juno. La inserción del episodio de Dido en la leyenda troyana, ya realizada por los poetas, daba un relieve peculiar al enfrentamiento. Era como si la Juno de Cartago, por una parte, Júpiter y Venus, por otra, reprodujeran la lucha cantada por Homero. En estas condi-

ciones, en la primavera del año 217 a.C., fue suplicada la *Juno Sospita* ("protectora, liberadora") de *Lanuvium*, pero también la *Juno Regina* del Aventino, al igual que Júpiter Capitolino (T. Livio, XXII, 1,17-19). [15]

#### *Venus Erycina*

Si la leyenda de Rómulo hacía de Marte el ancestro de los romanos, la leyenda de Eneas presentaba a Venus como su madre. Se ve claramente la confluencia de dos tradiciones diferentes sobre la fundación de la ciudad: la griega involucraba a Eneas; la otra, la latina, a Rómulo y Remo. La helénica se remonta al siglo V a.C., con el historiador griego Helánico, que refiere que Eneas fundó Roma, etimológicamente derivada de *r(w)/mh*, voz que significa "vigor" y "solidez"; la autóctona se pierde en la nebulosa de la leyenda de los orígenes. La versión canónica, que sintetiza ambas tradiciones, aparece a fines del siglo III a.C., con Fabio Píctor, luego en la épica primitiva de Ennio y en la epopeya virgiliana, ya de manera definitiva. En cuanto a Venus, interesa explorar su significado en el plano del léxico: *venus* era un sustantivo común, un antiguo neutro latino que designaba un "encanto mágico", divinizado en el género femenino después del período real. *Venus* luego será asimilada a la *Turan* etrusca y a la Afrodita griega, esto último gracias a la difusión de la leyenda de Eneas. El latín conoce la serie semántica *Venus-venia-venerari*, cuyos términos se mantienen dentro del vocabulario de los sagrado. *Venerari* es "tratar de seducir" a los dioses, mientras que el vocablo pontifical *venia* expresa la "gracia" o "favor divino". "*Venia* marca el favor adquirido dirigiéndose a los dioses por el *venerans* que ha ejercido sobre ellos un encanto persuasivo (*venus*, el neutro)". [16]

Pero fue una Venus siciliana la que cobró protagonismo en el curso de la contienda contra Cartago. Ya en el 244

a.C., cuando la primera Guerra Púnica, los legionarios instalados en el monte *Eryx* habían defendido denodadamente el santuario de la *Erycina*, pese a los furiosos asaltos de Amílcar. Pues bien, esta Afrodita del monte Érice de Sicilia, era una diosa compuesta, en la que coexistían elementos semíticos con elementos típicamente griegos, y cuyos aspectos preponderantes eran el placer y la fecundidad. Era servida por prostitutas sagradas, y aparecía en las monedas entre palomas y espigas de trigo: tales representaciones iconográficas permiten relacionarla con las diosas orientales. Sin embargo, el recuerdo del año 244 llevaba a los romanos a valorizar en ella otro aspecto, el de donadora de victoria. Fue por eso que los enéadas llamaron en el año 217 a su ancestral divinidad; entonces el dictador Quinto Fabio Máximo le prometió por voto un templo, que le fue dedicado dos años después, el 23 de abril, día de las *Vinalia* de primavera. Robert Schilling ha reconocido aquí el deliberado propósito de asociar a Venus con Júpiter, patrono de las *Vinalia*.

La *Erycina* no fue recibida como deidad extranjera, sino que su templo se alzaba en el interior del *pomerium*, sobre el Capitolio, la colina de los grandes dioses nacionales, en la cercanía de *Iuppiter Optimus Maximus*. Lógicamente, el culto de la diosa debió ser fuertemente romanizado, no fue retenida la práctica de la prostitución sagrada y Venus recibió honores de acuerdo con el rito propio de las *Vinalia* de abril, la efusión de vino. Esta Venus Ericina se hallaba asociada a una abstracción divinizada, *Mens*, es decir, "reflexión, juicio, inteligencia"; no fue otra la cualidad que Fabio Máximo *Cunctator* opuso al poder bélico de Aníbal. Para Schilling, *Mens* hacía alusión a dicha virtud, pero en tanto encarnada en Eneas, hijo de Venus y padre de la estirpe romana. [17]

### *Introducción de Cibeles*

Aunque la batalla de Metauro (207 a.C.) vengó la derrota de Cannas (216), Aníbal se obstinaba en prolongar su estancia en el sur de Italia. En el 205, los decenviros, después de consultar los Libros Sibilinos, demandaron la introducción oficial del culto de la *Magna Mater* de Frigia, vale decir, de Cibeles (*Cybele*). Es la gran divinidad adorada en Pesinunte y Sardes, entre otros lugares, llamada *Kubaba* por los neohititas, y por los lidios, *Kybele* o *Kybebe* (cf. en latín la variante *Cybebe*). Se trata de la última metamorfosis de la antigua deidad de las poblaciones anatólicas de época neolítica, la Gran Madre de los dioses, sentada como *po/tnia qhrw=n* sobre un trono flanqueado por leones, los que también tiran de su carro. Virgilio la compara con Roma en el libro central de su epopeya (*Aen.* VI, 784-785):

*felix prole virum: qualis Berecyntia mater  
invehitur curru Phrygias turrita per urbis*

feliz con su prole de hombres: como la madre Berecintia  
es llevada en su carro por las ciudades frigias, coronada de  
torres su cabeza

La diosa, que era figurada por una piedra negra (*Lapis Niger*), ingresó en la Urbe acompañada por su cortejo de sacerdotes castrados, los *Galli*, y fue provisoriamente instalada en el templo de la Victoria, sobre el Palatino, donde en el año 191 a.C. se le construyó uno propio.

La razón para esta adquisición era triple: en el plano religioso, se trataba de lograr para Roma la asistencia de una poderosa divinidad; desde el punto de vista político, la gran diosa de Anatolia servía a los intereses de la diplomacia senatorial; en fin, también es posible que la mera intención de demostrar espectacularmente su autoridad

haya decidido a los decenviros a incorporar a la Gran Madre del Ida. [18] El culto, desde sus comienzos, estuvo monopolizado por la aristocracia. Una severa reglamentación del Senado fijó límites a sus relaciones con el pueblo romano: solamente un sacerdote y una sacerdotisa de Frigia podían estar al servicio de la diosa; sus ritos y sacrificios debían ser cumplidos en el interior del recinto del templo, salvo en el día de la procesión anual que llevaba a la Dama Negra hasta su baño en un arroyo cercano a la Puerta Capena.

Todas estas restricciones hallan su explicación en el simple hecho de que el carácter orgiástico del culto de Cibele indudablemente escandalizaba a la aristocracia senatorial. La suya es la primera de las numerosas religiones del Oriente que ingresaron en Roma.

***De rerum natura, II, 598-628***

*Quare magna deum mater materque ferarum  
et nostri genetrix haec dicta est corporis una.*

*Hanc veteres Graium docti cecinere poëtae  
sedibus in curru biugos agitare leones,  
aëris in spatio magnam pendere docentes  
tellurem neque posse in terra sistere terram.*

*Adiunxere feras, quia quamvis effera proles  
officiis debet molliri victa parentum.*

*Muralique caput summum cinxere corona,  
eximiis munita locis quia sustinet urbes.*

*Quo nunc insigni per magnas praedita terras  
horrifice fertur divinae matris imago.*

*Hanc variae gentes antiquo more sacrorum  
Idaeam vocitant matrem Phrygiasque catervas  
dant comites, quia primum ex illis finibus edunt  
per terrarum orbis fruges coepisse creari.*

*Gallos attribuunt, quia, numen qui violarint  
 Matris et ingrati genitoribus inventi sint,  
 significare volunt indignos esse putandos,  
 vivam progeniem qui in oras luminis edant.  
 Tympana tenta tonant palmis et cymbala circum  
 concava, raucisonoque minantur cornua cantu,  
 et Phrygio stimulat numero cava tibia mentis,  
 telaque praeportant, violenti signa furoris,  
 ingratos animos atque impia pectora volgi  
 conterrere metu quae possint numine divae.  
 Ergo cum primum magnas invecta per urbis  
 munificat tacita mortalis muta salute,  
 aere atque argento sternunt iter omne viarum  
 largifica stipe ditantes ninguntque rosarum  
 floribus umbrantes matrem comitumque catervam.*

### **Traducción**

Por eso <la Tierra> fue llamada al mismo tiempo 'Gran Madre de los dioses', y 'Madre de los animales salvajes', y 'Engendradora de nuestro cuerpo'.

Los antiguos, {1} los doctos poetas de los griegos cantaron que ella, sobre un trono en su carro, {2} guiaba a dos leones uncidos, enseñando que la vasta tierra está suspendida en el espacio del aire, y que, en la tierra, la tierra no puede apoyarse. Le uncieron fieras porque una especie, por feroz que sea, debe amansarse, vencida por los cuidados de sus padres; ciñeron el extremo superior de su cabeza con una corona mural, puesto que <la tierra>, fortificada en los lugares sobresalientes, sostiene las ciudades. Provista de esa insignia, ahora la imagen de la divina Madre es llevada por extensas comarcas, causando estremecimientos. Diversas naciones la invocan repetidamente, según la costumbre antigua de los ritos, como Madre del Ida, y le dan como acompañantes tropes de frigios, porque dicen que, desde aquellos territorios en primer

término, los cultivos de trigo empezaron a producirse a través del mundo entero. Le asignan galos, dado que quieren indicar que los que hayan violado la divinidad de la Madre, y hayan sido encontrados ingratos para con sus padres, deben ser considerados indignos de hacer surgir una nueva generación a las costas de la luz. {3} Resuenan bajo sus palmas tensos tamboriles, y cóncavos címbalos en derredor, y lanzan amenazas los cuernos con su canto enronquecido, y la hueca flauta incita las mentes con el ritmo frigio, {4} y <los Galos> blanden armas delante de sí, como señal de su violento delirio, para que puedan conmover por medio del temor, a través del poder de la diosa, los ánimos insatisfechos y los corazones impíos de la multitud.

Por lo tanto, tan pronto como, transportada por grandes ciudades, ella gratifica, callada, a los mortales con una secreta protección, <ellos> cubren todo el sendero de los viajes con bronce y plata, enriqueciéndola con una dadivosa ofrenda, y nievan pétalos de rosas que hacen sombra a la Gran Madre y a las tropas de acompañantes. {5}

### Notas a la traducción

- {1} Se opta aquí por tomar *veteres* como sustantivo, del cual *docti poetae* representaría un apósito con restricción semántica. A. Ernout ha querido ver una hipálage: "los doctos poetas de la Grecia antigua" (para ello ha cambiado, además, el concreto *Graium* por el abstracto *Graecia*). Cf. Lucrèce, *De la nature*, T. I, París, Les Belles Lettres, 1993; p. 63.
- {2} Después del v. 600, Ernout admite la existencia de una laguna, por lo que en su traducción incluye un verso de enlace conjetural (600\*601 *lacuna duorum versuum in Q*): "<bajo los rasgos de la diosa que, dejando> su templo"... Ya Lachmann indicaba aquí la falta de un verso. C. Bailey tiene distinta opinión, apoyándose en los datos

numismáticos; las monedas de M. Volteius, anteriores a Lucrecio, representan a la *Magna Mater* sentada en una silla sobre un carro tirado por una yunta de leones. De donde *in curru* actuaría como el epíteto faltante de *sedibus* (pl. por sg., "trono"). Por esto juzga Bailey que, a pesar de que el códice *Quadratus* deja dos líneas en blanco después del v. 600, "no hay allí ninguna necesidad de suponer una laguna". Cf. su edición, *Titi Lucreti Cari, DE RERUM NATURA libri sex*, vol. II, *Commentary*, Books I-III, Oxford, At the Clarendon Press, 1947; p. 902. El espacio en blanco podría justificarse si el *scriba* hubiese tenido dudas sobre la ubicación del *capitulum* (*De Matre Magna*), reservando en consecuencia ese lugar.

- {3} Lucrecio intenta racionalizar los hechos religiosos: los *Galli*, sacerdotes emasculados, servirían para demostrar que los ofensores de la Madre eran indignos de descendencia. "Lucrecio trabaja detalle por detalle su interpretación alegórica de la concepción de Cibeles y su culto" (Bailey, *op. cit.*, p. 899). Cf. 2.2.1. **Teorías de los antiguos. Teoría alegórica.** La interpretación de la religión popular y los mitos divinos como exposiciones alegóricas en torno a una verdad física o moral ha sido siempre la actitud de la filosofía, y es la del poeta. Antes dijo que la Madre no toca el suelo porque la Tierra está suspendida en el aire (cf. *Ov., Fast.* VI, 249-304, sobre Vesta), y que lleva una corona de torres porque la Tierra es cimiento de las ciudades. Sin embargo, como lo viera Nietzsche, la racionalización del mito es la muerte del mito.
- {4} La *tibia* o flauta era el instrumento frigio, opuesto a la lira griega. El cortejo de Cibeles trata de fascinar a los oyentes empleando distintas familias ins-

trumentales, como la de percusión (tamboriles, címbalos) y la de viento (cuernos, flautas).

{5} Los vv. 622-623 comportan una valiosa referencia al temor reverencial que los cultos orientales incidentalmente despertaban; eran coloridos, sonoros, excitantes, a veces amedrentadores: se dirigían a todas las potencias del alma humana, tratando de conmoverla. Prometían y recibían dádivas; no de otro modo finalmente se impusieron.

#### *Rechazo del culto de Baco*

Diónysos, para los latinos *Bacchus* (préstamo antiguo del gr. *ba/kxoj*) era honrado no sólo en las ciudades griegas del sur de Italia, en Cumas por ejemplo, sino también entre los etruscos, que lo habían asimilado a una de sus divinidades. En el Lacio se lo identificó con *Liber*, cuya fiesta era la de las *Liberalia*, celebradas el 17 de marzo. Sin embargo, en el 186 a.C., la pretensión de introducir en Roma sus ritos orgiásticos, las Bacanales, suscitó una represión inédita por parte de los senadores. El suceso está ricamente documentado, tanto por el informe de Tito Livio (XXXIX, 8-18) como por la afamada inscripción descubierta en *Bruttium*, en una placa de bronce, hacia 1640, hoy conservada en el Museo de Viena: el texto del senadoconsulto *de Bacchanalibus*, recomendando pena de muerte (*rem capitalem faciendam*) para el éxtasis dionisiaco colectivo en suelo romano.

Habiéndose recibido una denuncia que endilgaba a los bacantes crímenes y escándalos, el Senado exhibió mano dura para mantener el orden cívico; a pesar de lo cual no llegó a prohibir los misterios de Baco, sino lo que sospechaban que podía constituir una asociación ilícita (*coniuratio*).

De allí que el ceremonial haya podido realizarse tan sólo con expresa autorización senatorial, y en grupos severa-

mente reducidos, de no más de cinco individuos. *Ne qua superstitio agitare animos vestros*, según dice Livio (XXXIX, 16): la exaltación y el delirio profético se veían como un atentado contra la racionalidad jurídica que estaba en los cimientos de la personalidad de aquellos senadores. La *superstitio* era considerada una fuente de perturbación para la ciudad; la *religio* oficial, en cambio, su salvaguardia.

**Notas**

- [1] Dumézil G., *La religion romaine archaïque*, París, Payot, 1987 (en lo sucesivo, se abrevia RRA); p. 217.
- [2] La diosa *Ops*, también llamada *Opis*. Era originaria del país sabino, y representaba la abundancia agrícola. Tenía una capilla en la *Regia*, luego se le dedicaron templos en el Foro y en el Capitolio. En época tardía se la asimiló a Rea y pasó por esposa de Saturno. Cf. Cf. Adkins L. & Adkins R. A., *Dictionary of Roman Religion*, New York, Facts on File, 1996; p. 169.
- [3] Dumézil G., RRA, p. 403.
- [4] Ogilvie R.M., *Los romanos y sus dioses*, Madrid, Alianza Editorial, 1995; p. 23. Hay once nombres en español y doce en latín. Permanece sin traducción uno de estos dioses técnicos funcionales que gravitan alrededor de Ceres: *Sarritor* equivale a "escardador". Por lo demás, la traducción es a veces defectuosa; v.gr. *Subruncinator* vale por "el que cava con el azadón", *Occator* es el "rastrillador", *Convector*, "el transportador de la cosecha". En fin, el nombre correcto del primero de todos es *Vervactor*.
- [5] Bayet J., *La religion romaine. Histoire politique et psychologique*, París, Payot, 1976; p. 111. *Infra* es citado por medio de la abreviatura *HPPS*.
- [6] Freyburger G., **Fides**. *Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu' à l' époque augustéenne*, París, Les Belles Lettres, 1986; pp. 282-283. El libro de Wissowa que se cita es *Religion und Kultus der Römer*, Munich, 1912<sup>2</sup>, pp. 53-54.
- [7] Cf. 2.2.2., *Teorías comparatistas con base lingüística*, y 3.1.1., *Primitivistas vs. comparatistas y Los dioses de los indoeuropeos*. En el caso de esta aplicación de la estructura, la "ideología" se resuelve en teología

trifuncional. En general, dicha ideología tripartita abarca varias series triples: grupos sociales, nociones que cubren esos dominios, divinidades concomitantes. V. Dumézil G., *Les dieux souverains des Indo-Européens*, París, Gallimard, 1993; p. 213.

- [8] Bayet J., *HPPS*, pp. 92-93. Cf. 3.3.2. *El calendario romano*. Enero y febrero se agregaron al año arcaico para completar los doce meses: el sufijo *-arius* los individualiza y distingue. Representan como un reencontro de los dos extremos (marzo-diciembre) del año activo o, de otro modo, como un interregno entre la muerte y el renacimiento.
- [9] Cf. Frazer J.G., *La rama dorada*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992; Cap. I, "El rey del bosque", y *passim*.
- [10] Schilling R., *Rites, cultes, dieux de Rome*, París, Klincksieck, 1979; p. XII.
- [11] Bayet J., *HPPS*, p. 123.
- [12] Cf. Dumézil G., *RRA*, pp. 434-436. Resumen de Bayet, *Les origines de l' Hercule romain*, París, 1926; pp. 263-274.
- [13] Cf. Bayet J., *HPPS*, p. 124.
- [14] Dumézil G., *RRA*, p. 443.
- [15] Cf. *RRA*, pp. 463-464.
- [16] Schilling R., "Genius et Ange", en *Rites, cultes, dieux de Rome*, París, Klincksieck, 1979; p. 417. El autor confronta tres series léxicas: 1) *Venus-venia-venerari*; 2) *genus-Genius-generare*; 3) *Fides-(Dius) Fidius-fidere*. En todas ellas, los derivados en *-io-* son muestras del vocabulario religioso: *Genius* y *Fidius* son nociones divinizadas, *venia*, una palabra sagrada. Si *venia* equivale a "favor divino", *Fidius* es "el dios garante de la Buena Fe", y *Genius*, "la divinización de la personalidad".

- [17] Cf. Schilling R., *La religion romaine de Vénus*, Paris, E. de Boccard, 1954; pp. 250-253.
- [18] Lehmann Y., *La religion romaine*, Paris, P.U.F., 1981; p. 67.

### 3.2. La helenización

Es bien conocido el grado de permeabilidad que la religión oficial romana ostentó a lo largo de su historia, exponiendo casi siempre una voluntad de equilibrar dos tendencias contrapuestas: su vocación pertinaz por el arcaísmo y su apertura a las fuerzas de la renovación. Esta última propiedad queda al descubierto al observar sus numerosas importaciones divinas, dimanantes por lo general de pueblos vecinos y eventualmente enemigos, como los etruscos y los griegos. "La característica más importante de la última época de la República será la de una acelerada helenización, cuyas raíces se remontan a un tiempo bastante lejano, pero que aumenta de manera evidente su ritmo a partir de las Guerras Púnicas, siendo los factores naturales determinantes los contactos, cada vez más profundos, con los países griegos, y la conquista de Oriente". [1]

Pero, ¿qué tan lejano es el comienzo de la mentada helenización? Para responder a esta pregunta cabría distinguir fases evolutivas en la religión de Roma: un primer estadio, en este sentido, sería el arcaico, conservador del legado indoeuropeo, al menos en forma parcial; en seguida vendrá una fase de helenización, filtrada a veces por la antigua cultura de Etruria. De manera que puede decirse que la influencia griega se ejerció a través de dos caminos concomitantes: a) por vía directa, dado el contacto histórico de Roma con la Magna Grecia; b) por vía indirecta, presuponiendo la mediación de los etruscos, cuyo panteón también estaba parcialmente helenizado. [2]

El influjo del antropomorfismo helénico —que es función de su antropocentrismo— contribuyó a afianzar el del panteón romano, sobre todo después que la ola del sincretismo vino a establecer una especie de tabla de equivalencias

entre las deidades griegas y las itálicas. El término subrayado denota una amalgama de mitos y religiones, aunque, como Stig Wikander [3] hizo notar, tal sentido supone una falsa etimología, un cruce semántico entre *sugkrhtismo/j* ("coalición, federación") y *su/gkrasij* ("mezcla"), basado con toda probabilidad en la similaridad fonética. El nombre latino para tal homología es *interpretatio*: la asimilación entre un dios extranjero y otro local, funcionalmente análogo; este proceso se extendió en el tiempo y llegó a revelar afinidades profundas entre las figuras divinas de los diversos politeísmos antiguos, fundadas seguramente en la unidad psíquica de la especie humana que las ha concebido. A la ya señalada *interpretatio Romana* correspondió a su vez una *interpretatio Graeca*, de suerte que se fue dando como una traducción recíproca de ambos panteones.

Los etruscos no fueron ajenos a este tipo de intercambio o, por lo menos, de transferencia, toda vez que la tríada capitolina romana traduce la trinidad toscana de *Tinia*, *Uni* y *Menrva*:

Tres importantes deidades etruscas fueron *Tinia*, el dios de los límites y la ley (...), *Uni*, la diosa del señorío, que llevaba un cetro, y *Menrva*, diosa del intelecto práctico, patrona de los artesanos. El nombre 'Tinia' es etrusco, pero los romanos lo identificaron con Júpiter, su versión del dios indoeuropeo del cielo. (...) *Uni* es una diosa itálica, que comparte su nombre y su naturaleza con la Juno romana, y *Menrva* es otra divinidad itálica, conocida en Roma como Minerva. Estas tres divinidades colmaron las tres *cellae* en el templo central de la República romana, el templo de Júpiter, supuestamente prometido por voto por el rey etrusco Tarquino Prisco alrededor del año 600 a.C., construido sobre la colina del Capitolio. [4]

Lógicamente, hay que tener en cuenta en este caso la posible razón de Estado, que podría haber inducido a los Tarquinos a promover la identificación entre los dos panteones en beneficio de su propio interés nacional. No se da esta misma circunstancia al producirse el sincretismo de los dioses griegos, aunque los políticos republicanos intenten imprimirle una determinada orientación.

Véanse algunos ejemplos. La tríada agraria latina de *Ceres-Liber-Libera* se deja interpretar como versión de la helénica Deméter-Diónysos-Kore, lo cual remonta la helenización a los primeros tiempos de la República. Fue el dictador Albio Postumio, (cf. T. Livio II, 18, 3) vencedor de la Liga Latina en el combate del lago Regilo, quien hizo el voto de construir un templo a Cástor, el mismo que prometió edificar un santuario para las tres deidades de la fertilidad, como consecuencia de las dificultades con las provisiones. Pudo construirlo en el 493 a.C., dado que las cosechas fueron abundantes; luego, el templo de Cástor sería dedicado en el 484 por el hijo del dictador. Pero además la figura de Ceres, que se agotaba en propiciar el crecimiento del cereal (cf. *creare, crescere*), fue representada por medio de una estatua de bronce, y su templo decorado por dos artistas griegos; en fin, recibió la leyenda de Deméter, manifestación de la emotividad helénica. Puede definirse su helenización como un proceso de contaminación de los rasgos de su homóloga (una abstracción recubierta por una imagen y una historia). Otras divinidades, como Apolo y Cástor, no experimentaron *interpretatio* alguna, sino que se trató de una controlada inmigración.

**Notas**

- [1] Bloch R., "La religión romana", en *Historia de las religiones* III, México, Siglo XXI, 1986; p. 275.
- [2] Cf. Schilling R., "Roman Religion. The Early Period", en: Eliade Mircea (Ed.), *The Encyclopedia of Religion*, 16 vol., © 1987 by Macmillan Publishing Company. Ed. digital en Cd-Rom: New York, Macmillan, 1993.
- [3] En: "Les -ismes dans la terminologie historico-religieuse", París, 1973; citado por Schilling, "Roman Religion. The Early Period", *op. cit.*
- [4] Jones P. & Pennick N., "Rome and the western Mediterranean", en: *A History of Pagan Europe*, Londres-New York, Routledge, 1995; pp. 28-29. Los autores resumen con frecuencia a W. Warde Fowler, *The Religious Experience of the Roman People* (Londres, 1911), a H. J. Rose, *Ancient Roman Religion* (Londres, 1948), lo mismo que a H. H. Scullard, *The Etruscans and Rome* (Londres, 1967).

**3.2.1. El panteón griego: los Olímpicos. Los órdenes del ser. Los comienzos. Figuras divinas: Zeus, Hera y el Olimpo. Diónysos y Apolo. Hermes. Atenea. Ártemis. Tríadas: Afrodita, Ares y Hefaistos. Poseidón. Deméter.**

*El panteón griego: los Olímpicos*

Se incluye aquí una visión de conjunto del panteón helénico, con el objeto de hacer perceptibles sus solidaridades y diferencias con el romano, cuya constitución viene de estudiarse en 3.1.6. El número de dioses principales de los griegos ha sido siempre limitado. Homero hace que intervengan unas diez divinidades principales, y éstas, con la adición de Deméter y de Diónysos, componen el total convencional, conocido en la época clásica, de los "doce dioses" olímpicos. Sus nombres eran los que figuran a continuación, en una lista que acompaña a cada uno con la designación, a su derecha, del que llegaría a ser su equivalente latino:

Zeus	Júpiter
Hera	Juno
Atenea	Minerva
Apolo o Febo	Apolo o Febo
Ártemis	Diana
Afrodita	Venus
Ares	Marte
Poseidón	Neptuno
Hermes	Mercurio
Hefaistos	Vulcano
Deméter	Ceres
Diónysos o Baco	Baco o Líber

Otros listados incluían a Hestia, la divinización del fuego del hogar. Se decía que todos eran hermanos o hijos de Zeus, "padre de los dioses y de los hombres". En tanto habitantes de la cúspide del monte Olimpo, éstas son deidades celestes o *uránicas*, que contrastaban con divinidades terrestres o *ctónicas*, como Hades (Plutón) y Perséfone (Proserpina). Pero los dioses subterráneos no eran sólo el contrapunto de los celestiales: el mismo Zeus tenía algún aspecto ctónico, y Hermes es conocido también como infernal "conductor de las almas" o *psicopompo*. Junto a estas grandes figuras había innumerables entidades menores, algunas irrelevantes, y otras trascendentes, como Pan y las Ninfas, que tenían cultos importantes. El restringido elenco de dioses principales se multiplicaba funcionalmente por medio de numerosos epítetos. Ej: "Zeus de la ciudad", "Zeus que se ocupa de los hombres", "Zeus hacedor", "Zeus de las fronteras", "Zeus de las cumbres". [1]

Una de las funciones de estos epítetos era la de introducir discriminaciones locales dentro del panteón común a toda Grecia.

#### *Los órdenes del ser*

La ontología religiosa de los griegos antiguos distinguía tres órdenes fundamentales del ser: dioses ( *geoi/* ), hombres ( *a/nqrwpoi* ) y héroes ( *h(/rwej* ); sobre los primeros y los últimos trataban los relatos míticos. Esta diferenciación, en la que luego insistiremos, ya estaba en Homero, y después en Píndaro. Dioses y hombres se mantienen separados por una diferencia de poder que se advierte en la naturaleza de las cosas. Los humanos son sólo criaturas de un día; los dioses eran antropomórficos, habían nacido, tenían contactos sexuales, pero comían ambrosía (*a)mbrosi/a*), bebían néctar (*ne/ktar*), y no envejecían ni morían. En este sentido, puede decirse que el

antropomorfismo del arte y la religión griegas es una consecuencia del antropocentrismo de su pensamiento. No obstante, esta división tajante entre órdenes existenciales diversos se mantendría siempre vigente en la comprensión del mundo privativa de los helenos del período clásico.

Junto a hombres y dioses había un tercer estado, el de los héroes, producto de un tiempo de gloria en que los dioses visitaron a mujeres mortales para engendrar hijos de apariencia divina. Hay que elucidar, sin embargo, que no todos los héroes helenos son semidioses: por ejemplo, Belerofonte y Edipo son mortales por parte de padre y madre. En cuanto a Heracles, no estaba del todo claro el deslinde entre el hombre y el dios, que tal vez pueda establecerse así: héroe en vida, divinidad *post mortem* (la divinidad como premio conquistable mediante el esfuerzo humano). De etimología insegura, la palabra h(/rwj evoca acaso, simplemente, la idea de "señor, hombre del tiempo mítico". Pierre Chantraine corrige: "La palabra se traduce cómodamente 'héroe', término de cortesía usual para los héroes de Homero, cualquiera que sea su rango. Pero 'héroe' comporta igualmente una significación religiosa, atestiguada antes de Homero: *semidiós* (está en Hesíodo), *dios local*. Hay un culto funerario y, la mayor parte de las veces, un humano divinizado". [2] Añade el autor que el culto de los héroes, desconocido por los textos homéricos, esconde por cierto raíces muy antiguas, "puesto que parece estar probado en micénico, en que el dativo \*tris-h/rwi quiere decir 'al triple héroe', es decir, 'al héroe muy antiguo'. No se trata, como a menudo se enseñaba, de un tema h(rwF- (...). Un paralelo con (/Hra sería probable. Una relación con el latín *servare* es difí-cil, aunque podría provenir de la raíz \*ser- (cf. *servare*).

O de un préstamo". [3] Con el penúltimo de los sentidos propuestos concuerda el reciente trabajo de Roberts y Pastor

sobre raíces indoeuropeas, que deriva la palabra de la raíz **\*ser<sup>1</sup>-** ("proteger"), con alargamiento **\*serw-** en el latín *servo* ("vigilar, observar") y con alternancia y sufijo **\*sër-ös-** en griego, de donde, posiblemente, *h(/rwj* con el sentido de "protector". [4]

Los héroes dominaban un ámbito restringido y localista; como mantenían *post mortem* intereses de su vida anterior, ayudaban a menudo a los que vivían en las cercanías de su tumba, o a los que pertenecían a la tribu que ellos habían fundado. El culto local a los héroes parece haber tenido lugar en los siglos oscuros (*circa* X a.C.), y haberse generalizado luego, quizá con la ayuda de la poesía épica. Las grandes tumbas micénicas, prueba evidente de un pasado más noble, eran centro de cultos heroicos. Las comunidades dependían entonces para su defensa, en gran medida, de esos guerreros cuyo modelo podría ser el Héctor homérico. Esta importancia social del campeón aristocrático fomentó sin duda alguna el culto de aquellos héroes que, se suponía, continuaban protegiendo a su pueblo desde la sepultura.

#### *Los comienzos*

La religión griega carece de un origen único. Se trata de un pueblo indoeuropeo que se estableció en la cuenca no indoeuropea del Egeo. Esta presencia del extranjero en la vecindad quedó registrada en el léxico, que ha recogido numerosos préstamos de origen mediterráneo. Meillet y Vendryes señalan la presencia de un fondo de civilización egea en algunos vocablos tan comunes como los que designaban al rey (*basileu/j*) o al amo y señor absoluto (*tu/rannoj*), al ciprés (*kupa/rissoj*, latín *cupressus*) y a la rosa (*Fro/don*, lat. *rosa*), a la higuera (*su=kon*, lat. *figus*) y al vino (*Foi=noj*, lat. *vinum*). [5] Las civilizaciones del Oriente próximo, con las que entraron en contacto, les permitieron a los griegos

efectuar su propia combinación de elementos: ellos fueron fundamentalmente sincréticos.

El plano religioso no constituye una excepción a esta regla, como puede observarse en el panteón. Son indoeuropeos los Dióscuros, Cástor y Pólux, que recuerdan a los Aóvin, gemelos celestiales de la poesía arcaica de la India, y Zeus, el jefe olímpico (Zeu/j, Dio/j < **\*dyew-**), dios del cielo luminoso. Contrariamente, encontramos equivalentes de Afrodita en las diosas orientales del amor, como la sumeria Inanna y las semíticas Astarté e Ishtar. Quizá su origen no haya sido oriental pero, por cierto, se fue *orientalizando* progresivamente, y es interesante esta composición del carácter divino. También Ártemis procede del Oriente: es el prototipo de la "señora de los animales" o po/tnia qhrw=n. Los dioses individuales a menudo aparecen tan compuestos como el panteón en su conjunto, y la religión es por lo tanto el dominio de la mezcla. [6]

Gracias al desciframiento de la Lineal B en 1952 se puede conocer el estado de la religión en el período que va del 1400 al 1200 a.C.: las tablillas han revelado que el panteón de la civilización minoico-micénica prefiguraba, en alguna medida, el de la Grecia clásica. Por ejemplo, Zeus, Hera y Poseidón están documentados con seguridad, y cierta "Dama de Athana" es precursora de Atenea. Tal vez algunos otros dioses, como Ares y Diónisos, también eran conocidos, aunque el período en su conjunto parece dominado todavía por diosas de la naturaleza que parecen pregriegas. Luego, con la caída de Micenas (ca. 1150 a.C.), Grecia ingresa en un período oscuro del que emergen, cuatro siglos después, Homero y Hesíodo. Teólogos de Grecia, ellos fueron los que proporcionaron los primeros documentos relativos a materias religiosas; para los siglos anteriores no disponemos sino de los datos fragmentarios y ambiguos que arriesga la arqueología.

### *Zeus, Hera y el Olimpo*

Hera ( (/Hra ) es la gran diosa de Argos y de Esparta en los tiempos micénicos, que está atestiguada ya en las inscripciones de Pilos. [7] Diosa arcaica del Peloponeso, es también la gran diosa de Olimpia, pues su templo allí (en el )/Altij ) era el más importante hasta la construcción del templo de Zeus. El predominio de Hera se transmite a Jonia al instalarse los jonios, cerca del 1000 a.C.; ella se apro-pia, en Samos, de un culto próspero de una antigua deidad local. Se convertirá entonces en la heredera de la Gran Madre prehelénica.

Una explicación simple y razonable de su nombre lo considera el femenino de la palabra h(/rwj ("héroe, señor"); podría traducirse, si ésa es la etimología correcta, como "Dama" o "Señora". A tal punto se la consideraba diosa del suelo, de la fertilidad y la fecundidad, que a veces se confunde con Deméter o Perséfone. Por ejemplo, en el (/Hraion de Argos, donde la estatua cultual la muestra como porta-dora de la granada, símbolo de fecundidad familiar en Eleusis. En Samos se la honra con ritos de recuperación anual de la virginidad (gracias al tronco de *sauzgatillo*, arbusto de propiedades antiafrodisíacas).

Entre las esposas sucesivas o simultáneas de Zeus ella pudo prevalecer —de ahí que pase por protectora del amor conyugal—, al encontrarse sobre las cumbres con el dios de las tormentas. Unir a ambos en las nubes e invocarlos para obtener la lluvia fertilizadora es una de las ideas más elementales y evidentes que hayan sostenido las creencias antiguas. Hera y Zeus: una vez más, Naturaleza y Espíritu. Hay aquí una fusión de elementos nórdicos y mediterráneos, típica de la religión griega. El elemento nórdico es la noción de un dios todopoderoso que reina sobre el cielo y la

tormenta, Zeus, mientras que el elemento mediterráneo lo constituye la omnímoda diosa de la fecundidad.

Zeus (Zeu/j, nombre que ya figura en las tablillas micénicas, reposa sobre la raíz indoeuropea **\*dyew-**, la misma del latín *deus* y *dies*) es primordialmente un dios meteorológico, el que desciende del cielo con el rayo. De él es el rayo. Considérense sus epítetos más importantes: kataiba/thj ("el que lanza el rayo") y nefelhgerh/thj ("el que amontona las nu-bes"). Se consideran sagrados (a)/bata < a)/-batoj, "inviolable"), es decir, prohibidos, los lugares donde ha caído un rayo, y más aún, los fulminados eran honrados como héroes. En las cumbres nubosas, como la del Ida en Tróade, [8] se cumple la unión entre Hera y Zeus u(e/tioj ("el dispensador de lluvias"); los dos son hermanos, además de esposos.

Las metamorfosis en pájaros son un procedimiento caro a Zeus para seducir diosas o mujeres mortales. Es famoso el mito de su transformación en cisne para poseer a Leda. Aquí se reencuentra el elemento fálico, eje del culto a Dionysos; el simbolismo fálico del ave lo prueba la fantasía de pintores y escultores, que ha prodigado numerosos intermediarios entre el falo y el ave, pasando por el simple falo provisto de alas. Recuérdese también, casi treinta siglos después, en nuestra literatura latinoamericana, a Rubén Darío y los cisnes de sus poemas, emblemas del erotismo. El avatar en cisne, como el avatar en cuclillo (cucú) para poseer a Hera en la Argólida, no son sino variaciones de una imagen "pelásgica" de Zeus: los pelasgos, adoradores de falos, han creado sin duda una imagen a su gusto del dios.

Los campesinos de Dodona, en el Epiro, han hecho a su vez de Zeus un dios oracular, puesto que poseían en ese lugar un oráculo de una antiquísima diosa ctónica. Hablamos de Dione, madre de Afrodita en una de las versiones del mito, presente también en Chipre. Ella pasó a ser la esposa local de Zeus,

aportando como dote un culto del árbol (las famosas encinas de Dodona, cuyas hojas, sacudidas por los céfiros, proferían murmullos proféticos) y un colegio de extraños sacerdotes, que adoraban tanto la tierra que se acostaban sobre el suelo y jamás se atrevían a lavarse los pies. Si Zeus no llegó a ser tan universal como el Apolo délfico en su faz oracular —y Apolo también había tomado posesión de un oráculo prehelénico de la Tierra—, se debió posiblemente a un acuerdo sobre respectivas competencias para evitar la rivalidad entre ambas divinidades.

Hay en él, asimismo, un componente multifuncional. De su omnipotencia indoeuropea, Zeus conservó ante todo la capacidad de desempeñar, aquí y allá, las funciones más variadas, de acuerdo con las necesidades locales. Hasta se daba su nombre a toda presencia de lo divino que no estuviera aún definida. A título de ejemplo: si se manifestaba en el recinto o cercado de una propiedad, devenía Zeus (Erkei=oj, esto es, "protector del hogar" ( e(/rkoj = "cercado, tapia, recinto cerrado"). Existen innúmeras hipóstasis de Zeus, cada una de las cuales responde a un uso particular. Un coro sofocleo llega a decir: kou)de\n tou/twn oÀ ti mh\ Zeu/j ("Nada de estas cosas hay que no sea Zeus"). [9] En cuanto a la virtud de la hospitalidad, se inventará un Zeus Ce/nioj, "protector de la hospitalidad" (ce/noj = "extranjero"). Asiste por lo tanto una conciliación entre la concepción indoeuropea de Zeus como gran dios celeste y los aspectos particulares, más concretos y modestos, de su personalidad, que absorbió nuevos caracteres, enriqueciéndose a partir de realidades locales preexistentes.

El Olimpo ( )/Olumpoj: nombre prehelénico, o no helénico) era la famosa montaña de Tesalia, pero el término se aplicaba también a otras montañas: es un nombre geográfico que remite a un sitio real, no un modo de

designar el Cielo. En ocasiones resulta difícil, cuando Homero u otro poeta habla del Olimpo, saber si se trata de la montaña real o del Cielo; en la literatura se mezclan las dos nociones. Los adjetivos estereotipados referidos al paraje ("nevado, escarpado") o al dominio celeste ("vasto, inmenso") se repiten con frecuencia en un mismo texto. En todo caso, la idea del Olimpo que se manifestaba en las obras literarias es la de un lugar (Cielo o montaña) donde los dioses están reunidos en asamblea bajo la presidencia de Zeus, el soberano universal.

El epíteto de 'Olímpico' no es de los más usuales para designar a un dios, e inclusive para Zeus es poco frecuente en el culto. Cabe la pregunta de si el Zeus indoeuropeo, antes de su llegada a Grecia, ya estaba rodeado de una gran asamblea celeste de dioses y diosas subordinados a él. La respuesta no es segura, lo que dio pie a la sugestiva hipótesis de que la asamblea olímpica fue inventada a imagen y semejanza de la organización política que estaba vigente en tiempos de Agamenón. Esta proyección a lo divino del imperio micénico ha sido propuesta por el erudito sueco Martin Nilsson, y objetada por otros autores en razón de la incertidumbre actual sobre la organización de ese imperio según un modelo feudal, con soberanos y vasallos.

Más artificial es la nómina de dioses admitidos en esta sociedad olímpica. La fijación en doce de su número de integrantes aparece por primera vez poco antes del período clásico. Aunque hubo altares llamados 'de los Doce Dioses', y aun cuando se encuentran grupos de cuatro altares para las tríadas divinas, es imposible establecer una lista de los Doce que haya sido unánimemente aceptada. Hestia, verbi-gracia, el Hogar divinizado, aparece en algunas listas y desaparece en otras, lo mismo que Diónysos. Y personajes generalmente considerados como simples héroes a veces han sido admitidos en ellas, por divinización después de su

muerte, como hemos visto que ocurría con Heracles, a quien, antes de la invención de su apoteosis, se le ofrecían sacrificios dobles, como héroe y como dios.

### *Diónysos y Apolo*

Decía Walter Otto que el múltiple ser de la naturaleza encuentra perfecta y eterna expresión en estas diáfanas *figurae*. Su tratamiento conjunto obedece menos a sus relaciones que al simbolismo en ellos implicado, que fue explorado desde una perspectiva filosófica por Nietzsche en su primer libro, publicado cuando era aún catedrático de filología clásica en Basilea (*Die Geburt der Tragödie*, 1871).

El nombre 'Diónysos', para Pierre Grimal, tiene un sentido ("nacido dos veces" [10]) religado con la leyenda de su origen: es hijo de Zeus y de una mortal, Semele, hija de Cadmo y de Harmonía, quien pidió al dios se le mostrara en todo su esplendor e instantáneamente fue fulminada. Zeus tomó el embrión que ella estaba gestando, lo cosió en su muslo y finalmente dio a luz al niño cuando éste hubo completado su desarrollo. Fue entregado a Hermes y educado por las Ninfas. Pierre Chantraine elucida mejor su etimología:

El dios Diónysos es un dios nuevo, popular, que viene tal vez de Tracia. Ocupa poco lugar en los poemas homéricos, pero parece conocido en las tablillas micénicas de Pilos. Es hijo de Zeus y Seme/lh, probablemente diosa tracia de la tierra. Por lo tanto, Dio/nusoj puede ser un compuesto, cuyo primer término Dio(s)- sería el genitivo del nombre del cielo en tracio (este panorama encuentra apoyo en ciertas formas dialectales, como Dio/nnusoj, y en el micénico **diwo-**). El segundo término es mucho más oscuro. Kretschmer ha visto aquí un nombre tracio del hijo que él reencuentra en Nu=sa, comarca donde se supone que Diónysos se había criado, junto con los nombres de ninfas Nu=sai y Nusi/ai: v. Kretschmer, *Einleitung* 241 sq. [11]

Diónysos representa el poder del vino, sangre de la tierra, de la sensualidad primitiva, del delirio y la disolución de la conciencia, del frenesí y la bienaventuranza. Todos los primitivos rasgos de la deidad terrestre se acrecientan en él hasta lo ilimitado. Logra el milagro de la supresión de los límites entre lo finito y lo infinito, entre hombre y dios. Él es "el dios del retorno del mundo primordial" [12], que desdeña todo límite y precepto porque es anterior a ellos. En su reciente manual dedicado al estudio de la religión griega, Walter Burkert completa esta imagen:

Diónysos puede aparentemente ser definido de manera bastante simple como el dios del vino y de la embriaguez extática. La embriaguez, en tanto cambio en la conciencia, se interpreta como algo divino. Pero la experiencia de Diónysos va más allá del alcohol y puede ser completamente independiente de él; la locura se vuelve un fin en sí misma. La palabra griega, Mani/a, denota frenesí, no como desvaríos de la ilusión, sino, según su conexión etimológica con me/noj podría sugerir, como una experiencia de poder mental intensificado. Con todo, el éxtasis dionisiaco no es algo logrado por un solo individuo; es un fenómeno masivo (...). Esto se expresa en términos mitológicos por el hecho de que el dios está siempre rodeado por una multitud de hombres y mujeres, sus frenéticos devotos. Cualquiera que se entrega al dios tiene que correr el riesgo de perder su identidad habitual y enloquecer. (...) Un símbolo externo e instrumento de la transformación producida por el dios es la máscara. La unión entre el dios y su adorador, que ocurre en esta metamorfosis, no tiene paralelo en el resto de la religión griega: los dos, divinidad y devoto, son llamados ba/kxoj. [13]

En su presencia se borran los límites de la personalidad, en contraste con la realidad diaria: el éxtasis como *suspensión de la individuación*.

No desempeña un papel activo o importante en los grandes poemas de Homero, ya que el exceso que lo caracteriza lo aleja de la armonía predominante en la épica. Apenas queda un fragmento del "Himno a Diónysos" que se cree que estaba al comienzo de la colección de himnos homéricos. Su existencia, en cambio, es relevante para la lírica coral arcaica, para la cual el ditirambo fue un subgénero de considerable importancia, y luego, claro está, para la tragedia ática clásica. El retrato más elaborado del mundo dionisiaco lo ha dejado Eurípides, en su tragedia *Las Bacantes*, compuesta en las postrimerías del quinto siglo. La acción muestra cómo el rey Penteo se opone en Tebas a la irrupción de los cultos dionisiacos, pero no puede impedir que las bacantes se reúnan en los montes cercanos, incluyendo a su madre Ágave y a sus dos hermanas. El rey llega a capturar a Diónysos, pero éste se deshace fácilmente de sus ligaduras, logra persuadir al rey para que acuda donde las ménades a espiarlas, y ellas entonces lo desgarran y despedazan. Debe entenderse que el rey representaba el orden normal de la ciudad, y que lo propio del dios, en cambio, es la *inversión* de todos los órdenes.

Su cortejo está compuesto tanto por las ménades bailarinas como por sátiros lascivos, y Sileno es su tutor. En su fiesta primaveral de Atenas (las *Antesterias*) lleva consigo las almas de los muertos para visitar a los vivos al madurar el vino nuevo: su reino de vida rebosante no desconoce la muerte, más aún, es el señor de la profundidad de la vida enlazada con la muerte. En las procesiones ostenta un aspecto fálico (como en *Los acarnienses*, de Aristófanes); el fallo/j es un símbolo de fuerza y salud fecundante y, figurado en los ángulos de las casas, supuestamente ahuyenta-

ba la mala suerte. Como dios del vino y donador de alegría recibe el epíteto de polughqh/j , "el muy alegre". [14]

En la iconografía arcaica (siglos VII-VI) su imagen es la de un hombre viejo y barbado, con una copa ( ka/nqaroj ) en la mano. Pero en tiempos de Pericles fue rejuvenecido, y se lo representó como mancebo desnudo: esta modificación acentuó el erotismo que lo envolvía, y reflejaba acaso el creciente individualismo de la sociedad helena. En este sentido, tam-bién ganaron terreno sus misterios, en los que se prometía vida de ultratumba para los iniciados.

Apolo ( ) Apo/llwn , nombre de etimología oscura), hijo de Zeus y de Leto, es el dios de Delos (una de las Cícladas, "la brillante"). Para Nietzsche, es ante todo el creador y mantenedor de órdenes, un principio configurador. W. Otto

lo asocia asimismo con todas las fuerzas figurativas, con la claridad de visión, con la lejanía solar y la certeza. Tiene como atributos el arco y la lira, cuyo común denominador reside en la precisión que requieren tanto los disparos con flechas como las notas musicales. Es además el dios de la música, el conductor de las Musas (de ahí el epíteto Mousage/thj ) y la divinidad de la profecía. En efecto, actúa como dios vaticinador en Delfos, donde se apoderó del santuario antiguamente dedicado a la Tierra después de su victoria sobre la serpiente Pitón; esta entidad ctónica a exterminar es una de las apariciones en la mitología griega de un motivo mítico libre, la lucha con el dragón. La condición de matador de monstruos forma parte del rol apolíneo de purificador. Él es el salvador, "el que aleja los males" (a)leci/kakoj, otro de sus epítetos) y expulsa las influencias malignas. El rasgo de dios sanador, en que se especializará su hijo Asclepio, es acaso uno de los principales en los tiempos antiguos, aunque tam-

bién conoce la función inversa (recuérdese su papel en la *Iliada*).

W. Burkert hace hincapié en la antigüedad y difusión de su culto. No se lo ha identificado con seguridad en las tablillas micénicas, pero hay grandes templos y estatuas cultuales en su honor. Su culto tuvo dos centros suprarregionales, Delos y Delfos. En el primero, su estatua, de grandes proporciones, sostenía en la mano derecha a las tres Gracias, y el arco en la mano izquierda, con lo cual se desea destacar que su perfil bienhechor es superior a su poder destructivo. Como deidad oracular en Delfos, es llamado "el Oblicuo" (Lo/ciaj), por lo embrollados y oscuros que eran sus mensajes. A través de sus prescripciones, no obstante, se bosqueja un principio de tradición moral, que luego va a universalizarse: la noción de que el crimen exige reparación, pero puede expiarse. En sus mitos, él mismo debió buscar expiación en el valle de Tempe, en Tesalia, tras el exterminio de Pitón, y en otra ocasión fue desterrado del Olimpo luego de matar a los Cíclopes forjadores del rayo.

Hacia el siglo sexto se grabaron en su templo délfico las sentencias apolíneas (Gnw=qí seauto/n, es decir, "conócete a ti mismo", conoce tus límites humanos, y Mhde\n a)/gan, "de nada, demasiado") que serían tardíamente atribuidas a los Siete Sabios de Grecia. De su figura lejana recibe el ser humano luz y forma.

Apolo ha sido descrito frecuentemente, no sin razón, como 'el más griego de los dioses'. (...) Nombre teofóricos como Apeles, Apolonio, Apolodoro, son sumamente comunes. (...) La veneración de Apolo está extendida por todo el mundo griego, y penetra al mismo tiempo en el Estado y en el ámbito privado. (...) Y aun si nos hemos librado hace tiempo del error de creer que toda estatua arcaica de un joven (kou=roj) representa a Apolo, es todavía cierto que ese ideal escultórico de la valorada a)kmh/ del desarrollo

físico pue-de sostenerse para Apolo por encima de todos los demás dio-ses.(...) El hecho de que la juventud, el kou=roj , fuera elevado a ideal, brinda a la cultura griega como un todo su peculiar carácter; purificado y sublimado, este ideal se pone de manifiesto en lo divino: el dios de esta cultura es Apolo. [15]

La unión del espíritu de Apolo con el de Diónysos se refleja en la gran creación de la tragedia ática. Con la alianza entre ambos (aparecen dándose la mano en numerosas obras plásticas) la religión griega alcanza su culminación: son el símbolo de la religión olímpica, la *coincidentia oppositorum*, porque "la luz y el espíritu en las alturas siempre deben tener debajo lo nocturno y la profundidad maternal en que se funda todo ser". [16] Diónysos y Apolo: naturaleza y espíritu, la plenitud universal.

### *Hermes*

Un artículo de Jacqueline Chittenden [17] en *Hesperia* muestra cómo se ha formado un dios griego autóctono, Hermes ( (Ermh/j ). Se debía comentar un grupo de pinturas, en vasos griegos de distintas épocas, que tenían una peculiaridad en común: en todas ellas estaba representado un montón de pie-dras. El conjunto confirmaba la relación etimológica entre el dios Hermes y la palabra e(/rma , que puede designar una piedra o un pilar de piedra —en griego clásico, un 'her- mes' es un pilar de piedra con un busto del dios en el ex-tremo superior, y un falo, emblema de la generación, como ornamento en una de sus caras de sección cuadrangular—, o bien un montón de piedras.

Para dar cuenta del proceso generativo del dios, se debería explicar la relación existente entre la piedra y la divinidad. Y bien, en los países en que hay vastos espacios, que exigen señales orientadoras para el viajero, existía la costumbre de constituir montones de piedras para

que sirvieran como señales. El que iba de paso solía recoger una piedra y arrojarla al montón, para consolidar un punto de referencia tan útil. De lo útil a lo mágico: ese simple gesto pasó a interpretarse de otra manera, como una acción para conjurar la mala suerte, luego como una forma de aplacar al espíritu del montón de piedras. Al preexistir una divinidad como la Gran Diosa Madre minoica, el espíritu que habita en la roca podrá individualizarse como su socio masculino o *paredra*; en los lugares donde la entidad masculina era el objeto de culto, se la hará sin más el dios del montón de piedras.

Hermes es una figura imberbe en el período minoico, barbuda en el micénico, y por entonces su personalidad ya está formada. El gesto útil de depositar víveres para los caminantes sobre el montón de piedras se convertirá en ofrenda ritual a Hermes, dios de los viajeros. En fin, si la muerte atrapa a algún pastor en la encrucijada, entonces el montón de piedras se convierte en tumba, y así Hermes (*Psicopompo*) llegará a ser dios de los muertos. También del comercio, de los rebaños, de todo lo que evoque el montón de piedras. En lugar de construir en abstracto la lista de sus funciones, se ha llegado a lo abstracto partiendo de lo concreto, de un objeto material y preciso. Así, Hermes es un dios autóctono, micénico (figura con su nombre en las tablillas de Pilos del siglo trece a.C.), arcádico (su culto florecía en el Peloponeso), y tal vez hasta prehelénico (probablemente, dios de los pelasgos, en tanto prehelénicos distintos de los minoicos). En estas condiciones, no deja de sorprender que su culto se haya oscurecido en la época clásica, a pesar de la abundancia de sus funciones. Se convirtió en el mensajero divino, a veces, casi en el correveidile de Zeus, a cuyos encargos e intrigas amorosas trataba de dar satisfacción. No había grandes santuarios de Hermes, quizás

porque cierta humildad estaba en consonancia con su origen campestre.

En cuanto al *caduceo*, que es su símbolo distintivo, dice el mito que proviene del cayado que Apolo le obsequió (el que usara para pastorear los rebaños de Admeto), a cambio de la lira inventada por Hermes. Como motivo resultante de la estilización se le agregan dos serpientes enroscadas ... Otros piensan en una especie de tallo con ramas flexibles a los costados, que se entrelazan y anudan en la punta. Este motivo decorativo, en todo caso, se ha transformado en emblema de los heraldos, los mensajeros inviolables aun en territorio de enemigos, ya que personificaban el respeto debido a las propuestas hechas de soberano a soberano. Este emblema civilizador fue en Grecia generalmente respetado. Hermes se ganó el epíteto épico de *Argoifon*, puesto que mató arrojándole una piedra al gigante Argos, dotado de un centenar de ojos. Burkert resume así sus plurales competencias:

Hermes, el *trikster* divino, es una figura de colores siempre cambiantes (...) Como dios de las fronteras y de la transgresión de las mismas, Hermes es consiguientemente el patrono de los ladrones, pastores, heraldos y tumbas. (...) Mercurio, el dios del comercio y las mercancías, con un monedero abultado en su mano, fue una metamorfosis de Hermes puramente romana. [18]

### *Atenea*

Es posible, siguiendo al profesor Robert, asignar a esta divinidad un proceso evolutivo que va de lo simple a lo complejo. [19] La figura antigua de Atenea (*Aqhna*), en su aspecto más completo, tenía a su lado una sierpe: era el genio tutelar (*genius loci*) de los palacios de los soberanos prehelénicos –micénicos o minoicos, para Martin Nilsson– que celebraban un culto familiar en sus moradas.

Se la representa ordinariamente en armas, y en muchos monumentos adquiere un aire rígido de maniquí; si se imagina un soporte en forma de cruz sobre el cual se fija un casco, a la derecha una lanza y a la izquierda un escudo, se tendrá el boceto al que se reducen varias imágenes de la diosa. Pero este boceto no es sino un objeto conocido: un trofeo. En griego clásico, *troph*/ significa "vuelta, giro, acción de poner en fuga", de donde "victoria", y *tropai=on* es el monumento conmemorativo de esa victoria. Un trofeo se erige sobre un campo de batalla para señalar el lugar donde se hizo dar la vuelta a un enemigo, y primitivamente estaba constituido por el montón de armas que se le quitaron. Estas armas no se usaban, porque se creía que acarreaban desdicha, pero surgió *a posteriori* la idea, más económica, de reemplazar el amontonamiento por una armazón, y reutilizar el resto. Es la génesis de Atenea: finalmente, dicha armadura apotropaica se transformó en divinidad.

A ella se le adicionaron otros objetos, también apotropaicos, esto es, destinados a ahuyentar los maleficios y la mala suerte: fundamentalmente, la cabeza de la Gorgona y la égida.

La égida ( ai)gi/j, "coraza de piel de cabra", "escudo de Zeus y Atenea") debe su nombre a la piel de cabra ( ai)/c , "cabra" y ai)go/j, "macho cabrío") que es su elemento esencial, el material de que está hecho el escudo. Se sabe que, a semejanza del *chivo emisario*, la piel de cabra o de macho cabrío es utilizada como instrumento de purificación o de lustración (purificación ritual y sacrificial). Ahora bien, lo que sirve para tal uso se convierte fácilmente en espantajo [20], porque la piel de cabra se impregnaba de todas las manchas a eliminar. Y como espantajo es la forma en que Zeus la utiliza: la blande contra los seres a los que quiere aterrorizar o aniquilar. En este respecto, el epíteto correspondiente tanto a Zeus como a Atenea es ai)gi/oxoj,

es decir, "portador de la égida". Puesta sobre el pecho o la espalda de Atenea, es un arma, el instrumento mágico y aterrador que le sirve en la guerra de los dioses contra los gigantes. Homero sugiere que la égida tenía alguna pieza metálica, lo que se deduce del hecho de que es el herrero divino, Hefaistos, el encargado de fabricarla; sin embargo, al calificarla de "velluda", deja que conserve su aspecto de piel animal. Puede ser imaginada como una especie de fantástica coraza de metal y cuero.

Otro elemento característico de la religión griega en estado naciente es la cabeza de la Gorgona ( Gorgw/ ), espantajo como la égida, imagen asimismo encaminada a ahuyentar los maleficios, que está representada en los documentos más antiguos como *una cabeza sin cuerpo*. Las figuraciones artísticas de Perseo al decapitar a la Medusa (de cuya sangre surge Pegaso, el caballo alado: el vuelo espiritual parte de la tierra, del suelo originario; espíritu y naturaleza están interrelacionados, como en las bodas de Urano y Gea o en la alianza de Apolo y Diónysos) son tardías en comparación (siglo VII a.C.), de allí que el mito podría haber sido inventado para explicar el motivo primero de la cabeza separada. Como quiera que sea, el poder de petrificar atribuido a la cabeza (a la mirada) de Medusa, la única mortal de las tres Gorgonas, permite comprender bien el significado de este *amasijo de fetiches* constituyentes de la diosa Atenea. Tal significado no es otro que tratar de alejar todas las malas influencias, de preservar de todo mal a quien los emplea. Por eso, la cabeza de Medusa está en el centro de la égida que la diosa esgrime.

La función que cumple es principalmente defensiva o preservadora. Lamentablemente, la etimología de su nombre continúa desconocida, ya que ninguna propuesta en este sentido resulta convincente; Chantraine sentencia "teónimo inex-

plicado", pero añade: "diosa minoica que habría salido de una diosa-serpiente que protegía el palacio. La ciudad ática de Atenas ha sido denominada así probablemente a partir de la diosa"; en contra, Burkert. [21] De su antigüedad no debe dudarse, puesto que la acumulación de fetiches no se hizo en un día... Nilsson piensa igualmente que el más antiguo es la serpiente de los palacios minoicos.

Pero la primera Atenea netamente reconocible como tal es una estatuilla de arcilla de Gortina, en Creta, imagen no minoica en que ella ya aparece como guerrera. Como diosa del palacio —en la *Odisea* se comprueba que le agrada la morada ateniense de Erecteo— cuida a sus habitantes, y así deviene la protectora casi maternal de sus héroes preferidos. Ahora bien, la civilización micénica conocía del mismo modo los cultos palaciegos, y la diosa es mencionada en las tablillas escritas en lineal B, donde se la califica de po/tnia ("dama, soberana"), título que también lleva en Homero. Atenea parece entonces una diosa micénica de origen minoico.

En cuanto a sus epítetos, el de tritoge/neia o tritogenh/j es uno de los más misteriosos. P. Kretschmer separa sus componentes: "tercero" y "nacimiento". Los griegos no sabían nada de sus antepasados más allá de tres generaciones, de ahí que llamen 'Tritopator' a un ancestro ideal. Invertiendo el punto de vista, 'Tritogenia' sería una hija ideal en la medida en que su nacimiento permite a un dios masculino tener hijos sin recurrir a una mujer. Hay cierta misoginia implícita en esta explicación. El otro epíteto o sobrenombre de Atenea es glaukw=pij ("de ojos de lechuza" o "de ojos brillantes", toda vez que glau=c es el nombre ático para la lechuza y glauko/j significa "brillante"). Se admite generalmente el sentido de "ojos de lechuza", pero no hay una relación primaria de la diosa con el ave; más bien se trata de una alusión al aspecto

brillante o terrible de los ojos de la lechuza. Glaukw=pij sería así un sinónimo de gorgw=pij , "de mirada aterradora", para alejar todos los males. Más tarde, en Atenas, las grutas de la Acrópolis, pobladas de lechuzas, habrían hecho que estos pájaros fueran considerados como aves de Atenea.

Si se examina su genealogía mítica, se encuentra que es hija de Zeus, pero no hay en verdad una madre. Una "operación" de Hefaistos la hace salir, armada, de la cabeza de Zeus, que previamente se había tragado a su esposa Metis ( Mh=tij , "ingenio": diosa alegórica del saber técnico y artesanal), dado que Gea y Urano le habían profetizado que aquélla daría a luz alguna vez un hijo que lo destronaría. Esta trabajosa combinación mitológica la define genealógicamente, una vez que ha sido construida su personalidad mediante la acumulación de fetiches. Esto sirve además para relacionarla con cierta clase de sabiduría.

Su culto es antiguo en varias regiones de Grecia. En Atenas, vino a sustituir a divinidades aún más antiguas, y absorbió su culto, reduciéndolas al rango de héroes o reyes. Atenea tomó en el )Ere/xqeion (el Erecteón, templo que hospedaba el culto a *Atenea Polias*, diosa de la ciudad, erigido en la Acrópolis al N. del Partenón) el lugar de la diosa Tierra, Gea. Poseidón, el de Erictonio-Erecteo, el primitivo dios-serpiente que, sobre la Acrópolis como en Delfos, era el compañero de la diosa Tierra. Erictonio deviene un héroe nacido de la tierra, adoptado o criado por Atenea; Erecteo es un rey mítico de Atenas. Entre Atenea y Poseidón hay rivalidad, y al fin triunfo de Atenea (como de Apolo en Delfos), pero con arreglo (como en Delfos), en virtud del cual ella comparte con Poseidón el nao/j llamado *Erechtheion*, mientras que la Acrópolis en su conjunto es el i((ero/n de Atenea.

La presencia de la diosa en el Erecteón deja percibir otro aspecto suyo, congénito o adquirido: tiene rasgos de una divinidad agraria de la fertilidad y la fecundidad. Las fiestas llamadas *Esquiroforias*, dedicadas a Atenea, consistían en una procesión desde la Acrópolis hasta la frontera con Eleusis, que se efectuaba en mayo-junio; estaban relacionadas con las *Tesmoforias* de octubre en honor de Deméter. Éstas son una festividad de las semillas, y aquéllas, una festividad de las cosechas. Esto posiblemente se explica porque, en la época en que no se conocía aún o no se practicaba el culto de Deméter en Atenas, fue Atenea la protectora de las cosechas.

Este carácter compuesto estaría representado en el Parqenw/n (Partenón o "templo de las vírgenes" ; parqe/noj , "virgen"), cuyo frontón occidental trata un tema local, la disputa entre Atenea y Poseidón, mientras que el frontón oriental es olímpico y representa en el centro el nacimiento de Atenea. Por fin, su sobrenombre 'Palas' ( Palla/j ) tiene que ver asimismo con la donceller, teniendo en cuenta que "Atenea es la diosa virgen por excelencia; es esta idea de juventud virginal la que expresa verosímelmente el apodo de Palas, emparentado con pa/llac , 'la joven'". [22]

### *Ártemis*

) /Artemij, como Atenea, está mencionada en las tablillas escritas en lineal B, de modo que la época micénica ha conocido a dos vírgenes divinas. Sin embargo, mientras que Hermes y Atenea fueron inventados en el país griego, otras divinidades seguramente fueron importadas, entre ellas Ártemis, que habría sido introducida desde Lidia o Iliria.

Homero llama a Ártemis po/tnia qhrw=n , "señora de las fieras", lo que lleva a identificarla con la Gran Diosa mediterránea u oriental, que se representa sujetando a un león (u otro animal salvaje) en cada mano.

La etimología no es nada segura. Puede relacionársela con el nombre del oso ( a)/rktoj ), uno de los animales que prefiere. Platón veía una alusión a su pureza (adjetivo a)rtemh/j ). Kretschmer, acaso con razón, se decide por el parentesco con el sustantivo a)/rtamoj ("carnicero"). [23] En este sentido, una fiesta de Etolia, transferida a Patras, en Acaya, en honor de la diosa, se destaca por su crueldad: consiste en masacrar y quemar animales de todas las especies en el mayor número posible. En Arcadia la hoguera se llamaba me/garon ("palacio, casa"). El sentido de ese rito anual era eliminar los maleficios, conjurar por el término de un año los estragos que cada especie pudiera causar.

Aparte su condición de cazadora iliria, aparte su vocación infernal, que resulta de su instalación en santuarios de Hécate, fue principalmente partera y, en cuanto tal, diosa de la tierra, como casi toda diosa griega. Y asimismo diosa del trigo, igual que Deméter y Atenea.

Ártemis y Atenea, diosas vírgenes presentes ya en la civilización micénica, son a veces intercambiables, a pesar de todos sus contrastes. Ártemis combate con el arco y la flecha; Atenea, con la lanza. Atenea conserva de su pasado en los palacios reales hábitos que la caracterizan como una *diosa del espacio interior*, de la civilización; Ártemis se opone como *diosa del espacio exterior*, de los bosques y de la vida salvaje. Atenea siente placer al instalarse en las acrópolis, desde cuyos palacios domina las ciudades, mientras que Ártemis prefiere las zonas pantanosas y lacustres, rebosantes de animales silvestres. Ártemis se muestra despiadada con Acteón, que la sorprende durante su baño y es por ello transformado en ciervo, que acto seguido es devorado por la jauría que lo persigue. Atenea se comporta en forma más piadosa al cegar a Tiresias cuando la ve desnuda, pues le concede en compensación una visión interior. La historia es la que moldea las personalidades divi-

nas: por azares históricos los dioses y diosas van acumulando sus diversas funciones.

#### *Tríadas divinas*

La tríada apolínea (Apolo, Ártemis y Leto) se constituyó después que Apolo y Ártemis, que no tenían relación en el origen, se vincularon como hermano y hermana, probablemente en Delos, donde Leto era una diosa local. Formar tríadas divinas es una vieja tendencia de la religión griega (cf. Helena y los Dióscuros), particularmente cuando un personaje divino o heroico se reparte entre el mundo de los muertos y el de los vivos (v.g., Afrodita, Perséfone y Adonis; Deméter, Perséfone y Plutón).

#### *Afrodita, Ares y Hefaistos*

Estas divinidades forman otra tríada que se interrelaciona, como muestra el mito narrado en *Odisea*: [24] Afrodita, aun habiendo sido unida por Zeus con Hefaistos, lo engaña con Ares, hasta que el dios herrero los apresa con una red invisible, entre carcajadas olímpicas. Más allá de la trivialidad de la fábula, puede observarse en sus protagonistas una tripartición funcional. Puesto que, primitivamente, la diosa de Pafos había reinado, asociada en Esparta a Zeus, como principio de la fertilidad, representaría un aspecto de la soberanía; Ares, obviamente, encarna la función guerrera, y el relegado Hefaistos, la función del obrero. [25]

Afrodita ( )Afrodi/th )imperera sobre el placer de la consumación del deseo sexual (a)frodisia/zw denota verbalmente el acto amoroso), y por cierto llegó desde Oriente al mundo griego. "Detrás de la figura de Afrodita se yergue claramente la antigua diosa semítica del amor, Ishtar-Astarté, consorte divina del rey, reina del cielo, y a la vez he-

taira. Este origen semítico o, más precisamente, fenicio, ya está atestiguado en Heródoto". [26] Es, entonces, la Ishtar de los babilonios y la Astarté de los fenicios, que penetró por Chipre en el país griego y cuyo santuario principal se hallaba en Pafos. Simboliza el encanto y el florecimiento: su espejo son las Xa/ritej que la rodean, en quienes proyecta su amabilidad. Es hija de Zeus y de Dione, según la *Iliada*, pero la *Teogonía* hesiódica le atribuye otro nacimiento, a partir de la espuma marina, después que el miembro de Urano, emasculado por Cronos, fecundó el océano. Esta última versión quizá pueda leerse alegóricamente: el Amor como Cielo mutilado por el Tiempo. La conexión con el nombre griego de la espuma (a)fro/j) parece secundaria; no hay trazas de Afro-dita en los textos micénicos, pero goza de una larga tradición en la poesía épica.

Ares ( )/Arhj ) lleva "un antiguo nombre abstracto que quiere decir 'muchedumbre en la batalla, guerra'". [27] Se usa con frecuencia el adjetivo derivado, a)/reioj; el Areópago, en Atenas, es la "colina de Ares". Su personalidad se agota en su condición de broncíneo señor de la batalla, en donde propicia insaciablemente las matanzas. En la *Iliada* confronta a veces con Atenea, sin demasiado éxito, como era de prever, ya que él apoya el bando de los troyanos, finalmente derrotado. Su figura ha inspirado pocos mitos, y sólo crecerá tardíamente, en época romana, al ser identificado con Marte.

Hefaistos ( (/Hfaistoj ) tampoco es oriundo de Grecia: la ciudad que lleva su nombre es capital de la isla de Lemnos, donde se desarrolló una población independiente, no griega. En la Edad de Bronce la artesanía del herrero cumplió un papel socialmente importante, pero el dios forjador no ocupa un alto lugar en la jerarquía teológica griega. En la épica

se distingue por su íntima asociación con el elemento ígneo, a tal punto que su nombre alude a veces metonímicamente al fuego. Su relación con los volcanes es, sin embargo, secundaria.

### *Poseidón*

El nombre de Poseidw=n es un compuesto claramente discer-nible en la lengua griega. El primer elemento es el vocati-vo del nombre po/sij , "señor", cuyo correspondiente femeni-no es po/tnia. Pero el segundo componente de su designación, **\*da-**, es oscuro, por más que se trate de identificarlo con la forma semejante que aparece en el nombre de Deméter. Se intenta así otorgarle al nombre de Poseidón el sentido de "esposo de la Tierra", pero esto no puede demostrarse sobre bases lingüísticas. [28] La hipótesis, de todos modos, se sustentaría en el hecho de que Poseidón se muestra en Homero como e)nnosi/gaioj, "el que sacude la tierra", dios del terremoto. El epíteto recuerda que él nunca fue una deidad exclusiva-mente marina. Antes que Apolo, Poseidón era el amo en Del-fos, y conservó allí un te/menoj . Por ende, no deja de ser una divinidad oracular.

No obstante, en la épica prima su función de dios del mar. Su mujer, Anfitrite, tiene un nombre emparentado con el de otra criatura marina, Tritón. Su epifanía se hace patente en las borrascas. En su aspecto amenazante, es una deidad de la tormenta devastadora, peligroso para pescadores y navegantes (recuérdese su enemistad con Odiseo). Permanece como una encarnación de fuerza elemental (así sus hijos Efiáltes y Polifemo), como un poder sin amarras, pero los proveedores de la iluminación nunca serán él o su descendencia, sino su hermano Zeus y los otros uránicos, como Apolo o Atenea.

*Deméter*

Gea, la diosa arcaica fundamental, la *Magna Mater*, no sólo es la madre de los vivientes; también los muertos le pertenecen. En la religión telúrica, los muertos no se separan del todo de los vivos: son enterrados, viven en la Tierra maternal. Hay un ciclo de los cuerpos: de la tumba del vientre al vientre de la tumba, siempre vuelven al seno de la tierra.

Ahora bien, Deméter ( Dhmh/thr ), como su nombre lo indica, es también "madre", pero el formante dh- no se deja reducir a gh=, "tierra", derivación harto improbable. Por lo tanto, no es meramente una personificación terrestre. Se ha propuesto que Deméter es la madre de las mieses, lo que resulta atractivo, pero etimológicamente indemostrable. No obstante, el cereal está en el centro de su esfera de acción: los campesinos celebran el festival de la cosecha en su honor, para que sus dones colmen los graneros.

Su hija Ko/rh ("la muchacha") o Perséfone está íntimamente asociada con ella y con su raptor, Hades, con quien pasa la mitad del año en el inframundo. Este mito recibió tradicionalmente una lectura alegórica, en tanto se ha visto a Perséfone como personificación del cereal, que desciende a la tierra en la siembra para volver a germinar en primavera. La alegoría natural implicada se sostiene, pero F. Cornford primero, y M. Nilsson después, modificaron la explicación, habida cuenta de que el cereal, en clima mediterráneo, germina semanas después de la siembra otoñal, y luego crece continuamente. De modo que, en rigor, la joven desciende al mundo subyacente durante el árido verano, cuando el grano es almacenado en silos subterráneos. Este motivo de desaparición y retorno periódico de una deidad se encuentra documentado asimismo en los mitos del cercano Oriente, con la kata/basij de la diosa babilonia Inanna, y en la historia hitita de Telepinu.

Aun cuando los mitos de Deméter son ignorados en la épica heroica, se conocen bien gracias al "Himno a Deméter" homérico y al poema teogónico de Hesíodo. "Lo que el mito descubre es una doble existencia, entre el mundo superior y el subterráneo: una dimensión de muerte se introduce en la vida, y una dimensión de vida se introduce en la muerte. En consecuencia, Deméter es de la misma forma una diosa ctónica". [29]

**Notas**

- [1] Cf. Parker R., "La religión griega", en *Historia Oxford del Mundo Clásico. 1.Grecia*, Madrid, Alianza Editorial, 1988; pp. 288-289.
- [2] Chantraine P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, París, Klincksieck, 1990, T.I, p. 417.
- [3] *Ibid.*, p. 417.
- [4] Roberts E. y Pastor B., *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, p. 156.
- [5] Meillet A. y Vendryes J., *Traité de grammaire comparée des langues classiques*, París, Champion, 1948; pp. 17-18.
- [6] Parker R., *op. cit.*, pp. 290-291.
- [7] Cf. Robert F., *La religion grecque*, París, P.U.F., 1988; p. 107.
- [8] Cf. *Iliáda*, XIV; cita de Robert, *op. cit.*, p. 109.
- [9] *Las traquinias*, v. 1278.
- [10] Grimal P., *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, Paidós, Barcelona-Bs. As., 1981; p. 140.
- [11] Chantraine P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, T.I, París, Klincksieck, 1990; p. 285.
- [12] Otto W., *Teofanía*, Bs. As., Eudeba, 1978; p. 130.
- [13] Burkert W., *Greek Religion*, Massachusetts, Harvard University Press, 1998; pp. 161-162. 'Baco' se aplica al iniciado en Eurípides (*Bacantes*, 491), y como nombre del dios está en Sófocles (*Edipo Rey*, 211).
- [14] Cf. *Iliáda*, XIV, 325.
- [15] Burkert, *op. cit.*, p. 143.
- [16] Otto W., *op. cit.*, p. 135.
- [17] Reseñado por Robert, *op. cit.*, pp. 58 y ss. Original en *American Journal of Archeology* 52 (1948).

- [18] Burkert, *op. cit.*, "Hermes", pp. 156-159.
- [19] Cf. Robert, *op. cit.*, "Athéna", pp. 63-73.
- [20] 'Épouvantail', en el texto de Robert; p. 65.
- [21] Chantraine, *op. cit.*, pp. 27-28. Burkert (p. 139) opta por la otra alternativa: "Como **-ene** es un típico sufijo locativo, con toda probabilidad la diosa toma su nombre de la ciudad".
- [22] Bailly A., *Dictionnaire Grec-Français*, París, Hachette 1981; p. 35.
- [23] Citado por Robert, *op. cit.*, p. 80.
- [24] VIII, 266 y ss. Homero hace cantar la historia del *ménage à trois* a Demódoco, aedo de la corte del rey de los feacios, que había dado hospitalidad a Odiseo.
- [25] V. Robert, *op. cit.*, pp. 98-100.
- [26] Burkert, *op. cit.*, pp. 152-153. V. Heródoto, I, 105.
- [27] Burkert, *ibid.*, p. 169.
- [28] *Ibid.*, p. 136.
- [29] *Ibid.*, p. 161.

### 3.2.2. Límites de la helenización

El *ritus Graecus* de las *Lectisternia*, desde el año 399, representó inicialmente otro progreso de la helenización: las estatuas de los dioses reposando sobre almohadas (*pulvinaria*) en sus lechos, dentro de los templos, permitían a los fieles ya ofrecerles alimentos, ya dirigirles plegarias encendidas por su fervor: aquí se reencuentra el elemento emocional, típicamente heleno. Los pares divinos (Apolo/Latona; Hércules/Diana; Mercurio/Neptuno) delatan la preponderancia de la Hélade, a cuyo orbe pertenecen por entero los tres primeramente mencionados. Diana, Mercurio y Neptuno, por lo demás, traducen a Ártemis, Hermes y Poseidón, respectivamente.

Sin embargo, el último *lectisternium* de la República, en el apremiante momento de las batallas contra Aníbal (217 a.C.), enseña otra lección. La tabla de equivalencias presenta ahora seis parejas divinas (Júpiter/Juno; Neptuno/Minerva; Marte/Venus; Apolo/Diana; Vulcano/Vesta; Mercurio/Ceres). Surge con fuerza la inspiración griega en las primeras cuatro: Zeus/Hera; Poseidón/Atenea; Ares/Afrodita; Apolo/Ártemis. Aunque son heteróclitos los lazos que unen a cada divinidad con su *paredra* (cf. gr. *pa/redroj* < *par* + *e(/dra* = "el que se sienta al lado"): conyugales en el primer caso, eróticos en el tercero, fraternales en el cuarto; los dos últimos pares tienen tan sólo un vínculo funcional, el fuego y la actividad económica. Es que tras los ropajes griegos asoma el núcleo romano, puesto que Júpiter y Juno están asociados allí como en el templo del Capitolio, en tanto que Marte y Venus no interesan por su efímero amorío, sino por su capacidad de evocar a los dos ancestros míticos de la ciudad (el itálico Marte como padre de Rómulo; Venus como madre de Eneas en la *Troiana fabula* que urdieron los griegos). Dicho de otro modo, aquí aflora

la inteligencia romana para manejar los mitos y ritos griegos, y no ser manejada por ellos; hay una estrategia consciente de apro-piación por parte del Estado romano que, sin frenarlo, de hecho le pone límites al proceso de helenización.

Obsérvese en igual sentido que *Venus Erycina* y Cibeles ingresan para explotar su conexión con la leyenda de los orígenes (la *Magna Mater* también era honrada como ancestro troyano), reforzando por esta vía el sentimiento de pertenencia a una nacionalidad. Venus, celebrada como diosa romana en la cumbre del Capitolio, recibió otro templo en el 181, fuera de la *Porta Collina*, en la zona extrapomerial, donde se admitían prostitutas, a semejanza de su modelo en el Monte *Eryx*. Hubo mayores restricciones para la diosa de Pesinunte: los *cives Romani* quedaron excluidos de su culto, puesto bajo la atenta vigilancia del pretor urbano. Por fin, la extrema censura a la que fueron sometidos los ritos báquicos deja percibir nuevamente la frontera móvil que los intereses romanos trazaban sobre la penetración territorial de los cultos extranjeros, en orden a delimitar en forma precisa sus temibles influencias y a controlar el decurso de su aclimatación.

**3.2.3. La helenización en la literatura. Lucrecio o la salvación por el conocimiento: I, 80-100 y II, 644-660. Cicerón y la restricción de la inmortalidad. *Somnium Scipionis*. Un comentario**

**La helenización en la literatura**

Que la literatura latina recibe de Livio Andronico, el talentoso liberto griego de Tarento, una temprana impronta helénica, es un hecho corrientemente sabido. Él flexibilizó el verso nacional romano, el saturnio, su vehículo métrico para traducir la *Odisea* al latín. Aulo Gelio (XVII, 21, 42) se apoya en Varrón para afirmar que L. Andronico representó en la Urbe, hacia el año 240 a.C., el primer drama; en aquella instancia transformó en senario yámbico el trímetro de la comedia. Fue, además de dramaturgo, un maestro de escuela que en Roma obtuvo la ciudadanía bajo la protección de Livio *Salinator*. Introdujo asimismo los temas poéticos helénicos, al igual que una cultura llamada al bilingüismo. [1]

Pero debe tenerse en cuenta la secular precedencia del mito y la religión en el proceso helenizador.

En efecto, en la Roma bilingüe, al adoptar la épica mitológica griega se trató siempre de fusionar extensas partes del mito griego con situaciones y figuras itálicas. La poesía romana, desde Livio Andronico, se puso sin interrupción al servicio del proceso de helenización, que en Italia estaba en marcha hacia siglos, en lo referente a leyendas, mitos, culto y religión. [2]

Un siglo y medio después, la literatura latina ya había conocido la orientación romana (*De bello Punico*) de Nevio y, sobre todo, el esplendor épico de un Ennio; la vigencia de los comediógrafos Plauto y Terencio; las actualmente perdidas tragedias de Pacuvio y Accio, además de las de Ennio; la oratoria, la prosa didáctica (*De agricultura*) e histórica

(*Origines*) de un Catón; la historiografía de Postumio Albino, Casio Hémina, Claudio Cuadrigario y Valerio Antias; la vena satírica de un Lucilio; e intentos de expresión en géneros tan variados como la *fabula togata*, cultivada por Titinio y Afranio, el mimo de Laberio, o la farsa atelana de *Pomponius Bononiensis* y *Novius*. La filosofía aún esperaba a Lucrecio y Cicerón.

### **Notas**

- [1] Cf. Bickel E., *Historia de la literatura romana*, Madrid, Gredos, 1982; pp. 471-472.
- [2] G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, Munich, 1912<sup>2</sup>; p. 65 y ss. Cita de Bickel, *op. cit.*, p. 485.

*Lucrecio o la salvación por el conocimiento*

La de los *Lucretii* fue una antigua familia de la nobleza senatorial, dividida en varias ramas; se ignora si Lucrecio perteneció al patriciado romano o si, como sostiene parte de la crítica alemana en base al análisis del *cognomen* 'Caro', provenía de la región céltica del norte italiano y escondía tras el gentilicio un oscuro origen. No obstante, el tono familiar con que se dirigió a Cayo Memmio, aristócrata romano y gobernador de Bitinia, al que dedicó su composición, hace pensar en la inexistencia de grandes desniveles sociales. Nos induce a la misma conclusión su diferenciada cultura: conocía no sólo a Ennio y a los comediógrafos latinos, sino también a los poetas e historiadores griegos, y a filósofos como Empédocles, Heráclito y, desde luego, a Epicuro, cuyas ideas trasladó al latín. [1]

El epicureísmo es fruto de una larga tradición anterior. La filosofía griega había surgido en las costas de Jonia como una especulación razonada sobre el principio material de la naturaleza, con miras a resolver el problema del ser de lo real y sus cambios; pronto quedó constituida la antinomia entre el puro fluir de Heráclito y el monismo inmóvil, eterno e infinito de Parménides. Leucipo y Demócrito, en el siglo V, trataron de conciliar cambio y permanencia, sirviéndose de la oposición entre lo lleno y lo vacío: el vacío cósmico lo llenan los átomos, partículas indivisibles que gozan de la perdurabilidad del Ser parmenídeo y componen, en mecánicos movimientos, por agregación y separación, la totalidad de lo que existe. Se dice que Leucipo fue discípulo de Parménides, o quizás de Zenón de Elea; de ahí que su sistema pueda interpretarse como una partición o estallido —atomización, *stricto sensu*— del Uno eleático. Demócrito de Abdera, discípulo a su vez de Leucipo, perfeccionó y difundió el atomismo. Luego hubo de hallarse un hiato en el auge de

esta doctrina, hasta que, en torno al 306, Epicuro de Samos fundó en Atenas el Jardín, su comunidad filosófica. Interesa destacar que para él, como para Lucrecio luego, la física está subordinada a la ética. Es así que el materialismo, la constitución atómica del cosmos, tiene importancia ante todo porque nos libra del temor metafísico. Los dioses, que habitan en los *intermundia* o espacios interplanetarios, no crearon el mundo ni intervienen en los asuntos de los hombres; éstos culminan con la muerte, reputada como un buen no ser. Es la de Epicuro una teoría de síntesis, que armoniza con sistemático eclecticismo nociones extraídas de varias escuelas precedentes (física democrítea; ética hedonista, en la vecindad de Aristipo de Cirene; empirismo gnoseológico de cuño aristotélico) y apunta en su conjunto a calmar la perturbación de los espíritus. [2]

La circunstancia histórica es la que explica esta finalidad medicinal. Tras la muerte de Alejandro de Macedonia, en el 323 a.C., su imperio se desmembró y abrió paso a las monarquías helenísticas. En Alejandría, en Antioquía, en Pérgamo, se expandió una común cultura griega, veteada de rasgos lugareños. Roto el marco de la *po/lij*, que dio sustento al griego clásico, vio la luz un nuevo individualismo. "La filosofía respondió a esta época inestable desviándose de la especulación desinteresada hacia una búsqueda de seguridad para el individuo". [3]

La mitad inicial del siglo primero a.C., en Roma, representó asimismo la ruptura de un mundo. La Guerra Civil entre Mario y Sila, la Guerra Social contra los pueblos italianos, la Guerra Servil contra Espartaco, la conjuración de Catilina, los encontrados intereses de los triunviros en pugna, fueron tiñendo de sangre latina las aguas del Tíber. Herida de muerte la vieja República, se impuso, a falta de alternativas inmediatas, una necesidad de salvación personal. Los

epicúreos griegos hallaron entonces espacio para su predicación: en Nápoles, Sirón; en Herculano, Filodemo de Gádara. Pero fue un latino, Lucrecio, quien eternizó bajo la forma del arte el credo del epicureísmo.

Lucrecio es un militante de la filosofía que emprende una cruzada racionalista contra la religión. [4] Su poema de la naturaleza (*De rerum natura*) prodiga flores metafóricas que exornan la doctrina del Jardín. Pero a este genial poeta le faltó acaso dar una imagen más plena del alma de la patria; él representa entonces la consolación de la filosofía, una instancia intermedia en el camino de la romanización.

De todos modos, hay que reconocer su triunfo frente a la "pobreza del idioma nativo", [5] según sus propias palabras. El léxico romano sólo tardíamente se lanzó a la conquista de lo abstracto: mucho hizo por esto el último Cicerón, con sus tratados filosóficos, y también, obviamente, el mismo Lucrecio. Cicerón utilizaba la voz griega *a)/tomoj* latinizada, cosa que jamás hace Lucrecio: la reemplaza por vocablos como *primordia* ("partículas primordiales"), o perífrasis como *genitalia corpora* ("corpúsculos genésicos"), *corpora prima* ("corpúsculos primeros") o bien *semina rerum* ("semillas de las cosas"), que se reencontrará en Virgilio. Como conviene a un racionalista, hay abundantes conectores lógicos; presenta también numerosos arcaísmos y yuxtaposición de adverbios, pero casi siempre las concesiones a la lógica expositiva son rescatadas por la aliterada gracia de sus versos.

El libro primero contiene la afamada invocación liminar a Venus (VV. 1-43), y se vuelca luego a un panegírico de Epicuro y al denuesto de la religión, ilustrando sus males con el destino de Ifigenia.

**Notas**

- [1] La *Vergilii Vita* de Donato, basada en Suetonio (*De viris illustribus*), asevera que Lucrecio murió el mismo día en que Virgilio vistió la toga viril (55 a.C.). Su contemporáneo Cicerón conoció y alabó la obra lucreciana "por las muchas luces de su ingenio, y aun de su técnica artística" (cf. *Ad Quint. frat.*, II, 9, 3).
- [2] Cf. García Gual C., *Epicuro*, Madrid, Alianza Edit., 1981; p. 44 y ss.; y Festugière A.J., *Epicuro y sus dioses*, Bs. As., Eudeba, 1963; pp. 26 y 54.
- [3] Long Anthony A., *La filosofía helenística*, Madrid, Revista de Occidente, 1977; p. 14.
- [4] En la primera mitad del siglo II a.C., Quinto Ennio había encarnado la *Aufklärung* espiritual de la época arcaica. Su *Euhemerus*, traducción en prosa de las ideas evemeristas, es una temprana prueba de racionalismo latino; Lucrecio comparte esta línea de pensamiento, a la cual adiciona su fervor poético.
- [5] Cf. I, 832, y III, 260: *Patrii sermonis egestas*.

**De rerum nat. I, 80-100: Ifigenia**

*Illud in his rebus vereor, ne forte rearis  
 impia te rationis inire elementa viamque  
 indugredi sceleris. Quod contra saepius illa  
 religio peperit scelerosa atque impia facta.  
 Aulide quo pacto Triviai virginis aram  
 Iphianassai turparunt sanguine foede  
 ductores Danaum delecti, prima virorum.  
 Cui simul infula virgineos circum data comptus  
 ex utraque pari malarum parte profusast,  
 et maestum simul ante aras adstare parentem  
 sensit et hunc propter ferrum celare ministros  
 aspectuque suo lacrimas effundere civis,  
 muta metu terram genibus summissa petebat.  
 Nec miserae prodesse in tali tempore quibat,  
 quod patrio princeps donarat nomine regem;  
 nam sublata virum manibus tremibundaque ad aras  
 deductast, non ut sollempni more sacrorum  
 perfecto posset claro comitari Hymenaeo,  
 sed casta inceste nubendi tempore in ipso  
 hostia concideret mactatu maesta parentis,  
 exitus ut classi felix faustusque daretur.  
 Tantum religio potuit suadere malorum.*

**Traducción**

En estas condiciones, yo temo algo: que por azar creas que tú te introduces en los principios de un saber impío, {1} y emprendes el camino del crimen. Al contrario, con mayor frecuencia la misma religión produjo actos impíos y criminales. De ese modo, en Áulide, los jefes selectos de los dánaos,

los primeros de los hombres, infamaron vergonzosamente el altar de la virgen Trivia con la sangre de Ifianasa. {2}

Tan pronto como la cinta arrollada en torno a sus virginales cabellos le fue echada a uno y otro lado de las mejillas, en tiras iguales, {3} y <apenas> advirtió que su padre entristecido estaba de pie junto a los altares, y que, al lado de éste, los sacerdotes disimulaban el puñal, y que los ciudadanos derramaban lágrimas a causa del aspecto de ella misma, <la muchacha> buscaba la tierra doblegando sus rodillas, enmudecida de terror. Y en una ocasión tal no le podía servir a la desdichada el hecho de que, como primogénita, había dado al rey por vez primera el nombre de 'padre'. Pues, levantada en vilo por las manos de los hombres, y temblorosa, fue conducida a los altares no para poder acompañarse con el claro canto del himeneo, cumplido el uso solemne de los ritos, sino para morir culpablemente, víctima inocente, en el tiempo mismo de desposarse, dolida por la acción sacrificial de su padre para darle una partida fausta y feliz a la flota. {4} ¡A una cantidad tan grande de males pudo inducir la religión!

### Notas a la traducción

- {1} Lucrecio viene de elogiar a Epicuro, rematando su párrafo con una imprecación característica (vv. 78-79): *Quare religio pedibus subiecta vicissim/obteritur, nos exaequat victoria caelo* ("Por lo cual la religión, a su turno sometida a nuestros pies, es aniquilada; a nosotros, la victoria nos iguala al cielo"). A diferencia de Cicerón (cf. *De divin.* II, 72, 149: *religio propaganda etiam est, (...) superstitionis stirpes omnes eiciendae*), el poeta no distingue entre *religio* y *superstitio*. Le preocupa, en este contexto, la opinión de Memmio. En el v. 81 (*impia elementa...rationis*) hay hipálage ("los principios de un sistema herético").

- {2} Ernout anota en su edición (Lucrece, *De la nature*, T. I, París, Les Belles Lettres, 1993; p. 5) que Ifianasa (en lugar de Ifigenia) es nombre homérico, y por lo demás "todo el pasaje es de estilo épico". En *Iliada* (IX, 145), Agamenón tiene tres hijas vivas: Crisótemis, Laódice (Electra) e Ifianasa. *Trivia* por Diana es una variante de Ennio.
- {3} La *infula* es la banda de lana blanca que llevaban las sacerdotisas, como las vestales; el tocado se sujetaba con *vittae*. El pelo de la novia romana, además, se trenzaba en *sex crines* de igual longitud, tres de cada lado.
- {4} Cyril Bailey (Titi Lucreti Cari, *DE RERUM NATURA libri sex*, vol. II, *Commentary*, Books I-III, Oxford, At the Clarendon Press, 1947; p. 614) comenta el pasaje: "La descripción del sacrificio de Ifigenia está escrita con un arte extraordinario, y podemos advertir en particular: (a) la elección de palabras ambiguas sugiriendo a la vez boda y sacrificio (Ifigenia fue llevada a Aulis con el engaño de que iba a casarse con Aquiles); (b) el ensamblaje técnico de las palabras para dar énfasis y, especialmente en 98-100, para producir antítesis. Lucrecio podría haberse inspirado en alguna pintura o grupo escultórico; había una famosa pintura del sacrificio de Ifigenia por *Timanthes* (Cic. *Or.* 74)". En cuanto a las antítesis, adviértanse *casta-inceste; nubendi-hostia; maesta-felix faustusque*.

**De rerum nat. II, 644-660: el ser divino**

*Omnis enim per se divom natura necessest  
inmortali aevo summa cum pace fruatur  
semota ab nostris rebus seiunctaque longe;  
nam privata dolore omni, privata periclis,  
ipsa suis pollens opibus, nihil indiga nostri,  
nec bene promeritis capitur neque tangitur ira.*

*Terra quidem vero caret omni tempore sensu,  
et quia multarum potitur primordia rerum,  
multa modis multis effert in lumina solis.  
Hic siquis mare Neptunum Cereremque vocare  
constituet fruges et Bacchi nomine abuti  
mavolt quam laticis proprium proferre vocamen,  
concedamus ut hic terrarum dictitet orbem  
esse deum matrem, dum vera re tamen ipse  
religione animum turpi contingere parcat.*

**Traducción**

Pues es necesario que todo ser de los dioses goce con suma paz de un tiempo eterno, apartado de nuestros asuntos y ampliamente retirado. Porque exento de todo dolor, exento de peligros, por sí mismo fuerte, por sus propios recursos, en nada necesitado de nosotros, no es rozado por nuestros beneficios, ni alcanzado por la ira. {1}

En cuanto a la Tierra, sin duda carece de sensibilidad en todo momento y, como se adueña de las partículas primordiales de muchos cuerpos, a muchos hace salir, de mil maneras, a la luz del sol. {2} Si alguien, en estas circunstancias, decide llamar al océano 'Neptuno', y a los cereales 'Ceres', y prefiere hacer uso del nombre de 'Baco' antes que proferir la designación propia del vino, concedámosle que él ande diciendo que la Tierra es la Madre de los dioses, con tal que, por otra parte, de hecho él cese de mancillar su espíritu con una vergonzosa superstición. {3}

### Notas a la traducción

- {1} Puente entre la descripción finalmente lírica de Cibele y el cierre racional que viene después es el dístico anticlimático de los vv. 644-645: *Quae bene et eximie quamvis disposta ferantur, / longe sunt tamen a vera ratione repulsa*. ("Aunque se cuenten bien estas cosas, y arregladas de manera excelente, sin embargo están largamente alejadas de la doctrina verdadera"). En seguida, los vv. 646-651 "contienen la declaración más explícita en el poema sobre los dioses. Viven su vida en paz inalterable, en los interespacios entre los mundos (cf. Cic., *De nat. deor.* I, 8, 18: (...) *ex Epicuri intermundiis*) y no conocen dolor, temor o aflicción. Gozan de perfecta a)poni/a y perfecta a)taraci/a. No se ocupan de los asuntos de este planeta. No los conmueven las plegarias de los hombres, no se irritan con sus pecados" (Bailey, *op. cit.*, p. 899). Estas líneas aparecen repetidas en I, 44-49.
- {2} Lucrecio subraya que la Tierra está exenta de divinidad, desacreditando así su identificación con Cibele en los vv. anteriores (598-643); tampoco tiene capacidad de sentir, como los seres vivos. Resultan apócrifas, así, las creencias populares, pero también la doctrina estoica de la divina *anima mundi*.
- {3} En los vv. 655-660, Lucrecio hace un resumen final de su posición: "podemos usar estos nombres alegóricos <de los dioses> mientras no nos contaminemos de *religio*, creyendo que las 'deidades' son personas que pueden ser persuadidas por las plegarias o acciones humanas" (Bailey, *op. cit.*, p. 899). Nótese una vez más el valor peyorativo de *religio* (v. 660).



*Cicerón y la restricción de la inmortalidad*

Junto con la de Julio César, su frecuente antagonista, la personalidad de Cicerón fue dominante en las últimas décadas de la República tardía. Había nacido (106 a.C.) en *Arpinum*, en el seno de una familia acomodada del orden ecuestre, pero sin antecedentes en el ejercicio de cargos políticos; recibió una muy esmerada formación forense y filosófica —fue discípulo del académico Filón— en Roma, completada en Atenas, donde conoció a quien sería su amigo y eterno correspondiente, T. Pomponio Ático, y en Rodas, donde visitó al pensador estoico Posidonio. [1]

Cónsul en el año 63 a.C., descubrió la conjura de Catilina, a la que denunció el 8 de noviembre del 63, en un discurso (*In Catilinam*) ante la asamblea de senadores por él mismo convocada, consiguiendo luego la condena a la pena capital de los implicados; este hecho lo encumbró todavía más de lo que lo había hecho su exitosa acusación contra Verres, el corrupto gobernador de Sicilia, hacia el año 70. Marco Catón lo saludó entonces como *pater patriae*. Pero años más tarde, en el 58, al llegar su rival político Publio Clodio al tribunado de la plebe, Cicerón conoció el destierro (Clodio hizo que se declarara fuera de la ley a aquel que hubiera condenado a muerte sin juicio previo a ciudadanos romanos) y sus bienes fueron confiscados. Con el favor de Pompeyo volvió a Roma y logró que se le restituyeran sus propiedades, pero sin duda su estrella política ya empezaba a declinar. En la guerra civil entre César y Pompeyo estuvo de parte de éste; César, clemente en la victoria, lo perdonó como a muchos después de Farsalia, pero Cicerón, desilusionado por el giro de los acontecimientos políticos, y abatido en el plano familiar (divorcio de su esposa Terencia, muerte de su querida hija Tulia en el 45, seguida de un nuevo divorcio) decidió confinarse en sus estudios filosóficos.

La producción filosófica de Cicerón ostenta, dentro de su eclecticismo, una predilección especial por la orientación escéptica de la Academia Nueva de Carnéades. Sus tratados filosóficos pertenecen a dos etapas diferenciadas de su vida. La primera, posterior a su vuelta del destierro, cuando Cicerón aún tenía la esperanza del restablecimiento de la República, es la época en que escribe sobre filosofía política (entre el 54 y el 51 a.C); la segunda etapa es posterior a la victoria de César: un Cicerón desengañado y solitario escribe, entre el 46 y el 44, obras filosóficas de intención ética. Dos diálogos surgieron como saldo del período inicial: *De re publica* y *De legibus*. El primero expresa el núcleo de su paradigma político, una síntesis de las mejores formas de gobierno, lograda en Roma por la estructura republicana; pero el fragmento más significativo de la obra está en el libro VI: el celebrado *Somnium Scipionis*.

### **Notas**

- [1] Para esta noticia introductoria se ha utilizado el estudio de Pierre Grimal, *Cicéron*, París, Presses Universitaires de France, 1984.

**De re pub. VI, 9 sq.**

{SOMNIUM SCIPIONIS}

6.9 Cum in Africam venissem M'. Manilio consuli ad quartam legionem tribunus, ut scitis, militum, nihil mihi fuit potius, quam ut Masinissam convenirem regem, familiae nostrae iustis de causis amicissimum. Ad quem ut veni, complexus me senex conlacrimavit aliquantoque post suspexit ad caelum et: Grates, inquit, tibi ago, summe Sol, vobisque, reliqui Caelites, quod, ante quam ex hac vita migro, conspicio in meo regno et his tectis P. Cornelium Scipionem, cuius ego nomine ipso recreor; itaque numquam ex animo meo discedit illius optimi atque invictissimi viri memoria. Deinde ego illum de suo regno, ille me de nostra re publica percontatus est, multisque verbis ultro citroque habitis ille nobis consumptus est dies.

6.10 Post autem apparatu regio accepti sermonem in multam noctem produximus, cum senex nihil nisi de Africano loqueretur omniaque eius non facta solum, sed etiam dicta meminisset. Deinde, ut cubitum discessimus, me et de via fessum, et qui ad multam noctem vigilassem, artior quam solebat somnus complexus est. Hic mihi (credo equidem ex hoc, quod eram locuti; fit enim fere, ut cogitationes sermonesque nostri pariant aliquid in somno tale, quale de Homero scribit Ennius, de quo videlicet saepissime vigilans solebat cogitare et loqui) Africanus se ostendit ea forma, quae mihi ex imagine eius quam ex ipso erat notior; quem ubi agnovi, equidem cohorrui, sed ille: Ades, inquit, animo et omitte timorem, Scipio, et, quae dicam, trade memoriae.

6.11 Videsne illam urbem, quae parere populo Romano coacta per me renovat pristina bella nec potest quiescere? (ostendebat autem Karthaginem de excelso et

pleno stellarum illustri et claro quodam loco); ad quam tu oppugnandam nunc venis paene miles. Hanc hoc biennio consul evertes, eritque cognomen id tibi per te partum, quod habes adhuc a nobis hereditarium. Cum autem Karthaginem deleveris, triumphum egeris censorque fueris et obieris legatus Aegyptum, Syriam, Asiam, Graeciam, deligere iterum consul absens bellumque maximum conficies, Numantiam excindes. Sed cum eris curru in Capitolium invectus, offendes rem publicam consiliis perturbatam nepotis mei.

6.12 Hic tu, Africane, ostendas oportebit patriae lumen animi, ingenii consiliique tui. Sed eius temporis anticipitem video quasi fatorum viam. Nam cum aetas tua septenos octiens solis anfractus reditusque converterit, duoque ii numeri, quorum uterque plenus alter altera de causa habetur, circuitu naturali summam tibi fatalem confecerint, in te unum atque in tuum nomen se tota convertet civitas, te senatus, te omnes boni, te socii, te Latini intuebuntur, tu eris unus, in quo nitatur civitatis salus, ac, ne multa, dictator rem publicam constituas oportet, si impias propinquorum manus effugeris. Hic cum exclamasset Laelius ingemuissentque vehementius ceteri, leniter arridens Scipio: St! quaeso, inquit, ne me e somno excitetis, et parumper audite cetera.

6.13 Sed quo sis, Africane, alacrior ad tutandam rem publicam, sic habeto: omnibus, qui patriam conservaverint, adiuverint, auxerint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aevo sempiterno fruuntur; nihil est enim illi principi deo, qui omnem mundum regit, quod quidem in terris fiat, acceptius quam concilia coetusque hominum iure sociati, quae civitates appellantur; harum rectores et conservatores hinc profecti huc revertuntur.

6.14 *Hic ego, etsi eram perterritus non tam mortis metu quam insidiarum a meis, quaesivi tamen, viveretne ipse et Paulus pater et alii, quos nos extinctos arbitraremur. Immo vero, inquit, hi vivunt, qui e corporum vinculis tamquam e carcere evolaverunt, vestra vero, quae dicitur, vita mors est. Quin tu aspicias ad te venientem Paulum patrem? Quem ut vidi, equidem vim lacrimarum profudi, ille autem me complexus atque osculans flere prohibebat.*

6.15 *Atque ego ut primum fletu represso loqui posse coepi. Quaeso, inquam, pater sanctissime atque optime, quoniam haec est vita, ut Africanum audio dicere, quid moror in terris? Quin huc ad vos venire propero? Non est ita, inquit ille. Nisi enim deus is, cuius hoc templum est omne, quod conspicias, istis te corporis custodiis liberaverit, huc tibi aditus patere non potest. Homines enim sunt hac lege generati, qui tuerentur illum globum, quem in hoc templo medium vides, quae terra dicitur, iisque animus datus est ex illis sempiternis ignibus, quae sidera et stellas vocatis, quae globosae et rotundae, divinis animatae mentibus, circulos suos orbisque conficiunt celeritate mirabili. Quare et tibi, Publi, et piis omnibus retinendus animus est in custodia corporis nec iniussu eius, a quo ille est vobis datus, ex hominum vita migrandum est, ne munus humanum adsignatum a deo defugisse vi-*

6.16 *deamini. Sed sic, Scipio, ut avus hic tuus, ut ego, qui te genui, iustitiam cole et pietatem, quae cum magna in parentibus et propinquis, tum in patria maxima est; ea vita via est in caelum et in hunc coetum eorum, qui iam vixerunt et corpore laxati illum incolunt locum, quem vides, (erat autem is splendidissimo candore inter flammam circus elucens) quem vos, ut a Graiis accepistis, orbem lacteum nun-*

cupatis; ex quo omnia mihi contemplanti praeclara cetera et mirabilia videbantur. Erant autem eae stellae, quas numquam ex hoc loco vidimus, et eae magnitudines omnium, quas esse numquam suspicati sumus, ex quibus erat ea minima, quae ultima a caelo, citima <a> terris luce lucebat aliena. Stellarum autem globi terrae magnitudinem facile vincebant. Iam ipsa terra ita mihi parva visa est, ut me imperii nostri, quo quasi punctum eius attingimus, paeniteret.

6.17 Quam cum magis intuerer, Quaeso, inquit Africanus, quousque humi defixa tua mens erit? Nonne aspicias, quae in templa veneris? Novem tibi orbibus vel potius globis conexa sunt omnia, quorum unus est caelestis, extumus, qui reliquos omnes complectitur, summus ipse deus arcens et continens ceteros; in quo sunt infixi illi, qui volvuntur, stellarum cursus sempiterni; cui subiecti sunt septem, qui versantur retro contrario motu atque caelum; ex quibus unum globum possidet illa, quam in terris Saturniam nominant. Deinde est hominum generi prosperus et salutaris ille fulgor, qui dicitur Iovis; tum rutilus horribilisque terris, quem Martium dicitis; deinde subter mediam fere regionem sol obtinet, dux et princeps et moderator luminum reliquorum, mens mundi et temperatio, tanta magnitudine, ut cuncta sua luce lustret et compleat. Hunc ut comites consequuntur Veneris alter, alter Mercurii cursus, in infimoque orbe luna radiis solis accensa convertitur. Infra autem iam nihil est nisi mortale et caducum praeter animos munere deorum hominum generi datos, supra lunam sunt aeterna omnia. Nam ea, quae est media et nona, tellus, neque movetur et infima est, et in eam feruntur omnia nutu suo pondera.

6.18 Quae cum intuerer stupens, ut me recepi, Quid?

*hic, inquam, quis est, qui complet aures meas tantus et tam dulcis sonus? Hic est, inquit, ille, qui intervallis disiunctus inparibus, sed tamen pro rata parte ratione distinctis impulsu et motu ipsorum orbium efficitur et acuta cum gravibus temperans varios aequabiliter concentus efficit; nec enim silentio tanti motus incitari possunt, et natura fert, ut extrema ex altera parte graviter, ex altera autem acute sonent. Quam ob causam summus ille caeli stellifer cursus, cuius conversio est concitator, acuto et excitato movetur sono, gravissimo autem hic lunaris atque infimus; nam terra nona immobilis manens una sede semper haeret complexa medium mundi locum. Illi autem octo cursus, in quibus eadem vis est duorum, septem efficiunt distinctos intervallis sonos, qui numerus rerum omnium fere nodus est; quod docti homines nervis imitati atque cantibus aperuerunt sibi reditum in hunc locum, sicut alii, qui praestantibus*

*6.19 ingeniis in vita humana divina studia coluerunt. Hoc sonitu oppletae aures hominum obsurduerunt; nec est ullus hebetior sensus in vobis, sicut, ubi Nilus ad illa, quae Catadupa nominantur, praecipitat ex altissimis montibus, ea gens, quae illum locum adcolit, propter magnitudinem sonitus sensu audiendi caret. Hic vero tantus est totius mundi incitatissima conversione sonitus, ut eum aures hominum capere non possint, sicut intueri solem adversum nequitis, eiusque radiis acies vestra sensusque vincitur. Haec ego admirans referebam tamen oculos ad terram identidem.*

*6.20 Tum Africanus: Sentio, inquit, te sedem etiam nunc hominum ac domum contemplari; quae si tibi parva, ut est, ita videtur, haec caelestia semper spectato, illa humana contemnito. Tu enim quam celebritatem sermonis hominum aut quam expetendam*

*consequi gloriam potes? Vides habitari in terra raris et angustis in locis et in ipsis quasi maculis, ubi habitatur, vastas solitudines interiectas, eosque, qui incolunt terram, non modo interruptos ita esse, ut nihil inter ipsos ab aliis ad alios manare possit, sed partim obliquos, partim transversos, partim etiam adversos stare vobis; a quibus expectare gloriam certe nullam potestis.*

*6.21 Cernis autem eandem terram quasi quibusdam redimitam et circumdatam cingulis, e quibus duos maxime inter se diversos et caeli verticibus ipsis ex utraque parte subnixos obriguisset pruina vides, medium autem illum et maximum solis ardore torreri. Duo sunt habitabiles, quorum australis ille, in quo qui insistunt, adversa vobis urgent vestigia, nihil ad vestrum genus; hic autem alter subiectus aquiloni, quem incolitis, cerne quam tenui vos parte contingat. Omnis enim terra, quae colitur a vobis, angustata verticibus, lateribus latior, parva quaedam insula est circumfusa illo mari, quod Atlanticum, quod magnum, quem Oceanum appellatis in terris, qui tamen tanto nomine*

*6.22 quam sit parvus, vides. Ex his ipsis cultis notisque terris num aut tuum aut cuiusquam nostrum nomen vel Caucasum hunc, quem cernis, transcendere potuit vel illum Gangem tranare? Quis in reliquis orientis aut obeuntis solis ultimis aut aquilonis austrive partibus tuum nomen audiet? quibus amputatis cernis profecto quantis in angustiis vestra se gloria dilatari velit. Ipsi autem, qui de nobis loquuntur, quam loquentur diu?*

*6.23 Quin etiam si cupiat proles illa futurorum hominum deinceps laudes unius cuiusque nostrum a patribus acceptas posteris prodere, tamen propter eluviones exustionesque terrarum, quas accidere tempore*

*certo necesse est, non modo [non] aeternam, sed ne diu-  
turnam quidem gloriam adsequi possumus. Quid autem  
interest ab iis, qui postea nascentur, sermonem fore  
de te, cum ab iis nullus fuerit, qui ante nati sunt?*

*6.24 Qui nec pauciores et certe meliores fuerunt viri,  
praesertim cum apud eos ipsos, a quibus audiri nomen  
nostrum potest, nemo unius anni memoriam consequi  
possit. Homines enim populariter annum tantum modo  
solis, id est unius astri, reditu metiuntur; cum autem  
ad idem, unde semel profecta sunt, cuncta astra  
redierint eandemque totius caeli descriptionem longis  
intervallis rettulerint, tum ille vere vertens annus  
appellari potest; in quo vix dicere audeo quam multa  
hominum saecula teneantur. Namque ut olim deficere  
sol hominibus exstinguique visus est, cum Romuli ani-  
mus haec ipsa in templa penetravit, quandoque ab  
eadem parte sol eodemque tempore iterum defecerit,  
tum signis omnibus ad principium stellisque revocatis  
expletum annum habeto; cuius quidem anni nondum  
vicesimam partem scito esse conversam.*

*6.25 Quocirca si reditum in hunc locum desperaveris,  
in quo omnia sunt magnis et praestantibus viris,  
quanti tandem est ista hominum gloria, quae perti-  
nere vix ad unius anni partem exiguam potest? Igitur  
alte spectare si voles atque hanc sedem et aeternam  
domum contueri, neque te sermonibus vulgi dedideris  
nec in praemiis humanis spem posueris rerum tua-  
rum; suis te oportet inlecebris ipsa virtus trahat ad  
verum decus, quid de te alii loquantur, ipsi videant,  
sed loquentur tamen. Sermo autem omnis ille et an-  
gustiis cingitur iis regionum, quas vides, nec umquam  
de ullo perennis fuit et obruitur hominum interitu et  
oblivione posteritatis extinguitur.*

*6.26 Quae cum dixisset: Ego vero, inquam, Africane,*

*siquidem bene meritis de patria quasi limes ad caeli aditum patet, quamquam a pueritia vestigiis ingressus patris et tuis decori vestro non defui, nunc tamen tanto praemio exposito enitar multo vigilantius. Et ille: Tu vero enitere et sic habeto, non esse te mortalem, sed corpus hoc; nec enim tu is es, quem forma ista declarat, sed mens cuiusque is est quisque, non ea figura, quae digito demonstrari potest. Deum te igitur scito esse, siquidem est deus, qui viget, qui sentit, qui meminit, qui providet, qui tam regit et moderatur et movet id corpus, cui praepositus est, quam hunc mundum ille princeps deus; et ut mundum ex quadam parte mortalem ipse deus aeternus, sic fragile corpus animus sempiternus movet.*

*6.27 Nam quod semper movetur, aeternum est; quod autem motum adfert alicui, quodque ipsum agitur aliunde, quando finem habet motus, vivendi finem habeat necesse est. Solum igitur, quod sese movet, quia numquam deseritur a se, numquam ne moveri quidem desinit; quin etiam ceteris, quae moventur, hic fons, hoc principium est movendi. Principii autem nulla est origo; nam ex principio oriuntur omnia, ipsum autem nulla ex re alia nasci potest; nec enim esset id principium, quod gigneretur aliunde; quodsi numquam oritur, ne occidit quidem umquam. Nam principium extinctum nec ipsum ab alio renascetur nec ex se aliud creabit, siquidem necesse est a principio oriri omnia. Ita fit, ut motus principium ex eo sit, quod ipsum a se movetur; id autem nec nasci potest nec mori; vel concidat omne caelum omnisque natura et consistat necesse est nec vim ullam nanciscatur, qua a primo impulsa moveatur.*

*6.28 Cum pateat igitur aeternum id esse, quod a se ipso moveatur, quis est, qui hanc naturam animis esse*

*tributam neget? Inanimum est enim omne, quod pulsu agitur externo; quod autem est animal, id motu cietur interiore et suo; nam haec est propria natura animi atque vis; quae si est una ex omnibus, quae sese moveat, neque nata certe est et aeterna est.*

*6.29 Hanc tu exerce optimis in rebus! sunt autem optimae curae de salute patriae, quibus agitatus et exercitatus animus velocius in hanc sedem et domum suam per-  
volabit; idque ocius faciet, si iam tum, cum erit in-  
clusus in corpore, eminebit foras et ea, quae extra  
erunt, contemplans quam maxime se a corpore abs-  
trahet. Namque eorum animi, qui se corporis volup-  
tatibus dediderunt earumque se quasi ministros prae-  
buerunt impulsuque libidinum voluptatibus oboedien-  
tium deorum et hominum iura violaverunt, corporibus  
elapsi circum terram ipsam volutantur nec hunc in  
locum nisi multis exagitati saeculis revertuntur. Ille  
discessit; ego somno solutus sum.*

### **Traducción**

6,9. (*Escipión Emiliano*)— Habiendo llegado al África como tribuno militar en la cuarta legión, bajo el cónsul Manio Manilio, como sabéis, nada fue mejor para mí que ir a visitar al rey Masinisa, amiguísimo de nuestra familia por justas razones. Cuando llegué hasta él, el anciano me abrazó, se deshizo en lágrimas y, poco después, levantó la vista al cielo y dijo:

“Te doy gracias, soberano Sol, y a vosotros, los demás celícolas, porque antes de emigrar de esta vida veo, en mi reino y bajo estos techos, a Publio Cornelio Escipión, por cuyo nombre precisamente yo me reconforto; así pues, nunca

se aleja de mi espíritu el recuerdo de aquel hombre óptimo e invictísimo". {1}

Luego, yo lo interrogué acerca de su reino, él a mí acerca de nuestra república, y aquel día se nos pasó con muchas conversaciones mantenidas entre uno y otro.

10. Después de ser agasajado yo con regia magnificencia, prolongamos la charla hasta muy entrada la noche, no hablando el viejo sino del Africano, y recordando no sólo sus hechos, sino también sus dichos. Luego, cuando nos hubimos separado para dormir, a mí, no solamente por estar cansado del camino, sino también porque había estado desvelado hasta muy entrada la noche, el sueño me capturó, más profundo de lo que acostumbraba. Entonces (creo que, seguramente, a partir de esto que habíamos hablado; en efecto, ocurre generalmente que nuestros pensamientos y conversaciones engendren en el sueño algo tal como escribe Enio acerca de Homero, de quien naturalmente, estando despierto, con muchísima frecuencia solía hablar y pensar) a mí se me apareció el Africano, con aquella figura que me era más conocida por su retrato que por su <presencia en> persona. Cuando lo reconocí, sin duda me puse a temblar, pero él dijo:

(*Escipión Africano*)— "Presta atención y desecha el temor, Escipión, y confía a tu memoria lo que diré".

11. "¿Ves aquella ciudad que, obligada por mí a obedecer al pueblo romano, reanuda las antiguas guerras y no puede permanecer en paz (y mostraba a Cartago desde cierto lugar elevado y lleno de estrellas, iluminado y claro), a la cual tú vienes ahora, para sitiaria, casi como soldado raso? A ésta la destruirás dentro de dos años como cónsul, y tendrás, adquirido por ti, este sobrenombre que hasta ahora tienes recibido en herencia de mí. Ahora bien, después que hayas destruido Cartago, hayas celebrado el triunfo, y hayas sido censor y visitado como embajador Egipto, Siria, Asia, Grecia, por segunda vez serás elegido cónsul, estando ausente, y pondrás fin a una guerra importantísima: destruirás Nu-

mancia. Pero cuando hayas sido transportado al Capitolio por el carro triunfal, encontrarás la república conturbada por los proyectos de mi nieto". {2}

12. "Será necesario entonces, Africano, {3} que tú enseñes a la patria la luz de tu alma, y de tu ingenio, y de tu buen juicio. Pero, en cierto modo, veo el camino del destino como bifurcado en este momento. Pues cuando tu edad haya cumplido siete veces ocho giros y regresos del sol, y estos dos números, cada uno de los cuales es considerado perfecto, cada uno por causa distinta, hayan completado para ti la suma fatídica con su vuelta natural, toda la ciudad se volverá hacia ti, solo, y hacia tu nombre; a ti el senado, a ti todos los buenos ciudadanos, a ti los aliados, a ti los latinos te contemplarán. Tú serás el único en quien se apoye la salvación de la ciudadanía y, en pocas palabras, es menester que reconstruyas el Estado como dictador, si escapas a las manos despiadadas de tus parientes".

Como entonces Lelio hubiera lanzado una exclamación, y como también los restantes se hubieran lamentado con gran vehemencia, Escipión dijo, sonriendo suavemente: "¡chist! Pido por favor que no me hagáis salir del sueño, y escuchad un momento lo demás".

13. "Pero para que tú, Africano, estés más dispuesto a defender la república, considera esto: que, para todos los que hayan conservado, auxiliado, incrementado la patria, hay cierto lugar determinado en el cielo, donde los bienaventurados gozan de una vida eterna; en efecto, para aquel dios principal, que gobierna todo el mundo, nada que ocurra en la Tierra es más grato, ciertamente, que las asociaciones y reuniones de hombres agrupados por el derecho, que se llaman ciudades; los gobernantes y protectores de éstas, habiéndose marchado de aquí, aquí retornan".

14. En ese momento yo, aunque estaba aterrorizado, no tanto por el miedo a la muerte como por el de las asechanzas de

mis allegados, sin embargo le pregunté si vivía él mismo, y mi padre Paulo, y los otros que nosotros juzgábamos que estaban muertos.

"Por cierto que sí," -dijo- "están vivos éstos que salieron volando de las cadenas de los cuerpos como de una cárcel; en cambio, la vuestra, que se dice vida, es muerte. ¿Por qué no miras a tu padre Paulo, que viene hacia ti?" {4}

Cuando lo vi, derramé por cierto un torrente de lágrimas, y él, abrazándome y besándome, me impedía llorar.

15. Y yo, tan pronto como pude empezar a hablar, después de reprimir el llanto, dije:

"A ver, padre respetadísimo y óptimo, puesto que ésta es la vida -como escucho decir al Africano-, ¿por qué sigo en la Tierra? ¿Por qué no me apresuro a venir hacia aquí, junto a vosotros?"

Él repuso: "No es así. Salvo cuando este dios, cuyo templo es todo esto que ves, te haya liberado de esas prisiones del cuerpo, no puede abrirse para ti la entrada a este lugar. Pues los hombres fueron engendrados con esta ley, para que cuidaran aquel globo, que ves como centro de este templo, que se llama Tierra, y a éstos les ha sido otorgada un alma procedente de aquellos fuegos eternos, a los que llamáis constelaciones y estrellas, que, globulares y perfectos, animados por mentes divinas, llevan a término con admirable celeridad sus revoluciones y órbitas circulares. Por lo cual, el alma debe ser conservada en la prisión del cuerpo, tanto por ti, Publio, como por todos los hombres piadosos, y no se debe emigrar de la vida de los seres humanos sin la orden de aquél por quien el alma os ha sido entregada, para que no parezca que rechazáis una tarea asignada por un dios".

16. "Pero simplemente, Escipión, como aquí tu abuelo, como yo, que te engendré, cultiva la justicia y la piedad [=sentido del deber], que es, por una parte, importante en relación con los padres y allegados, y por otra, importantísima

con respecto a la patria; esta <clase de> vida es el camino hacia el cielo y hacia este encuentro con aquellos que ya vivieron, y que, liberados del cuerpo, habitan aquel lugar que ves (y era éste un círculo que brillaba entre llamas, con vivísimo resplandor), que vosotros, como lo heredasteis de los griegos, denomináis 'Vía Láctea'". {5}

Desde él, todas las otras cosas me parecían a mí, que las contemplaba, luminosas y admirables. Eran éstas unas estrellas que desde este sitio nunca hemos visto, y todas <ellas> de grandeza que no hemos sospechado jamás que existiera, de las cuales era la mínima aquélla que, la más alejada del cielo, la más cercana a la Tierra, resplandecía con luz de otro astro. {6} Ahora bien, las esferas de las estrellas superaban fácilmente el tamaño de la Tierra. Entonces la misma Tierra me pareció a mí tan pequeña que me avergoncé de este imperio nuestro, con el cual llegamos a ocupar sólo un punto de ella.

17. Dado que yo la contemplaba más y más, dijo el Africano: "Por favor, ¿hasta cuándo estará tu mente clavada en la Tierra? ¿Acaso no ves a qué templos has venido? Todo el universo ante ti está comprendido en nueve órbitas o, mejor, esferas, una de las cuales es divina, la más externa, que rodea a todas las restantes, precisamente como el dios supremo que encierra y contiene a los otros; en ella están fijados aquellos recorridos de las estrellas, eternos, que giran. Bajo ésta están dispuestas las siete esferas que dan vueltas hacia atrás, y con movimiento contrario respecto al cielo. Entre ellas, la esfera mayor la ocupa aquélla que en la Tierra llaman de Saturno; luego está aquel astro fulgurante, salutífero y propicio para la raza de los hombres, que se llama Júpiter; luego, el planeta rojo y terrible para la Tierra, que llamáis Marte. Después, abajo, el Sol ocupa aproximadamente la región central, guía, príncipe y rector de los demás cuerpos luminosos, alma del mundo y justa proporción, de magnitud tan grande que todo lo ilumina y colma con su propia luz. A éste lo siguen como acompañantes

la órbita de Venus, la de Mercurio, y en el último círculo rueda la Luna, encendida por los rayos del sol. Y debajo nada hay ya, excepto lo mortal y caduco, menos las almas, entregadas a la raza de los humanos por un don de los dioses. Por encima de la Luna todo es eterno. En cuanto a esta Tierra que está en el medio, en noveno lugar, no se mueve y es la más baja, y todos los cuerpos pesados son atraídos hacia ella por su propia gravitación”.

18. Como yo admirara esas cosas, estupefacto, dije cuando me recobré: “¿Qué <es esto>? ¿Qué sonido es éste, tan grandioso y tan dulce, que colma mis oídos?” {7}

Él respondió: “Éste es aquel <sonido> que, formado por intervalos desiguales, pero sin embargo claros por la proporción constante de sus partes, es producido por el impulso y el movimiento de las mismas órbitas, y que, combinando los <tonos> agudos con los graves, logra equilibradamente varias armonías. Y en efecto, movimientos tan vastos no pueden ser realizados en silencio, y la naturaleza hace que las órbitas extremas resuenen, de un lado, gravemente, y del otro, en cambio, en forma aguda. Por esta causa, aquella órbita superior del cielo, cubierta de estrellas, cuyo giro es más rápido, se mueve con un son agudo e intenso, y en cambio esta órbita lunar e inferior <se mueve> con el sonido más grave. Respecto a la Tierra, en noveno lugar, está fija, inmóvil, permaneciendo siempre en una sola posición, comprendiendo el punto central del universo. Pero aquellas ocho esferas <móviles>, en dos de las cuales hay una misma esencia, {8} producen siete tonos distintos por sus intervalos, <número> que es casi la clave de todas las cosas. Imitando esto con cuerdas y con cantos, los hombres sabios se abrieron el camino de retorno a este lugar, como otros que, con talentos insignes, cultivaron en la vida humana estudios divinos”. {9}

19. "Colmados con este sonido, los oídos de los hombres se ensordecieron; y no hay en vosotros ningún sentido más embotado, así como ese pueblo que habita cerca de aquel sitio, donde el Nilo se precipita, en esos <lugares> que se designan como Catadupa, {10} desde altísimos acantilados, está privado de la facultad de oír, a causa de la intensidad del ruido. Aquí, en verdad, el sonido es tan fuerte, con la órbita aceleradísima de todo el universo, que los oídos de los hombres no pueden percibirlo, igual que no podéis mirar de frente al sol, y ante sus rayos se doblega<n> vuestra mirada y vuestro sentido".

20. Aun admirando yo estas cosas, sin embargo volvía repetidas veces mis ojos a la Tierra. Entonces dijo el Africano: "Me doy cuenta de que contemplas ahora de nuevo ese asiento y hogar de los hombres; que, si te parece así pequeño, como lo es, en adelante mira siempre a estas regiones celestes, desdeña aquellas cosas humanas. En efecto, ¿qué fama de habladurías de hombres, o qué gloria que deba desearse puedes conseguir? Ves que se habita, en la Tierra, en escasos y estrechos parajes, y en ellos, como manchas donde se vive, <ves> vastos desiertos interpuestos, y <ves que> éstos que habitan la Tierra no sólo están así separados, de modo que nada entre ellos mismos, de unos a otros, puede comunicarse, sino que se hallan ubicados, en parte, en posición oblicua, en parte transversalmente dispuestos, en parte incluso en los antípodas para vosotros: ciertamente de ellos no podéis esperar ninguna gloria". {11]

21. "Y además observas a la misma Tierra como ceñida y circundada por ciertas zonas, de las cuales ves que dos, completamente opuestas entre sí, y apoyadas a uno y otro lado en los polos del cielo, han quedado congeladas por el frío, y que aquella zona central se calcina a más no poder con el ardor del sol. Dos <zonas> son habitables, de las que aqué-

lla, la austral, en la que los que la pisan imprimen huellas en distinta dirección a las vuestras, no existe para vuestra raza. Pero esta otra zona, sometida al aquilón, que habitáis, mira cómo os contiene en un estrecho lugar. Efectivamente, toda la Tierra que se puebla con vosotros es una isla diminuta, reducida en los polos, más ancha en los flancos, rodeada por aquel mar, que en las tierras llamáis 'Atlántico', 'Magno', 'Océano', que sin embargo adviertes cuán ínfimo es, a pesar de un nombre tan importante”.

22. “¿Acaso desde estas mismas tierras cultivadas y conocidas pudo tu nombre, o el de alguno de nosotros, escalar este Cáucaso que ves, o cruzar a nado aquel Ganges? ¿Quién oírás tu nombre en las restantes regiones del sol naciente o poniente, o en los más alejados límites del aquilón o del austro? Recortados tales extremos, ves por cierto en qué estrechos espacios quiere extenderse vuestra gloria. Y sin duda, los que hablan de nosotros, ¿cuánto tiempo hablarán?”

23. “E inclusive todavía más, si aquella generación de futuros hombres desea transmitir a la posteridad alabanzas sin interrupción de cada uno de nosotros, recibidas de sus padres, sin embargo, debido a las inundaciones e incendios, que es necesario que sucedan en un plazo limitado, no sólo no podemos acceder a una gloria eterna, sino ni siquiera prolongada. Y en efecto, ¿qué importancia tiene que la conversación de aquéllos que nacerán después hable acerca de ti, cuando ninguna hubo de aquéllos que nacieron antes?”

24. “Ellos fueron no menos numerosos, y seguramente mejores hombres, sobre todo porque, entre éstos mismos de quienes nuestro nombre puede oírse, ninguno puede lograr un recuerdo de un solo año. Efectivamente, las personas miden el año, en forma vulgar, tan sólo por la revolución del sol, esto es, de un único astro; pero cuando todos los astros hayan vuel-

to al mismo punto de donde una vez partieron y, a largos intervalos, hayan restaurado la misma configuración de todo el cielo, entonces, de verdad puede llamarse aquél 'Gran Año', {12} en el cual apenas me atrevo a decir cuántos siglos de los humanos están comprendidos. Pues así como una vez el sol pareció eclipsarse y faltar a los hombres, cuando el alma de Rómulo penetró en estos mismos templos, siempre que el sol se eclipse de nuevo en el mismo punto y en la misma estación, entonces, habiendo regresado todas las constelaciones y estrellas al principio, considera que se ha completado un año; por cierto, sabe que de ese año todavía no se ha pasado la vigésima parte".

25. "En consecuencia, si perdieras la esperanza del regreso a este lugar, en donde todo lo tienen los hombres grandes y eminentes, en fin, ¿de cuánto valor es esa gloria de los hombres, que apenas puede extenderse a una parte exigua de un único año? Por lo tanto, si quieres mirar hacia lo alto y prestar atención a esta sede y morada eterna, no te entregues a las murmuraciones del vulgo, ni deposites la esperanza de tus cosas en las recompensas humanas; conviene que la virtud misma, con sus propios encantos, te lleve a la gloria verdadera: lo que otros digan de ti, que ellos lo cuiden, pero lo dirán de todos modos. Ahora bien, toda esa murmuración también es cubierta por los estrechos espacios de las regiones que ves, y nunca fue eterna para ninguno, y es sepultada por la muerte de los hombres, y se extingue con el olvido de la posteridad".

26. Habiendo dicho <él> esas cosas, <le> respondí:

"En cuanto a mí, Africano, si en verdad se abre, para los bienhechores de la patria, como un sendero hacia la entrada del cielo, aunque desde la niñez no he faltado a vuestro honor, habida cuenta de que he marchado tras las huellas de mi padre y las tuyas, ahora no obstante me esforzaré mucho más enérgicamente, dado que ha sido propuesto un premio tan grande".

Y él <repuso>: "Tú por cierto esfuérazate y considera lo siguiente: que tú no eres mortal, sino este cuerpo. En efecto, tú no eres ése que esta apariencia muestra, sino que la mente [=el alma] de cada uno es cada uno, no esa figura que puede señalarse con el dedo. Por consiguiente, ten presente que tú eres un ser divino, si en verdad es un ser divino el que tiene vida, el que siente, el que recuerda, el que prevé, el que hasta este punto rige y gobierna y mueve aquel cuerpo al cual le ha sido impuesto, como aquel dios primero <rige> este mundo. Y como de alguna parte el mismo dios eterno mueve el mundo mortal, así el alma eterna mueve el cuerpo corruptible".

27. "Pues lo que siempre se mueve es eterno; pero lo que transmite su movimiento a otra cosa y es movido desde otra parte, eso mismo, es necesario que deje de vivir cuando tenga fin <aquel> movimiento. En consecuencia, solamente lo que se mueve a sí mismo, como nunca se separa de sí, nunca deja tampoco de moverse; y más aun, para las restantes cosas, que son movidas, ésta es la fuente, éste el principio del movimiento. En cambio, el principio [=la causa primera] no tiene ningún origen, pues todo se origina de una primera causa, y ella misma no puede nacer de ninguna otra cosa; pues no sería principio aquello que se generara de otra fuerza. Pero si nunca nace, tampoco muere alguna vez. Pues una vez desaparecido un principio, el mismo no renacerá de otro, ni creará otra cosa de sí, ya que es necesario que todo surja del principio <como primera causa>. {13} Sucede así que el principio del movimiento lo es a partir de esto: porque él se mueve por sí mismo, y eso no puede ni nacer ni morir; o bien es necesario que todo el cielo se derrumbe, y que la naturaleza toda se detenga, y que <ésta> no encuentre ninguna fuerza para moverse, impelida desde el principio".

28. "Como es evidente, en consecuencia, que es eterno aquello que se mueve por sí mismo, ¿quién es el que negaría que esta naturaleza ha sido otorgada a las almas? En efecto, todo lo que es agitado por un impulso externo está exento de alma, y lo que está animado, eso, es excitado por un movimiento interior y propio; pues ésta es la naturaleza propia y la esencia del alma, que, si es la única entre todas las cosas que se mueve a sí misma, ciertamente no ha sido engendrada y es eterna".

29. "A ella [=a tu alma], tú ejercítala en los trabajos más nobles. Y son los más nobles los desvelos por la salvación de la patria: animado y aplicado a ellos, el espíritu {14} vendrá volando más velozmente a ésta, su sede y morada; y lo hará con mayor prontitud si, ya desde el momento en que está encerrado en el cuerpo, se eleva por encima de él, y se sustrae del cuerpo lo máximo posible, contemplando estas cosas que están en el exterior. Pues en verdad, los espíritus de aquéllos que se entregaron a los placeres del cuerpo, y se rindieron a sí mismos como sus servidores [=esclavos de esos placeres], y violaron las leyes de los hombres y dioses por impulso de los instintos dóciles a los placeres, habiéndose deslizado fuera de los cuerpos, dan vueltas en torno a la misma Tierra, y no son devueltos a este lugar sino después de haber sido atormentados durante muchos siglos".

Él se marchó; yo me desperté del sueño.

### Notas a la traducción

- {1} Esta plegaria inicial de Masinisa tiene su importancia a la luz de lo que vendrá: anticipa el tema de la inmortalidad del alma, la localización astral del tras-mundo y la condición animada de los astros (*caelites*).
- {2} Tiberio Sempronio Graco. Del primer Africano era hija Cornelia, madre de los Gracos. La fecha de la tertulia es apenas posterior a la de la revolución gracana.
- {3} El Africano *Maior* interpela al *Minor* (Emiliano) por medio del sobrenombre común a los dos. Luego la literatura se viste con el prestigio de la profecía.
- {4} Lucio Emilio Paulo, vencedor en Pidna (168 a.C.), muerto en el 160. Escipión Emiliano fue adoptado por Publio Escipión, hijo del primer Africano.
- {5} *Orbis lacteus* = ga/laktoj ku/kloj (Arist. *Met.*, I, 8, 2).
- {6} Es decir, la Luna.
- {7} Pitágoras observó la relación que existía entre la altura de los sonidos y la longitud de las cuerdas de la lira. Aplicada primeramente a una escala musical, la armonía así descubierta comprometió más tarde todos los órdenes: los mismos astros giraban al compás melodioso de la *música de las esferas*, y la base de esta armonía era numérica. Véase la fórmula que conservó Jámblico, neoplatónico del siglo tercero d.C. (*Vita Pyth.*, 162): a)riqmw= de/ te pant' e)pe/oiken ("Y todo concordó con el número").
- {8} Mercurio y Venus, se creía, emitían la misma nota.
- {9} Sólo lateralmente aparecen los filósofos y artistas.
- {10} Cataratas del Nilo cerca de Siene.

- {11} *Obliqui*= habitantes de otra zona templada del mismo hemisferio; *transversi*= los de la misma zona templada del otro hemisferio; *adversi*= los de otra zona del otro hemisferio (C. Keyes).
- {12} La noción del "Gran Año" fue difundida en Roma por el pitagórico Nigidio Figulo, amigo de Cicerón. Según el fr. 35 del *Hortensius* constaba de 12.954 años solares. Igual referencia en Servio (*In Aen.* III, 284).
- {13} La del movimiento perpetuo es una vieja idea sin un fundamento físico. El pasaje viene del *Fedro* platónico (245e sq.), como Cicerón explica en *Tusc.* I, 22, 53.
- {14} Cicerón prefiere emplear aquí *animus* —o *mens*— en lugar de *anima*. Ernout y Meillet (*Dict. Étym.*, p.34) se ocupan en una sola entrada de *anima*, ~ae y *animus*, ~i, en razón de su raíz común: \**anō-*, con sufijo nasal *-m(o)*, "respirar"; entienden que "la primera, que es equivalente semántico del gr. *yuxh/* y ha sufrido, además, su influencia, quiere decir propiamente 'soplo, aire', cf. Cic., *N.D.* 2, 138(...), luego "aire en calidad de principio vital, soplo de vida, alma", y por fin "alma de los muertos". (...) *Animus*, que corresponde al gr. *qumo/j*, designa "el principio pensante" y se opone a *corpus*, por un lado, y a *anima*, por otro. Los antiguos se es-fuerzan por distinguir las dos palabras, al menos en el origen; así Acc., *Trag.* 296 (...). Se ve que *animus*, principio superior, es masculino; *anima*, que le está sometida, es femenino. *Animus* a menudo está unido a *mēns (mēns animī)*, a *cōgitātiō*. Designando el espíritu, se aplica especialmente a sus disposiciones, al "cora-zón" en tanto que sede de las pasiones, del coraje, del deseo, de las inclinaciones (por oposición a *mēns* "in-

teligencia, pensamiento") (...). Tiene así un doble valor, racional y afectivo. Sin embargo, hay una tendencia a usar *anima* en el sentido de *animus*. (...) En la época imperial, *sp̄iritus*, trad. del gr. pneu=ma , tiende a sustituir a *animus*, con el cual está unido". En nuestra traducción se alterna "alma" con "espíritu".

*Un comentario*

El texto del *Somnium Scipionis* ilustra el hecho capital de que, en Roma, la alta literatura suele actuar como brazo cultural del Estado. La fábula presenta a Publio Cornelio Escipión Emiliano, en diálogo con su amigo Lelio y otros personajes de su círculo, hacia el año 129 a.C.; el primero recuerda episodios ocurridos veinte años atrás, cuando fue a Cartago como tribuno militar, antes de capturar y destruir la ciudad (146 a.C.) durante su consulado: en el marco de los recuerdos de guerra, rememora un sueño-revelación que tuvo entonces, en la corte de su aliado Masinisa. En dicha visión se le aparece su abuelo adoptivo, Publio Cornelio Escipión, el primer Africano, vencedor de Aníbal, para anticiparle el futuro y describir, desde un mirador cósmico, la forma y el sentido del más allá. Cicerón, por su parte, escribía esto entre los años 54 y 51 a.C.: retrocede, como autor, a un pasado remoto, para poner en boca de un muerto ilustre revelaciones intemporales, y otras sobre un pasado más reciente. Éstas son posibles por el juego de la anacronía; el futuro del narrador-protagonista (Escipión Emiliano) no es sino el pretérito del autor.

El pasado así aparece como consejero del presente y porvenir. Pues surge del texto un efecto de realce del valor de proyección al futuro que tiene la proyección al pasado: la retroyección como proyección. Sobre el fondo, entonces, de la cosmología pitagórica de las esferas concéntricas, Cicerón pone el mito político romano en acción; son el Africano Mayor y Emilio Paulo, el padre de Emiliano, generales y estadistas, quienes dan consejos sobre cómo obtener la vida eterna a través de la consagración terrena al servicio del encumbramiento del Estado.

La parte conclusiva, no obstante, con su traducción del *Fedro* platónico (245 e), con el menosprecio de la gloria, infrecuente en la corriente central de la literatura latina, y con su insistencia en el castigo *post mortem* del placer físico, parece admitir cierta inclusión de aquello que Dodds consideraba como una interpretación pitagórica "puritana" de la existencia, que llevaría a pensar el cuerpo (sw=ma) como tumba (sh=ma) del alma (si bien el texto del *Somnium* privilegia la metáfora de la cárcel). [1] De sus dos vertientes, la matemática y la mística, en el pitagorismo terminó por predominar la última, que pasaría después al neoplatonismo y al cristianismo primitivo, toda vez que se trataba de una prefiguración del pecado original y del *contemptus mundi*.

Estas creencias promovieron en sus adherentes un horror al cuerpo y una reacción contra la vida de los sentidos completamente nuevos en Grecia. [2]

Pero deben recordarse los problemas de transmisión del texto, la pérdida del *De re publica* desde época medieval, su parcial recuperación palimpséstica en 1819, y la conservación de la parte del libro VI que contiene el *Somnium* gracias a Macrobio, comentarista de fines del siglo IV y principios del V, todo lo cual alimenta alguna duda sobre la completa fidelidad al original ciceroniano.

De todos modos, el eclecticismo que se advierte es propio de Cicerón, lo mismo que la imitación de Platón, la más segura y obvia de sus fuentes, quien había cerrado el libro X de su *República* con el mito de Er. Por lo demás, tanto el género del diálogo filosófico, como el recurso del ocio debido a una festividad religiosa, que hace posible la conversación, se deben al pensador griego; también "la intro-

ducción de un argumento sobre la justicia y la injusticia, y de discusiones sobre las formas de gobierno, el hombre de Estado ideal, la educación y la influencia del drama". [3] Cicerón se refiere a Platón en su obra (*De re pub.* I, 10,16) y admite que de él ha copiado títulos de sus diálogos (*De leg.* II, 6,14), a modo de homenaje y reconocimiento a su autoridad intelectual. Su influencia es aún perceptible en la orientación neoacadémica de parte de la labor filosófica (cf. *De divin.*) del autor romano.

Ahora bien, la exposición final de la *República* platónica (X, 614a sq.) estaba a cargo de Sócrates, que concluía así su diálogo con Glaucón recordando el mito de Er, el armenio. Sócrates cuenta el mito como ilustración de su pensamiento (esto es, el de Platón) sobre las recompensas que aguardan al justo en una existencia venidera. Er resucita para enseñar una escatología, como retornaba a la Caverna con la misión de ilustrar, habiendo salido sin ella, aquel filósofo del libro VII. En el mito asiste, asimismo, la expiación de la injusticia: premios y castigos que, siglos más tarde, serán fáciles de cristianizar. El circuito escatológico platónico incluye también aquí la doctrina órfico-pitagórica de la metempsy/xwsij o transmigración de las almas, que van circulando de la Tierra al Cielo por un sistema de túneles purificatorios. En el *Somnium Scipionis* existe más bien como una liberación astral, por parte del alma, de la rueda del renacer. El recurso del sueño en la presentación del mito es más verosímil que el de la resurrección, y había obtenido, desde Ennio, un derecho de ciudadanía en la literatura latina. [4] Pero lo fundamental es que los contenidos del relato están romanizados: la *Politeia*/a platónica es una obra de filosofía política que exalta la figura del filósofo; el *De re publica* ciceroniano es una obra de filosofía política, concebida dentro del molde de la anterior, que expresa la ideología romana de la constitución mixta —la aleación en un

sistema estable de justas dosis de monarquía, aristocracia y democracia— y la *concordia ordinum*, exaltando al final la virtud del estadista. Son diferentes, entonces, las ideas ilustradas por los mitos; se glorifica al político, no al filósofo, en el *Somnium*.

Son importantes, en este sentido, los proemios de las tres jornadas de las *Feriae Latinae*, durante las cuales tiene lugar el diálogo (a razón de dos libros por jornada). El primero de ellos (*De re pub.* I,2) destaca la superioridad de la praxis política sobre la teoría, como enmendándole la plana al utopismo platónico; en el tercero había una ponderación de la *virtus* del jefe de Estado. El *Somnium* viene a coronar esta idea. Pero lo típicamente latino es que la recompensa en el más allá no sea más que un colofón del acá, de la experiencia romana del mundo, en un libro que trata de las mejores formas de administrarlo.

Así, mientras que reconoce las tesis órficas del *soma-sema*, Cicerón, como espíritu auténticamente romano, puso todo el énfasis moral en el destino del espíritu humano en el tiempo. [5]

El acento está puesto sobre el valor espiritual de la consagración al servicio del Estado. He aquí el sello de la romanidad ciceroniana. Su helenización cultural y formal va en todo momento acompañada por una verdadera latinización de los contenidos.

La cosmología explicitada es la del platonismo-pitagorismo, seguramente a través de algún filtro estoico, como Posidonio; [6] pero al adaptar a Platón o a los pitagóricos, él también los transvalora, desarrollando la idea de una inmortalidad patriótica y preferencial, desde una visión providencialista de la historia:

Formulando la concepción romana del progreso moral, Cicerón retiene como único medio de éste la actividad apasionada al servicio incesante de la ciudad y de los valores morales de Roma: ésta es la ruta del progreso, la que el primer Africano mostraba a Escipión Emiliano en el curso del Sueño: *iustitiam cole et pietatem* (...) VI,16. La *progressio in virtute* se cumple mediante una *actio*. La *contemplatio* no ha llegado a inscribirse en la expresión romana del progreso moral. [7]

Con todo, esta idea patriótica del progreso cabe en el marco mayor de su humanismo, que concibe la civilización como "misión divina" del hombre. [8] Diremos que hay en la compleja personalidad de Cicerón por lo menos tres capas constitutivas, posiblemente en el orden de prelación que enseguida se consigna: 1) un estadista romano; 2) un moralista estoico; 3) un intelectual escéptico. [9]

### Notas al Comentario

- [1] La imagen del alma como cárcel del cuerpo se convertirá en tópico renacentista. Varios ejemplos en Luis de León, en las odas "A Felipe Ruiz", "Morada del Cielo" ("desatada de esta prisión" se quiere el alma) y "Noche Serena", tributarias, como la muy conocida "A Salinas", de la misma visión del universo que trasparenta el *Somnium Scipionis*.
- [2] Dodds E.R., *Los griegos y lo irracional*, Cap. V, "Los chamanes griegos y el origen del puritanismo", Madrid, Alianza Univ., 1980; p. 149.
- [3] Keyes C.W., "Introduction", en: *Cicero*, Vol. XVI, *De Re Publica. De Legibus*, The Loeb Classical Library, Cambridge, Mass., Harvard University Press, y Londres, William Heinemann, 1928; p. 7.
- [4] El osco Q. Ennio profesaba la creencia pitagórica en la transmigración de las almas, común en la Magna Grecia, o al menos lo fingía literariamente: en la introducción de sus *Annales* contaba un sueño en que decía que el alma de Homero se había reencarnado en su propio cuerpo. Cf. la cita de Cicerón, *Acad.*, II, 16,51: *visus Homerus adesse poeta*.
- [5] Campbell J., *Las máscaras de Dios: Mitología occidental*, Madrid, Alianza Editorial, 1992; p. 359.
- [6] La formación filosófica de Cicerón se había completado en Rodas, frecuentando al escolarca estoico Posidonio. En el *Somnium* (15), el alma se origina en los astros vivientes: se está en deuda aquí con la versión materialista del "alma del mundo", doctrina que Diógenes Laercio (VII,142) atribuye a varios estoicos, desde Crisipo a Posidonio. Por lo demás, otro maestro de Cicerón, Antíoco de Ascalón, ya había intentado unir las tra-

diciones académica y estoica. Cf. Boyancé P., "Sur le Songe de Scipion", en *L'Antiquité Classique* XI, 1942; pp. 5-22; Long A. A., *La filosofía helenística*, Madrid, Revista de Occidente, 1977; pp. 216-224; en un plano especulativo, Luck G., "On Cicero's Dream of Scipio and Its Place in Graeco-Roman Philosophy", en *Religion, Morals and Magic in the Ancient World*, Ann Arbor, Univ. of Michigan Press, 2000.

[7] Novara A., *Les idées romaines sur le progrès d'après les écrivains de la République*, T. I, París, Les Belles Lettres, 1982; pp. 514-515.

[8] *Ibid.*, p. 531.

[9] V. finalmente *De div.*, II, 72,148:

*Explodatur igitur haec quoque somniorum divinatio pariter cum ceteris* ("Sea rechazada, pues, también esta adivinación de los sueños junto con las restantes"). Es ésta una racionalización posterior, inconveniente sin duda para el mito que analizamos, en cuanto formulación literaria de una clase de adivinación inspirada.

#### 4. LAS MUTACIONES RELIGIOSAS DURANTE EL SIGLO I a.C.

##### 4.1. Poder y *pietas*

Las intervenciones divinas parecían en el Lacio tan numerosas y temibles, hacia los comienzos de la República, que no se planteó entonces el problema de la existencia de los dioses. El escepticismo, en rigor, apareció más tarde, con la enseñanza de las escuelas filosóficas, y por lo general permaneció como estandarte de una *élite* considerablemente ilustrada.

Los romanos disponían de un rico vocabulario religioso para expresar los lazos que los unían a lo trascendente: en él la *pietas* ocupaba un lugar privilegiado. *Pius* es el que reconoce sus deberes ante los dioses y los hombres (la patria, la familia). Hay un doble sentido de la *pietas*: 1. Respeto, devoción del hombre al dios. 2. Compasión, buena voluntad del dios para con el hombre. Estaba fundada, por ende, en una verdadera dialéctica de la reciprocidad (cf. la fórmula *do ut des*), según la cual la benevolencia de los dioses inmortales se correspondía con el respeto y el culto que les prodigaban a ellos los mortales. "La *pietas* radica en la equidad, en una suerte de justicia distributiva que regula las obligaciones de los hombres hacia los dioses: '*est enim pietas iustitia adversus deos*' (Cicerón, *N.D.*, I, 116). Pero lo recíproco es igualmente verdadero. Los dioses deben responder con su benevolencia a la veneración de los humanos". [1] La *pietas* es entonces una parte de la justicia, y puede comprenderse como una aplicación concreta de la *religio*.

Esta noción terminó por determinar una relación de causa a efecto entre la sumisión a los dioses superiores y el poder de Roma. Así en Horacio (*Carmina*, III, 6,5):

*dis te minorem quod geris imperas*

Gobiernas porque llevas una conducta sometida a los dioses

La segunda persona aludida en el verso horaciano es, por supuesto, Roma misma; el verbo *impero*, atribuido como acción principal a la ciudad, es un compuesto de *in, paro*, con el sentido de "tomar medidas, hacer preparativos para que algo pueda cumplirse". El derivado *imperium* será el "poder soberano", como el del amo sobre sus esclavos; en lengua política, "el poder de tomar todas las medidas necesarias, incluso más allá de las leyes". [2] Pero ese poder no es connatural a la Urbe, sino correlativo a su sentido de subordinación frente a lo divino. El Eneas virgiliano refleja con fidelidad este esquema de pensamiento: el héroe piadoso, *pius Aeneas*, el que da cumplimiento al ritual, el que respeta los *Manes* de Anquises, es también quien recibe el poder temporal a cambio.

### **Notas**

[1] Schilling R., "L' originalité du vocabulaire religieux latin", en: *Rites, cultes, dieux de Rome*, París, Klincksieck, 1979; pp. 51-52.

[2] Ernout A. y Meillet A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, París, Klincksieck, 1979; p. 311.

4.2. **La religión de los generales (Mario: *Bellum Iugurthinum*, LXIII, 1-5; César: *Vitae Caesarum*, *Caes.* VI, 1-2 y LXXVI, 1)**

El cambio de las condiciones políticas a fines del siglo II a.C. iba a alterar el equilibrio de la Urbe: uno tras otro, los generales vencedores hacen sus ensayos de poder personal, hasta acarrear la ruina definitiva de las instituciones republicanas. La historia religiosa, desde entonces, llegará a confundirse con la historia política de Roma, o al menos con los designios de sus estadistas más expectables: Mario, Sila, Pompeyo, César, Augusto. El valor sagrado de la personalidad del jefe supremo terminó de imponerse en tiempos de la dictadura de César, quien sin duda preparó —aun cuando no llegó a consumarla— las bases para la instauración de una monarquía de raíces religiosas. Una generación después, la literatura augustal ya se muestra generosa en su provisión de ejemplos del tópico de la divinización del líder político.

Mario (157-86 a.C.) era de ascendencia ecuestre, pero consolidó su posición social al casarse con la patricia Julia Marcia, que sería más tarde la tía de Julio César. Obtuvo sus victorias sobre teutones y cimbrios (102 y 101 a.C., respectivamente) gracias a un ejército por él profesionalmente reorganizado, integrado por voluntarios de todas las clases sociales, incluyendo a los *proletarii*. Sin proponérselo, de este modo abrió el camino de la preponderancia política a los jefes militares: los soldados respondían a su comandante, de quien recibían la recompensa por sus servicios. *Homo novus*, accedió sin embargo repetidamente al consulado —del año 104 al 100, en forma ininterrumpida— basándose en su prestigio bélico. De él interesa el retrato que nos legó Salustio (*Bellum Iugurthinum*, LXIII, 1-5), en virtud de la caracterización de su piedad que allí trasparece:

*Per idem tempus Uticae forte C. Mario per hostias  
dis supplicanti magna atque mirabilia portendi  
haruspex dixerat: proinde quae animo agitabat, fretus  
dis ageret, fortunam quam saepissime experiretur;  
cuncta prospere eventura. At illum iam antea consu-  
latus ingens cupido exagitabat, ad quem capiundum  
praeter vetustatem familiae alia omnia abunde erant:  
industria, probitas, militiae magna scientia, animus  
belli ingens domi modicus, lubricitatis et divitiarum  
victor, tantummodo gloriae avidus. Sed is natus et  
omnem pueritiam Arpini altus, ubi primum aetas  
militiae patiens fuit, stipendiis faciendis, non  
Graeca facundia neque urbanis munditiis sese exercuit:  
ita inter artis bonas integrum ingenium brevi  
adolevit. Ergo, ubi primum tribunatum militarem a  
populo petit, plerisque faciem eius ignorantibus  
facile <factis> notus per omnes tribus declaratur.*

Por la misma época el harúspice le había dicho por casualidad, en Útica, a Cayo Mario, que suplicaba mediante [sacrificios de] víctimas a los dioses, cosas mayúsculas y admirables de anunciarse: así pues, [le había dicho que] las cosas que perseguía en su espíritu, confiado en los dioses, [las] haría; que pondría a prueba de manera frecuentísima a la fortuna; que todo sucedería felizmente. Pero a él, ya desde antes, lo instigaba un gran deseo del consulado, para obtener el cual, excepto la antigüedad de su familia, tenía en abundancia todas las otras cualidades: aplicación, honestidad, gran conocimiento del arte militar, espíritu desbordado en la guerra y mesurado en el hogar, vencedor del libertinaje y de las riquezas, ávido sólo de gloria. Pero él nació y se crió, durante toda su niñez, en Arpino, donde primero su vida experimentó la milicia: debiendo hacer el servicio militar, no se ejercitó en la elocuencia griega ni en los refinamientos urbanos; así, entre sanas

prácticas, rápidamente se desarrolló su carácter íntegro. Por consiguiente, cuando pide del pueblo su primer tribunado militar, es proclamado por todas las tribus, fácilmente reconocido por sus hechos, aun cuando muchos desconocían su rostro.

El viejo caudillo representa ya con adecuación el tipo del hombre providencial que encarnará después su sobrino. Nótese el valor adivinatorio del sacrificio, más etrusco que romano, presagiándole una carrera llena de gloria. De allí que, para él, primen los aspectos utilitarios de lo sagrado, sin que interese demasiado el nombre del dios que lo favorecerá; en último análisis, la religión se confunde, en su fuero íntimo, con una confianza indestructible en su suerte personal. Finalmente, la oposición entre sus dichos y sus hechos, entre el desconocimiento de su imagen y el reconocimiento de sus hazañas, conclusiva del párrafo, demuestra bien el pragmatismo constitutivo de este fundador del partido popular.

Lucio Cornelio Sila (c.138-78 a.C.), antiguo cuestor de Mario en África, en ocasión de la guerra contra Yugurta, y poco después su acérrimo enemigo, en tanto jefe de los optimates, fue el primer *imperator* que se instaló bajo la tutela de una deidad particular. Plutarco (*Sylla*, VI, 9-10) refiere que cierta vez, cuando la Guerra Social, cerca de Laverna, se hendió la tierra y surgió una columna de fuego que se alzaba al cielo: los adivinos interpretaron el prodigio como anuncio de un salvador que traería la solución para Roma, y entonces Sila se consideró a sí mismo como el beneficiario de dicha exégesis. Su felicidad y su fortuna se hicieron, como él quería, proverbiales: a su regreso, en el 82 a.C., tras el triunfo en Oriente sobre las fuerzas de Mitrídates, se apoderó de Roma, adoptando el *cognomen* de *Felix*. Robert Schilling [1] asevera que Sila no tomó su sobrenombre de *Felicitas* o de *Fortuna*, sino de *Venus*; efec-

tivamente, se daba en sus epístolas griegas el título de )Epaфро/ditoj, con lo que trataba de mostrarse favorecido por la salvaguardia de Venus (=Afrodita, por resultado de la *interpretatio*), como diosa dispensadora de victoria para los romanos.

Cneo Pompeyo (106-48 a.C.), sucesor de Sila en las guerras contra Mitrídates en el frente oriental, regresó vencedor a la Urbe en el 61, celebrando un pomposo triunfo. Le dedicó luego, en el 55, un templo a *Venus Victrix*, su divinidad patrocinadora. Esta devoción se mantuvo mientras el Triunvirato del año 60 lo unió con César —a cuya hija, Julia, desposaría— y con Craso, pero flaqueó cuando tomó el partido del senado y, habiendo muerto Julia en el 54 y Craso en el 53, se dispuso a enfrentarse con su antiguo aliado. En la víspera de Farsalia pensó que su rival tenía mejores títulos que los propios para aspirar a la protección venusina, de modo que la contraseña de sus tropas fue *Hercules Invictus*. [2] La muerte en Egipto, en cierta forma, vino a completar el fracaso religioso de Pompeyo.

César (101-44 a.C.) creyó en el origen divino de su estrella más que cualquier otro jefe romano. Aprovechó sin duda la difusión cobrada por la leyenda de Roma como retoño troyano, que hacía de Venus, madre de Eneas, un antepasado de la *gens Iulia*. Él mismo, en el año 68, a propósito de la *laudatio funebris* de su tía Julia Marcia, predicaba con insistencia su prosapia divina:

*Quaestor Iuliam amitam uxoremque Corneliam defunctas laudavit e more pro rostris. [S]et in amitae quidem laudatione de eius ac patris sui utraque origine sic refert:*

*'Amitae meae Iuliae maternum genus ab regibus ortum, paternum cum diis immortalibus coniunctum est. Nam ab Anco Marcio sunt Marcii Reges, quo*

*nomine fuit mater; a Venere Iulii, cuius gentis familia est nostra. Est ergo in genere et sanctitas regum, qui plurimum inter homines pollent, et caerimonia deorum, quorum ipsi in potestate sunt reges.'*

*In Corneliae autem locum Pompeiam duxit Quinti Pompei filiam, L. Sullae neptem. [3]*

Como cuestor, [César] elogió según la costumbre, desde lo alto de la tribuna de los oradores, a su tía Julia y a su esposa Cornelia, ya muertas. Pero por cierto, así se expresa en el elogio de su tía sobre el origen de ella y el de su padre:

"El linaje de mi tía Julia, por parte de madre, ha nacido de reyes; por parte de padre, está unido con los dioses inmortales. En efecto, de Anco Marcio provienen los reyes marcios, con cuyo nombre se llamó su madre; de Venus, los Julios, de cuya estirpe es nuestra familia. Por lo tanto, se encuentra en su linaje no solamente la dignidad de los reyes, que entre los hombres tienen el máximo poder, sino además el carácter sagrado de los dioses, bajo cuya potestad se hallan los mismos reyes".

Y en lugar de Cornelia desposó a Pompeya, la hija de Quinto Pompeyo, nieta de Lucio Sila.

Del énfasis puesto en las reivindicaciones genealógicas, al pronunciar este discurso de juventud, se deduce que la apoteosis personal acaso no fue, para César, sino la ejecución de un plan a larguísimo plazo. Del mismo formó parte el costoso soborno que lo llevara a ser elegido, en el año 63, *Pontifex Maximus*. Suetonio nos ha dejado un balance contundente de sus resultados:

*Praegrauant tamen cetera facta dictaque eius, ut et abusus dominatione et iure caesus existimetur. Non enim honores modo nimios recepit: continuum consulatum, perpetuam dictaturam praefecturamque mo-*

*rum, insuper praenomen Imperatoris, cognomen Patris patriae, statuum inter reges, suggestum in orchestra; sed et ampliora etiam humano fastigio decerni sibi passus est: sedem auream in curia et pro tribunali, tensam et ferculum circensi pompa, templa, aras, simulacra iuxta deos, puluinar, flaminem, lupercos, appellationem mensis e suo nomine; ac nullos non honores ad libidinem cepit et dedit. [4]*

En verdad, recibió honores no solamente excesivos: el consulado continuo, la dictadura perpetua y la calidad de censor, por añadidura, el nombre de 'general en jefe', el sobrenombre de 'Padre de la Patria', su estatua entre los reyes, un lugar elevado en el teatro; sino que además se permitió que le fuesen asignados derechos incluso superiores al pináculo de la humanidad: un trono de oro en la asamblea del senado y delante del tribunal, un carro y una litera [como los que llevaban las imágenes divinas] en la procesión de los juegos circenses, templos, altares, representaciones figuradas junto a los dioses, una almohada de triclinio [para los lectisternia], un flamen, lupercos, la denominación del mes [de su nacimiento] a partir de su nombre; y ciertamente aceptó y otorgó cualquier clase de privilegios a su antojo.

No parece convincente, a la luz de los testimonios expuestos, la opinión que aventura Ernst Bickel sobre el proyecto cesariano: "Si César había ideado erigir su monarquía de acuerdo con el modelo ofrecido por los reyes romanos, alejada de toda divinización del soberano, (...) de tal manera la idea política de Augusto trataba de asegurar la posición del soberano mediante la aureola religiosa que, entre sus sucesores, figuras como Calígula, Nerón y Domiciano se imaginaban haber heredado la realeza divina del despotismo oriental". [5] En rigor, Augusto (63 a.C.-14

d.C.) fue menos personalista y bastante más moderado que su padre adoptivo, pero tan ambicioso como él, y ambos buscaron sustentarse en una religación con lo divino. En cuanto a César, su mística venusina se mantuvo hasta el final. Ante la inminencia de la batalla de Farsalia, él había hecho voto de construir un templo para *Venus Victrix*, pero se lo dedicó finalmente, el último día de su Triunfo, el 26 de setiembre del año 46, a *Venus Genetrix*, lo que aportaba el doble sentido de "Madre de los Julios" y "Madre de los Romanos" a la interpretación del nombre de la diosa. Aquel templo de mármol estaba en el *Forum Iulium*, que después fue completado por Augusto.

**Notas**

- [1] Cf. *La religion romaine de Vénus, op. cit.*, pp. 280-295.
- [2] Por su parte, César se apropió de la contraseña *Venus Victrix*. Cf. Apiano, *Historia romana. Guerras civiles II*, 76.
- [3] Suetonio, *Vitae Caesarum, Caes.* VI, 1-2.
- [4] *Ibid.*, *Caes.* LXXVI, 1. Suetonio pone de relieve la u(//brij de César, y llega casi a justificar el magnicidio a causa de esa demasía que, al cabo, signaba todos los actos del conquistador de la Galia y vencedor de la Guerra Civil.
- [5] Bickel Ernst, *Historia de la literatura romana*, Madrid, Gredos, 1982; p. 205.

### 4.3. La redefinición augustal

Cuando la muerte, en el 14 d.C., vino a relevar a Augusto de su misión de gobierno, una próspera paz se extendía por los amplios territorios sometidos al poder central de Roma. Sobre las ruinas republicanas había sido edificado el Imperio. Pero Augusto, primero sobrino nieto, más tarde hijo adoptivo de Julio César, tenía sangre de la *gens Iulia* y era conocedor del rencor que despertaban en el patriciado las ambiciones monárquicas; [1] posaba de renovador de la República y se presentaba tan sólo como *princeps* o primer ciudadano: de ahí que su sistema político llegara a conocerse como 'Principado'. A pesar de ello se impuso, con el tiempo, la denominación de 'Imperio', que evocaba el mando militar del gobernante.

El punto de partida del poder imperial es a menudo la aclamación de los soldados —pretorianos o provincianos— que lo saludan *imperator*, es decir, que reconocen en él ese poder misterioso que obliga a la victoria. Llega luego el reconocimiento del Senado; (...) el Senado redacta el texto por el cual el pueblo delega en el príncipe una serie de poderes definidos, y esa lista de poderes se amplía de reinado en reinado". [2]

El Imperio habría de multiplicar su esplendor, romanizar las provincias y dejar una huella indeleble en el espíritu de los pueblos conquistados. La *Vrbs* se convertiría en el centro urbanístico más notable de la Antigüedad, provisto de calles totalmente pavimentadas, acueductos, termas, teatros, numerosos templos, foros, basílicas, bibliotecas y pórticos. [3] A ello contribuyó la obra monumental de los emperadores, empezando por el mismo Augusto, que dividió la ciudad en catorce regiones, edificó una residencia imperial

y numerosísimos templos, entre los cuales se cuentan el de Apolo Palatino y, en el Capitolio, los de Júpiter Tonante y Marte Vengador. Entonces, todos los caminos conducían a Roma, antes de que sobrevinieran el agotamiento cultural, un despotismo creciente unido a temibles crisis económicas y la decadencia final del mundo antiguo.

Pero, ¿qué urgencias de los romanos explotó Augusto, y de qué medios se valió para levantar su edificio político? En rigor, *Actium* (31 a.C.) determinó sentimientos encontrados de alivio y culpa; uno, por la paz resultante, el otro, por la conciencia del descuido de los deberes religiosos. Los ciudadanos sentían la necesidad de renovar el antiguo pacto con los dioses: éste es el ambiente emocional que nos transmiten los escritores augustales. Un ejemplo en Horacio (*Carm.*, III, 6):

*Delicta maiorum inmeritus lues,  
Romane, donec templa refeceris  
aedisque labentis deorum et  
foeda nigro simulacra fumo.*

Romano, pagarás sin merecerlo los delitos de tus mayores, hasta que hayas reconstruido los templos y moradas cadentes de los dioses, y sus imágenes enturbiadas por el humo oscuro.

Lo mismo se percibe en el principio y final del primer libro de las *Geórgicas*. Posteriormente, en la *Eneida*, Virgilio fusiona sincréticamente creencias romanas con mitos griegos (libro VI), pero el mensaje es semejante: el triunfo romano es el de su religión, garante del cumplimiento efectivo de la misión central de la Urbe. En palabras del mismo Anquises, en el mundo inferior (*Aen.* VI, 851-853):

*tu regere imperio populos, Romane, memento*

*(hae tibi erunt artes), pacique imponere morem,  
parcere subiectis et debellare superbos.*

tú, romano, acuérdate de regir los pueblos bajo tu mando  
(tendrás estas artes), y de imponer tu norma a la paz:  
perdonar a los sometidos y destronar a los soberbios.

Hay pocas voces disonantes en este período; acaso, entre  
ellas, la del joven Ovidio, más bien cínica (*Ars am.*I,645):

*Expedit esse deos et, ut expedit, esse putemus*  
Conviene que haya dioses y, como conviene, juzguemos  
que los hay.

Los medios utilizados por Augusto para dar satisfacción  
a ese vasto deseo de compromiso religioso se despliegan a  
través de su reinado en varias series de medidas; tal vez  
podrían cifrarse dichas series en sólo tres palabras: re-  
construcción, revalorización, refuncionalización. Y es pro-  
bable que una sola alcance para sintetizar los resultados:  
predivinización.

**Notas**

- [1] Recuérdese que el último rey de Roma, Tarquino el Soberbio, había sido depuesto hacia el 510 a.C. De allí en más, conservaron los romanos un odio secular contra los reyes, y aun el asesinato de César debe atribuirse al temor de su coronación. V. Suet., *Caes.*, LXXIX.
- [2] Piganiol André, *Historia de Roma*, Bs. As., Eudeba, 1981; P. 306.
- [3] Carcopino ha estimado la población de la *Urbs*, en tiempos de los Antoninos, en 1.200.000 personas, como mínimo. Cf. Carcopino J., *La vida cotidiana en Roma*, Bs. As., Hachette, 1984; PP. 42-43. Para todos los datos relativos al urbanismo imperial, cf. Homo, León, *La Roma imperial y el urbanismo en la Antigüedad*, Colección *La evolución de la humanidad*, tomo 20, México, Edit. HispanoAmericana, 1956.

**4.3.1. Tradición sagrada e innovación bajo Augusto: a) Reconstrucción de edificios sacros y erección de otros nuevos (Res Gestae, 20 y 12); b) Revalorización del sacerdocio y la liturgia (Res Gestae, 10); c) Refuncionalización y promoción de divinidades**

*a) Reconstrucción de edificios sacros y erección de otros nuevos*

Se dijo que el príncipe se ufanó por haber recibido una Roma de ladrillo y haberla vestido de mármol. [1] Las *Res Gestae Divi Augusti*, ese intencionado epítome que comprime en letras capitales su legado, dejan en claro que la red de edificaciones religiosas fue totalmente remozada.

*Forum Iulium et basilicam, quae fuit inter aedem Castoris et aedem Saturni, coepta profligataque opera a patre meo, perfecit et eandem basilicam consumptam incendio, ampliata eius solo, sub titulo nominis filiorum m[eorum i]ncohasi et, si vivus non perfecissem, perfici ab heredib[us meis iussi]. Duo et octoginta templa deum in urbe consul sex[tum ex auctoritate] senatus refeci, nullo praetermisso quod e[o] temp[ore refici debebat]. [2]*

LLevé a término el Foro Julio y la basílica [Julia], que se ubicó entre el templo de Cástor y el templo de Saturno, obras comenzadas y casi terminadas por mi padre, y a esa misma basílica, que fue consumida por un incendio, la recomencé, habiéndose ampliado sus cimientos, con la inscripción del nombre de mis hijos y, por si yo no la hubiera terminado en vida, ordené que fuera finiquitada por mis herederos. Reconstruí en la ciudad ochenta y dos templos de los dioses, siendo yo cónsul por sexta vez, de acuerdo con

la voluntad del senado, de modo tal que no fue descuidado nada de lo que debía refaccionarse en ese período.

Obsérvese la repetición de los compuestos de *facio* (*perficio*, con prefijo totalizador de su base, *reficio*, con el componente inicial de valor iterativo) en la primera persona singular del pretérito perfecto, que marcan, con insistencia casi anafórica, la indudable relevancia de esta actividad edilicia del primer emperador. En el mismo párrafo se recuerdan sus refacciones del Capitolio, del teatro de Pompeyo, de los acueductos principales, como el *Aqua Marcia*; estas obras, hasta el 28 a.C. (año de su sexto consulado). Durante el año siguiente hizo reconstruir la *Via Flaminia*, que conducía de Roma a *Ariminum* (Rimini), y la mayor parte de los puentes.

Por lo demás, construyó las siguientes estructuras: la curia del Senado; el templo de Apolo en el Palatino, con sus pórticos; el templo de *Divus Iulius* en el Foro; el palco estatal en el Circo Máximo; los templos de Júpiter Feretrio y de Júpiter Tonante, en el Capitolio; el templo de Rómulo-Quirino, el templo de Minerva, el de Juno *Regina* y el de Júpiter, asociado a *Libertas*, en el Aventino; el templo de los Lares en un extremo de la *Via Sacra*; el de los Penates en el distrito de *Velia*; el de la Juventud (*Iuventas*) y el de la *Magna Mater* en el Palatino (Cf. *Res Gestae*, 19). Por fin, con el botín de guerra hizo levantar el *Forum Augustum* y el templo de Marte Vengador (*Ultror*), donde él consagró regalos obtenidos de los despojos del enemigo por un valor de millones de sestercios (*Res Gestae*, 21).

Un párrafo aparte merece el gran Altar de la Paz Augustina (*Ara Pacis Augustae*), que fuera edificado en el *Campus Martius*, poco más de un kilómetro y medio fuera de la línea pomerial de la ciudad de Roma. Hecho en mármol, en forma de **U**, y de dimensiones monumentales (10,5x11,6x7m.), fue

dedicado el 30 de enero del 9 a.C., cuatro años después de la ceremonia fundacional de la construcción. [3]

*[Cu]m ex H[ispa]nia Gal[li]aque, rebus in iis  
p]rovinciis prosp[er]e [gest]is, R[omam] redi] Ti.  
Ne[r]one [et] P. Qui[n]tilio consulib[us], ara[m] [Pacis]  
A]u[g]ust[ae] senatus pro] redi[t]u meo co[n]sacrandam  
censuit] ad cam[pum] Martium, in qua ma]gistratus et  
sac[er]dotes virginesque] V[est]a[les] anniversarium  
sacrific]ium facer[e] iussit.] [4]*

Cuando volví a Roma desde Hispania y la Galia, después de haberme encargado exitosamente de los asuntos en esas provincias, siendo cónsules Tiberio Nerón y Publio Quintilio, el senado decretó que fuera consagrado junto al Campo de Marte, a consecuencia de mi retorno, el Altar de la Paz Augusta, en donde ordenó que los magistrados y sacerdotes y las vírgenes vestales hicieran un sacrificio anual.

Un friso supérstite del *Ara Pacis* lo muestra junto a su familia, participando de un sacrificio oficial, en una actitud similar a la de Eneas en *Lanuvium*, representado en otro sector; es una clara señal iconográfica de la continuidad espiritual de un pueblo, atravesando la acumulación de las generaciones.

#### *b) Revalorización del sacerdocio y la liturgia*

Bajo Augusto volvieron a ocuparse varios sacerdocios vacantes, la religión cívica de nuevo empezó a funcionar. Predicaba con el ejemplo: el opositor Lépido —que fuera miembro del segundo Triunvirato— conservó hasta su muerte el cargo de Pontifex Maximus, no asumido por el propio príncipe hasta el 12 a.C.

[Pontif]ex maximus ne fierem in vivi [c]onle[gae mei locum, populo id sace]rdotium deferente mihi, quod pater meu[s habuerat, recusavi. Quod] sacerdotium aliquod post annos, eo mor[tuo qui civilis tu]-m[ult]u[s] occasione occupaverat, cuncta ex Italia [ad comitia mea conflente mu]ltitudine, quanta Romae nun[quam] [narratur ad id tempus fuisse, recepi] P. Sulpicio C. Valgio consulibu[s]. [5]

Para no hacerme yo Pontífice Máximo en lugar de mi colega, estando él vivo, rechacé este sacerdocio que mi padre había ocupado, aun cuando el pueblo me lo ofrecía. Acepté tal sacerdocio algunos años después, puesto que había muerto él, que había tomado posesión del cargo en ocasión de la Guerra Civil, congregándose para mis comicios, de toda Italia, una multitud tan grande como se dice que nunca la hubo en Roma hacia esa época, siendo cónsules Publio Sulpicio y Cayo Valgio.

El restaurador del *mos maiorum* no podía menos que honrar aquellas investiduras que él mismo se preocupaba por jerarquizar. Incrementó asimismo el prestigio de las Vestales, llegando a afirmar que hubiera propuesto a una hija suya para cubrir una vacante, de haber tenido la edad requerida (cf. Suetonio, *Aug.*, XXXI, 4-5). Se preocupó igualmente por hacer ocupar el cargo de *Flamen Dialis*, que se cubrió en el 11 a.C.; facilitó el desenvolvimiento de todos los colegios sacerdotales, desde los augures hasta los *XV viri s.f.*, y no dejó de tener en cuenta a las fraternidades. Restauró, por ejemplo, la cofradía de los *Fratres Arvales*, que además de proteger las sementeras elevó plegarias por la prosperidad del Imperio.

Se recuperaron ritos olvidados, como el *Augurium Salutis* (los cónsules ingresantes elevaban preces a la diosa *Salus*,

tras consultar los auspicios, para poner al pueblo romano bajo su protección).

Los Juegos Seculares (*Ludi saeculares*) coronaron su inclinación hacia la magnificencia cultural, conciliando todo su respeto por la tradición con el espíritu de reforma. Se celebraron en el 17 a.C., desde la noche del 31 de mayo, extendiéndose durante los tres primeros días de junio, con sus noches respectivas. Los sacrificios nocturnos fueron ofrecidos por Augusto y Agripa a las Parcas, las Ilitias y la Tierra; los diurnos, a *Iuppiter Optimus Maximus*, el 1° de junio, en el Capitolio, a Juno el día siguiente, a Apolo y Diana, en el Palatino, el 3 de junio. Según oscuras tradiciones, estas fiestas debían recurrir cada cien o ciento diez años (un *saeculum*), es decir, el período de duración máxima para una vida humana. Mas Augusto volvió a celebrarlos cuando le pareció conveniente, exhumando para ello versos proféticos proporcionados por los quindecinviros. El himno de Horacio (*Carmen saeculare*) compuesto para la ocasión fue cantado por un coro de veintisiete muchachos y otras tantas muchachas, de rango senatorial, cuyos padres entonces todavía estaban con vida, para invocar a Febo y a Diana como garantes de la felicidad y prosperidad eternas de Roma. El texto horaciano se analiza por separado.

### c) Refuncionalización y promoción de divinidades

Como los edificios no alcanzan por sí solos para resucitar una religión, Augusto promovió cultos especiales. No los del Oriente, ajenos a su carácter y sensibilidad, sino que refuncionalizó divinidades preexistentes; rodeó, pues, a Apolo y a Marte de una nueva devoción. Tres dioses son representativos de otras tantas etapas en la evolución de la piedad de Augusto: sucesivamente, *Venus Genetrix*, Apolo y *Mars Ultor*.

Venus es la figura divina dominante entre el 44 a.C. (el año de la muerte de César) y el 31 a.C. (cuando la victoria de *Actium*). Aquí el joven Octavio comienza como heredero espiritual de César: costea una festividad en el templo de *Venus Genetrix*, que había sido dedicado por su tío abuelo como recordatorio del triunfo de Farsalia. Adoptado por César, recibe en herencia también el vínculo privilegiado con la diosa. Distanciándose de Antonio, que se inclina ante el encanto de Oriente, el futuro emperador vislumbra la conveniencia de convertirse en el campeón occidental.

Apolo reina en sus preferencias desde *Actium* —a su protección le atribuyó gran parte de la victoria en el combate naval—, casi sin rival hasta el 12 a.C., aproximadamente. Antes médico, devino dios augustal, protector de la paz y de la civilización, que velaba por el progreso bajo un régimen que afianzaba la justicia. Vale la pena recordar que )Apo/llwn era un dios griego aclimatado en Roma, que no pasó por la *interpretatio* habitual; la literatura helenizante es la que lo presentaba como paladín de las artes, dios profeta o dios solar; de ahí que su jerarquización por parte del príncipe revele un rasgo de originalidad y de exotismo, quizás el máximo que su carácter podía consentir.

Augusto consideraba a Apolo como su dios personal, y le construyó en Roma un templo de *Apollo Palatinus* cercano a su propia casa, sobre la colina del Palatino. (...) Fue terminado y dedicado el 9 de octubre del 28 a.C. (...) En el 12 a.C. fueron transferidos a este templo los libros sibilinos. [6]

En el 17 a.C., Apolo y Diana fueron los grandes destinatarios de la invocación concebida por Horacio, el *sacerdos musarum*, en el marco reluciente de los Juegos Seculares, en los que Augusto mismo intervino como sacrificador.

Marte se favoreció con una devoción especial desde el año 12 a.C., cuando Augusto sumó el cargo de Gran Pontífice. Tal responsabilidad parece haber determinado un giro conservador en lo religioso: creció entonces la importancia de *Mars*, tal vez el más romano de los dioses, bajo la advocación de *Ultor*, "vengador", debido al crimen de César, que su heredero se había encargado de vindicar.

Augusto tenía una libertad de acción entera para "construir" la personalidad de Marte. En el 42, el culto del *Ultor*, nacido de un voto de Octavio, tenía esencialmente rasgos familiares: el dios era el vengador de la muerte de un padre adoptivo. La habilidad de Augusto consistió en transformar este carácter doméstico en carácter nacional; fue asistido por los acontecimientos. En el 20 a.C., el acuerdo con el rey parto permitió superar esa etapa. Los *signa* conquistados a Craso fueron devueltos. Este éxito diplomático fue presentado como una victoria clamorosa: ella permitió asociar a *Mars Ultor*. (...) La nueva religión de Marte estaba creada; a esta religión verdaderamente nueva, Augusto sentía la necesidad de asignarle un centro nuevo. (...) El templo prometido en el 42 se elevará sobre el *Forum* de Augusto y será terminado el 2 a.C. Él consagra la confusión deseada, en el seno de la "nueva religión", de los intereses familiares y los intereses nacionales. [7]

Pero el santuario no se limita a Marte, sino que también recibe, en un claro intento de síntesis, a Venus y a *Divus Iulius*. Antiguamente *Mars* estaba fuera del *pomerium*, más bien alejado del núcleo urbano; tras la reforma augústea, lo albergó el Foro, en el corazón de la ciudad.

**Notas**

- [1] Cf. Suetonio, *De Vita Caesarum* (ed. Maximilian Ihm), *Aug.*, XXVIII, 3:  
*Vrbem neque pro maiestate imperii ornatam et inundationibus incendiisque obnoxiam excoluit adeo, ut iure sit gloriatus marmoream se relinquere, quam latericium accepisset.*
- Embellació una ciudad [antes] no ornamentada según la majestad del imperio, y expuesta a las inundaciones e incendios, a tal punto que, con justicia, se vanaglorió de que él dejaba una ciudad de mármol, aunque la había recibido de ladrillo.
- [2] *Res Gestae*, 20. (*Imperatoris Caesaris Augusti Operum Fragmenta*, ed. E. Malcovati, 1962).
- [3] V. Adkins L. & Adkins R. A., *Dictionary of Roman Religion*, New York, Facts on File, 1996; pp. 15-16.
- [4] *Res Gestae*, 12.
- [5] *Ibid.*, 10.
- [6] Adkins L. & Adkins R. A., *op. cit.*, pp. 13-14. Augusto podría haber optado por situarse bajo la protección de Apolo para diferenciarse así de Marco Antonio, que en Egipto se hacía pasar por una suerte de nuevo Diónysos.
- [7] Schilling R., "L' Hercule romain en face de la réforme religieuse d' Auguste", en *Rites, cultes, dieux de Rome* (pp. 263-289), París, Klincksieck, 1979; pp. 276-277.

4.3.2. **La confirmación por la literatura. Virgilio y el simbolismo del libro sexto de la Eneida: religión, filosofía, historia. Aen. VI, 719-751 y VI, 752-853. Comentario in Aeneidos librum VI. Horacio o la lírica de la identificación con el destino político de Roma. El Carmen saeculare como séptima oda nacional. Tibulo y la tensión entre la religión romana y los cultos orientales: I, 3, 23-34**

*Virgilio y el simbolismo del libro sexto de la Eneida: religión, filosofía, historia*

**Aen., VI, 719-751**

'O pater, anne aliquas ad caelum hinc ire putandum est  
 sublimis animas iterumque ad tarda reuerti 720  
 corpora? quae lucis miseris tam dira cupido?'  
 'dicam equidem nec te suspensum, nate, tenebo'  
 suscipit Anchises atque ordine singula pandit.  
 'Principio caelum ac terras camposque liquentis  
 lucentemque globum lunae Titaniaque astra 725  
 spiritus intus alit, totamque infusa per artus  
 mens agitat molem et magno se corpore miscet.  
 Inde hominum pecudumque genus uitaeque uolantum  
 et quae marmoreo fert monstra sub aequore pontus.  
 Igneus est ollis uigor et caelestis origo 730  
 seminibus, quantum non noxia corpora tardant  
 terrenique hebetant artus moribundaque membra.  
 Hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque, neque auras  
 dispiciunt clausae tenebris et carcere caeco.  
 Quin et supremo cum lumine uita reliquit, 735  
 non tamen omne malum miseris nec funditus omnes  
 corporeae excedunt pestes, penitusque necesse est  
 multa diu concreta modis inolescere miris.  
 Ergo exercentur poenis ueterumque malorum

*supplicia expendunt: aliae panduntur inanes* 740  
*suspensae ad uentos, aliis sub gurgite uasto*  
*infectum eluitur scelus aut exuritur igni:*  
*quisque suos patimur manis. Exinde per amplum*  
*mittimur Elysium et pauci laeta arua tenemus,*  
*donec longa dies perfecto temporis orbe* 745  
*concretam exemit labem, purumque relinquit*  
*aetherium sensum atque aurai simplicis ignem.*  
*has omnis, ubi mille rotam uoluere per annos,*  
*Lethaeum ad fluuium deus euocat agmine magno,*  
*scilicet immemores supera ut conuexa reuisant* 750  
*rursus, et incipiant in corpora uelle reuerti.'*

### **Traducción**

[719. Pregunta Eneas:]

"Oh padre, ¿debe creerse acaso que algunas almas van desde aquí al cielo, ascendiendo por los aires, {1} y que otra vez son devueltas a los pesados cuerpos? ¿Qué avidez de luz, tan tremenda, tienen las desdichadas?"

"Lo diré por cierto, y no te tendré, hijo, <en> suspenso", responde Anquises y en orden revela cada punto:

"En el principio, un soplo interior da vida al cielo y a las tierras, y a las extensiones líquidas, y al disco reluciente de la luna, y a los fuegos de Titán; {2} y, difundido a través de los miembros <del mundo>, el espíritu anima su masa entera y se mezcla en su gran cuerpo. {3}

De allí, la raza de hombres y la de las bestias, y las vidas de las aves, y los monstruos que el mar cría bajo su mármorea superficie. Aquellas simientes tienen un vigor de fuego y celestial origen, en la medida en que los cuerpos nocivos no las afectan, ni los órganos terrenales y miembros mortales las entorpecen: desde ese momento temen y desean, sufren y se alegran, y no perciben la luz, encerradas en

tinieblas y en cárcel ciega. Y más aun, cuando la vida las abandonó junto con la claridad postrera, sin embargo no se aleja para las desamparadas todo mal, ni <se retiran {4}> completamente todas las impurezas del cuerpo, y es absolutamente inevitable que muchas cosas, por largo tiempo unidas a ellas en composición, se desarrollen de sorprendentes maneras. {5}

Por lo tanto, se las pone a prueba con castigos y pagan las culpas de sus antiguas maldades. Suspendidas, algunas se despliegan a los vientos impalpables; bajo el gran abismo, es purificado por otras su crimen infecto, o consumido por el fuego. Cada uno de nosotros sufre sus propios males. {6} Después somos enviados a través del vasto Eliseo, y unos pocos poblamos los campos felices; hasta que, una larga jornada, completado el círculo del tiempo, haya suprimido la contaminación adherida, y vuelto a dejar puro el sentido etéreo, y el fuego del espíritu sin mezcla.

A todas ellas, después que hicieron girar la rueda por mil años, un dios las llama al río Leteo en numeroso grupo; sin duda para que, sin memoria, contemplen de nuevo las bóvedas superiores, y <para que> comiencen a desear ser devueltas a los cuerpos". {7}

### **Notas a la traducción**

- {1} El adjetivo *sublimis* se interpreta como enálage al traducir.
- {2} Se refiere al Sol, hijo del titán Hiperión.
- {3} "Soplo interior" traduce *spiritus* en el v. 726; en el v. 727, *mens* es traducida como "espíritu". V. nota {14} a la Traducción del *Somnium Scipionis*. Hay que ver aquí una alusión al concepto del alma del mundo: "El alma del mundo no es sólo el principio organizador del universo: ella suscita en él todo lo que existe, y en

especial a todos los seres vivos, distribuyendo sus propios elementos como semillas en la materia. (...) A partir de elementos platónicos, esta síntesis lleva la marca de los estoicos: composición por mezcla, v. 727; corruptibilidad y purificación de los *semina* del alma; división de las pasiones" (Perret J., en su edición *Énéide, livres V-VIII*, París, Les Belles Lettres, 1989; n. 1, pp. 70-71). Si los *semina* fuesen incorruptibles, estaríamos ante una versión más del atomismo de Epicuro y Lucrecio.

- {4} El verbo *excedo* actúa en el v. 736 y también en el 737, con otro sujeto (a)po\ koinou=).
- {5} Los elementos del alma se embotan al contacto con la materia, y contraen manchas que sobreviven al cuerpo, originándose por lo tanto la necesidad de una purificación.
- {6} Es dudosa la interpretación de *manes* en este contexto. El término hace referencia, en la religión romana, a las personas mismas en tanto han muerto; pero el latín no tiene un derivado abstracto de este nombre, que aquí se adaptaría perfectamente, de manera que Virgilio usa el vocablo concreto. Cada alma deviene, en cierta forma, dios (¿influye la noción griega del *dai/mwn*?) a partir de un proceso de espiritualización progresiva, de liberación de las adherencias terrestres. Cf. Cicerón, *Somn. Scip.*, 28: *multis exagitati saeculis*.
- {7} Nótese la repetición del infinitivo *reverti* en los extremos del texto citado (v. 720 y v. 751), como cerrando en círculo el tema escatológico.

**Aen. VI, 752-853**

*Dixerat Anchises natumque unaque Sibyllam  
 conuentus trahit in medios turbamque sonantem,  
 et tumulum capit unde omnis longo ordine posset  
 aduersos legere et uenientum discere uultus. 755*  
*'Nunc age, Dardaniam prolem quae deinde sequatur  
 gloria, qui maneant Itala de gente nepotes,  
 inlustris animas nostrumque in nomen ituras,  
 expediam dictis, et te tua fata docebo.*  
*Ille, uides, pura iuuenis qui nititur hasta, 760*  
*proxima sorte tenet lucis loca, primus ad auras  
 aetherias Italo commixtus sanguine surget,  
 Siluius, Albanum nomen, tua postuma proles,  
 quem tibi longaeuo serum Lauinia coniunx  
 educet siluis regem regumque parentem, 765*  
*unde genus Longa nostrum dominabitur Alba.  
 proximus ille Procas, Troianae gloria gentis,  
 et Capys et Numitor et qui te nomine reddet  
 Siluius Aeneas, pariter pietate uel armis  
 egregius, si umquam regnandam acceperit Albam. 770*  
*Qui iuuenes! quantas ostentant, aspice, uiris  
 atque umbrata gerunt ciuili tempora quercu!  
 hi tibi Nomentum et Gabios urbemque Fidenam,  
 hi Collatinas imponent montibus arces,  
 Pometios Castrumque Inui Bolamque Coramque; 775*  
*haec tum nomina erunt, nunc sunt sine nomine terrae.  
 Quin et auo comitem sese Mauortius addet  
 Romulus, Assaraci quem sanguinis Ilia mater  
 educet. uiden, ut geminae stant uertice cristae  
 et pater ipse suo superum iam signat honore? 780*  
*en huius, nate, auspiciis illa incluta Roma  
 imperium terris, animos aequabit Olympo,  
 septemque una sibi muro circumdabit arces,*

*felix prole uirum: qualis Berecyntia mater*  
*inuehitur curru Phrygias turrita per urbes* 785  
*laeta deum partu, centum complexa nepotes,*  
*omnis caelicolas, omnis supera alta tenentis.*  
*Huc geminas nunc flecte acies, hanc aspice gentem*  
*Romanosque tuos. Hic Caesar et omnis Iuli*  
*progenies magnum caeli uentura sub axem.* 790  
*Hic uir, hic est, tibi quem promitti saepius audis,*  
*Augustus Caesar, diui genus, aurea condet*  
*saecula qui rursus Latio regnata per arua*  
*Saturno quondam, super et Garamantas et Indos*  
*proferet imperium; iacet extra sidera tellus,* 795  
*extra anni solisque uias, ubi caelifer Atlas*  
*axem umero torquet stellis ardentibus aptum.*  
*Huius in aduentum iam nunc et Caspia regna*  
*responsis horrent diuum et Maeotia tellus,*  
*et septemgemini turbant trepida ostia Nili.* 800  
*Nec uero Alcides tantum telluris obiuit,*  
*fixerit aeripedem ceruam licet, aut Erymanthi*  
*pacarit nemora et Lernam tremefecerit arcu;*  
*nec qui pampineis uictor iuga flectit habenis*  
*Liber, agens celso Nysae de uertice tigris.* 805  
*Et dubitamus adhuc uirtutem extendere factis,*  
*aut metus Ausonia prohibet consistere terra?*  
*quis procul ille autem ramis insignis oliuae*  
*sacra ferens? nosco crinis incanaque menta*  
*regis Romani primam qui legibus urbem* 810  
*fundabit, Curibus paruis et paupere terra*  
*missus in imperium magnum. cui deinde subibit*  
*otia qui rumpet patriae residesque mouebit*  
*Tullus in arma uiros et iam desueta triumphis*  
*agmina. Quem iuxta sequitur iactantior Ancus* 815  
*nunc quoque iam nimium gaudens popularibus auris.*  
*Vis et Tarquinius reges animamque superbam*

ultoris Bruti, fascisque uidere receptos?  
 Consulis imperium hic primus saeuasque securis  
 accipiet, natosque pater noua bella mouentis 820  
 ad poenam pulchra pro libertate uocabit,  
 infelix, utcumque ferent ea facta minores:  
 uincet amor patriae laudumque immensa cupido.  
 Quin Decios Drusosque procul saeuumque securi  
 aspice Torquatum et referentem signa Camillum. 825  
 Illae autem paribus quas fulgere cernis in armis,  
 concordēs animae nunc et dum nocte prementur,  
 heu quantum inter se bellum, si lumina uitae  
 attigerint, quantas acies stragemque ciebut,  
 aggeribus socer Alpinis atque arce Monoeci 830  
 descendens, gener aduersis instructus Eois!  
 ne, pueri, ne tanta animis adsuescite bella  
 neu patriae ualidas in uiscera uertite uiris;  
 tuque prior, tu parce, genus qui ducis Olympo,  
 proice tela manu, sanguis meus!— 835  
 ille triumphata Capitolia ad alta Corinθο  
 uictor aget currum caesis insignis Achiuis.  
 Eruet ille Argos Agamemnoniasque Mycenae  
 ipsumque Aeaciden, genus armipotentis Achilli,  
 ultus auos Troiae templa et temerata Mineruae. 840  
 Quis te, magne Cato, tacitum aut te, Cosse, relinquat?  
 Quis Gracchi genus aut geminos, duo fulmina belli,  
 Scipiadas, cladem Libyae, paruoque potentem  
 Fabricium uel te sulco, Serrane, serentem?  
 quo fessum rapitis, Fabii? tu Maximus ille es, 845  
 unus qui nobis cunctando restituis rem.  
 Excudent alii spirantia mollius aera,  
 credo equidem, uiuos ducent de marmore uultus,  
 orabunt causas melius, caelique meatus  
 describent radio et surgentia sidera dicent; 850

*tu regere imperio populos, Romane, memento  
(hae tibi erunt artes), pacique imponere morem,  
parcere subiectis et debellare superbos.'* 853

### **Traducción**

[752 sq.]

Había hablado Anquises, y lleva a su hijo, y a la Sibila juntamente, en medio de las reuniones y de la ruidosa turba, y trepa a una elevación del terreno, de donde pueda divisar a todos los que están enfrente, en larga hilera, e identificar los rostros de los que vienen.

“Ahora vamos, te explicaré con mis dichos qué gloria ha de suceder, en adelante, a la raza de Dárdano, qué nietos de estirpe itálica te aguardan, almas ilustres que accederán a nuestro nombre, y a ti te enseñaré tu destino.

Aquel joven, ves, que se apoya en un asta sin hierro, <que> ocupa por la suerte lugares más cercanos a la luz, se alzarán bajo los aires celestes, habiéndose mezclado, el primero, con sangre italiana: Silvio, nombre albano, tu póstuma descendencia, {1} a quien tu esposa Lavinia alumbrará, tardío, para ti, longevo, en los bosques; rey y padre de reyes, de donde nuestro linaje dominará en Alba Longa.

Inmediato <a él>, el ilustre Procas, gloria del pueblo troyano, y Capis y Numitor, y el que te hará volver con su nombre, Silvio Eneas, insigne por igual en la piedad o en las armas, si capturara alguna vez a Alba para reinar sobre ella. ¡Qué jóvenes! ¡ Cuántas energías demuestran, mira, y llevan además las sienas adumbradas por una <corona de> encina cívica! {2} Éstos a Nomento y Gabios y la ciudad de Fidena <levantarán> para ti, éstos impondrán {3} a las montañas las torres de Colacia, de Pomecia, y Castro de Inuo y Bola y Cora. Éstos serán luego sus nombres: hoy son tierras sin nombre.

Es más, también se añadirá, como acompañante para su abuelo, Rómulo, hijo de Marte, a quien su madre Ilia engendrará de la sangre de Asáraco. ¿Ves cómo dos penachos se levantan en su cabeza, y el mismo padre de los dioses ya con su honor lo distingue? He aquí, hijo, que bajo sus auspicios la ínclita Roma igualará su imperio a las tierras, su valor, al Olimpo, y con un muro circundará a la vez las siete colinas, fecunda por su progenie de hombres: tal como la madre de Berecinto, coronada de torres, es conducida en un carro por las ciudades de Frigia, feliz por su parto de dioses, abrazada a cien nietos, todos habitantes del cielo, todos ocupantes de las alturas supremas. Vuelve ahora hacia aquí tus ojos: mira esta familia, y a tus romanos. Aquí César, y toda la descendencia de Iulo, que ha de venir bajo la gran bóveda del cielo. {4} Éste, éste es el hombre que oyes que te es frecuentemente prometido, César Augusto, linaje de un dios; él fundará de nuevo los siglos de oro en el Lacio, a través de los campos otrora regidos por Saturno. Hará avanzar su imperio sobre garamantes e indos; su tierra se extiende más allá de los astros, fuera de los caminos del sol y del año, donde Atlas, portador del firmamento, hace girar en su hombro el eje ajustado a las ardientes estrellas. Ante su llegada, también ya se estremecen, con los oráculos de los dioses, los reinos del Caspio, y la tierra escita, y las trémulas bocas del séptuple Nilo.

Y en verdad, ni aun Alcides recorrió tanto la Tierra, por más que haya herido a la cierva de patas de bronce, o pacificado los bosques de Erimanto, y con su arco haya hecho temblar a Lerna. Y tampoco Líber, que dirige victorioso sus yuntas con riendas de pámpanos, bajando a sus tigres de la elevada cima de Nisa. ¿Y dudamos todavía de extender con proezas el valor nuestro, o el temor nos prohíbe instalarnos en la tierra de Ausonia?

¿Y quién <es> aquél allá a lo lejos, distinguido con ramos de olivo, que lleva las insignias sagradas? Reconozco los cabellos y las barbas canas del rey romano que fundará nuestra ciudad —la primera— con las leyes, llegado de la

pequeña Cures y de una tierra pobre a un gran imperio. A él lo sucederá después Tulo, que interrumpirá los ocios de la patria, y alzaré en armas a los hombres inactivos, y a tropas ya desacostumbradas a los triunfos. A él lo sigue de cerca Anco, muy jactancioso, alegrándose demasiado, ya incluso en este momento, con el favor popular.

¿Quieres ver también a los reyes Tarquinos, y al espíritu soberbio del vengador Bruto, y las fasces recobradas? Él recibirá primero la autoridad del cónsul, y las crueles segures, y como padre, en nombre de la bella libertad, someterá a castigo a sus hijos por promover nuevas guerras. {5} ¡Desdichado, de cualquier manera que sus descendientes consideren estos hechos! Vencerá el amor a la patria, y un inagotable deseo de gloria.

Observa además a los Decios, {6} y a lo lejos, los Druosos, {7} y a Torcuato, implacable con el hacha, y a Camilo, quien recupera las enseñas. {8} Y aquellas almas que ves relucir con armamentos semejantes, concordés ahora y en tanto son cubiertas por la noche...¡ay!, si alcanzan las luces de la vida, ¡qué guerra tremenda entre sí, cuántos ejércitos provocarán una matanza!; el suegro, descendiendo de las laderas alpinas y del promontorio de Moneco, el yerno, formado enfrente con los pueblos orientales. {9} ¡No, jóvenes, no alentéis contiendas tan grandes en vuestros ánimos, ni volváis vuestras sólidas fuerzas contra las entrañas de la patria! ¡Y tú el primero, absténte, tú que traes tu prosapia del Olimpo, arroja las armas de tu mano, sangre mía!

Sometida Corinto, aquél, su vencedor, conducirá el carro a las alturas del Capitolio, célebre por las masacres de aqueos. Aquél arrasará Argos, y a la Micenas de Agamenón, y <vencerá> a un Eácida en persona, descendiente de Aquiles poderoso en las armas, vengando a los antepasados de Troya y los templos profanados de Minerva. {10} ¿Quién te dejaría a ti olvidado, gran Catón, o a ti, Coso? {11} ¿Quién olvidaría el linaje de Graco, o a ambos Escipiones, {12} dos

rayos de la guerra, flagelo de Libia, y a Fabricio, fuerte con poco, o a ti, Serrano, que siembras en el surco? {13} ¿Adónde me lleváis a mí, ya cansado, Fabios? Tú eres aquél, el Máximo, el único que, demorando, nos restableces el Estado. {14}

Otros tallarán con mayor gracia los bronceos que respiran; en efecto, extraerán del mármol, creo, expresiones vivientes. Defenderán mejor las causas, y trazarán el curso del cielo con el compás, y pondrán nombres a las constelaciones que se levantan. Tú, romano, acuérdate de regir los pueblos bajo tu mando (tendrás estas artes), y de imponer tu norma a la paz: perdonar a los sumisos, y destronar a los soberbios.

### Notas a la traducción

- {1} R. Schilling apunta una aparente inconsecuencia entre las referencias anteriores a Iulo y ésta a Silvio. "Esta presentación genealógica está en contradicción con el anuncio hecho a Venus por Júpiter (I, 267-271): 'pero Ascanio (...) transferirá su reino de la sede de Lavinio a Alba'". Cf. "Tradición e innovación en el canto VI de la *Eneida* de Virgilio", en *Virgilio en el bimilenario de su muerte*, Bs. As., Parthenope, 1982; p. 130.
- {2} *Quercu* vale por "corona"; es sinécdoque.
- {3} Verbo elíptico en la primera cláusula.
- {4} Algunas ediciones de la *Eneida*, como la mexicana de Bonifaz Nuño (Unam, 1972; p. CCXCIII), identifican con Cayo Julio César al personaje destacado en el v. 789. Schilling refuta esa pretensión: "En el v. 789 *Hic Caesar*, retomado en anáfora por *Hic vir...* del v. 791, no puede designar más que a César Augusto, citado explícitamente en el v. 792"; *op. cit.*, p. 142. Julio César es presentado desde el v. 830 en adelante.

- {5} Los dos hijos de Lucio Junio Bruto fueron condenados a muerte por su padre al querer restaurar a los Tarquinos en el trono.
- {6} Cf. 3.1.4. *El culto público. b) Los ritos arcaicos: devotio*. Una secuencia laudatoria similar a ésta, aunque de inferior extensión, unía en *Georg.* II, 167-172 a Decios, Marios y Camilos con los Escipiones, para desembocar por fin en Augusto.
- {7} *Drusus* es un *cognomen* de la *gens Livia*, a la que pertenecía Livia Drusila, la segunda mujer de Augusto, de manera que los *Drusi* son introducidos con la intención de halagarla. Éstos podrían ser Marco Livio Druso, tribuno de la plebe en el 122 a.C., y su hijo homónimo, abuelo de Livia: padre e hijo, como antes los Decios. Pero Servio (*In Aen.* VI, v.824) opina lo siguiente: *et hi duo fuerunt. Horum prior vicit Hasdrubalem, alter est filius Liviae*. El primero sería, entonces, Marco Livio Salinátor, que en el 207 a.C. había vencido a Asdrúbal en Metauro, y el segundo, el hijo de Livia.
- {8} T. Manlio Torcuato *Imperiosus*, que en el 361 a.C. había matado a un galo enorme, quitándole su collar (*torques* > *Torquatus*); cónsul en el 340, colega del primer Decio en la Guerra Latina, hizo morir a su hijo por combatir contra sus órdenes. M. Furio Camilo, el conquistador de Veyes, sustrajo a Roma del poder galo en el 390 a.C. (Cf. *Liv.* V, 19, 2 *sq.*). Torcuato se cifra en el hacha de la ejecución; Camilo, en la recuperación de los estandartes.
- {9} Suegro y yerno eran, respectivamente, César y Pompeyo.
- {10} Los vv. 836-840 evocan a los conquistadores de Grecia. En primer lugar, L. Mumio, llamado *Achaicus* después de la victoria sobre Corinto en 146 a.C.; el que supera a un Eácida (=Perseo) es Emilio Paulo, vencedor de dicho

rey macedónico en Pidna (168 a.C.).

- {11} El v. 841 habla de Catón el Censor, aunque el lector de Virgilio tendría presente también al uticense. Pero Servio comenta: *magne Cato Censorium dicit (...) nam Uticensem, praesente Augusto, (...) laudare non poterat*. Es que el padre adoptivo de Augusto, Julio César, había escrito un *Anticatón*. Cornelio Coso, tribuno militar en la guerra contra Veyes, consagró los segundos despojos opimos.
- {12} Ti. Sempronio Graco, padre de los tribunos, fue un modelo para las generaciones posteriores. Servio pensaba que *geminos Scipiadas* hacía referencia a los dos Escipiones que cayeron en España, pero *cladem Libyae* aclara luego que se trata de los dos Africanos, el *Maior* y Emiliano.
- {13} Reunidos en el v.844, Fabricio y Serrano dan ejemplo de austeridad. C. Fabricio Luscino, famoso por su frugalidad, rechazó sobornos de Pirro. Sex. Atilio Serrano era el sobrenombre de C. Atilio Régulo, que araba la tierra cuando se lo convocó al consulado (257 a.C.).
- {14} Fabio Máximo, dictador durante la Segunda Guerra Púnica, llamado *Cunctator* por sus maniobras dilatorias. La nómina de héroes se cierra con el recuerdo ilustre de la lucha contra Aníbal, y en seguida nos será recordada la misión de Roma.

Comentario *in Aeneidos librum VI*

Servio se interna en el libro VI de la *Eneida* con las siguientes observaciones:

*[pr] Totus quidem Vergilius scientia plenus est, in qua hic liber possidet principatum, cuius ex Homero pars maior est. Et dicuntur aliqua simpliciter, multa de historia, multa per altam scientiam philosophorum, theologorum, Aegyptiorum, adeo ut plerique de his singulis huius libri integras scripserint pragmatias.*

Evidentemente Virgilio está colmado de saber, en el cual este libro, cuya parte más importante es la procedente de Homero, ocupa el primer lugar. Y en efecto, algunas cosas se dicen sin complicaciones; muchas, sobre la historia; muchas, a través del conocimiento profundo de los filósofos, de los teólogos, de los sabios egipcios, a tal punto que muchos escribieron informes enteros de cada uno de los temas particulares de este libro. [1]

Dejando momentáneamente de lado el recuerdo, más bien obvio tratándose de un poeta épico, de la deuda con Homero, conviene reparar en las dos disciplinas, sucesivamente mencionadas, de las que Virgilio, según su comentarista, se habría servido en primer término: historia y filosofía. Así, el certero apunte introductorio del crítico antiguo nos permite pautar un recorrido para nuestra revisión de algunos de los textos virgilianos (VI, 719-751; 752-853).

Los paralelos con *Odisea XI*, para volver al influjo homérico, son manifiestos. Hay en común una revelación del futuro del héroe a cargo de un muerto (Tiresias, Anquises); un cadáver insepulto que tendrá su túmulo y, sobre el mismo, un

remo (Elpenor, Miseno); un diálogo frustrado con una sola de las sombras (Áyax, Dido); conversaciones con los héroes participantes en la guerra de Troya (Agamenón, Aquiles; Deífo-bo); una visión de los condenados en el Tártaro (Tición, Tántalo, Sísifo; Salmoneo, Tición, Ixión, Pirítoo, Teseo); la presencia de un juez infernal (Minos en Homero, Radamanto en Virgilio); la caracterización ingenua de las almas, que siguen alegrándose con lo que les gustaba en vida; los sacrificios ctónicos de víctimas negras (ovejas, novillos) para los dioses inferiores, dispuestos al comienzo de ambos libros. Finalmente, el cierre de Virgilio, con las puertas del sueño, está tomado del canto decimonono del poema homérico. [2]

Sin embargo, las diferencias no son menos importantes: en *Eneida* hay un verdadero *descensus ad inferos* (gr.kata/basij <katabai/nw=descendere), en el marco de una elaborada geo-grafía del reino de las sombras, mientras que en *Odisea* hay en realidad una escena de necromancia (nekromantei/a), una ne/kuia o rito mágico para conocer el porvenir de labios de los fantasmas vampíricos que beben la sangre sacrificial, sin un viaje subterráneo de Odiseo; [3] éste encuentra en el Hades a su madre, Anticlea (Laertes seguía vivo), en tanto que el troyano se reúne con su padre (ambos héroes fracasan por tres veces en el intento de abrazarse a sus deudos); en la *Eneida* se materializa el célebre motivo mítico frazeriano de la rama de oro (v. 137); antes de describir el submundo, Virgilio, concedor de los recursos alejandrinos, da cuenta de otro laberinto: el del Minotauro cretense, representado en las puertas del templo de Apolo en Cumas; la creación del personaje de la Sibila como guía, en una recuperación mítica de esa figura, antigua en la religión romana, [4] es otra innovación fundamental; la presencia de entidades abstractas, como el Luto, la Senectud, la Fatiga, el Hambre o la Muerte, que Virgilio

prodiga en el vestíbulo del Orco (v. 274 sq.) para crear una atmósfera apropiada, hace pensar en las abstracciones divinizadas típicas del panteón romano. Por otra parte, el simbolismo de Eneas —héroe de la *pietas* de la romanidad— difiere largamente del que puede atribuírsele al polumh/xanoj Odiseo.

Robert Schilling señala en el poeta romano una innovación conceptual significativa:

Virgilio propone a los espíritus de su tiempo una escatología que la religión tradicional ignoraba. En efecto, ésta no ofrecía, a modo de enseñanza sobre la muerte, más que dos ceremonias funerarias: por una parte, las *Lemurias* del 9, 11, 13 de mayo (...); por otra parte, las *Feralia* del 21 de febrero, que clausuraban con una fiesta pública, los nueve *dies parentales*. (...) Ella [=la religión] no ofrecía sino ideas vagas y confusas, donde se expresaba a veces con mayor fuerza el temor (en las *Lemuria*), y otras veces la piedad (en las *Feralia*). [5]

Pero lo anteriormente anotado es insuficiente para explicar la gran diferencia de extensión entre Aen. VI y su fuente homérica (901 hexámetros en Virgilio, contra sólo 640 de la rapsodia oncena de )Odu/sseia. Es que, como Servio ya había advertido, Virgilio aquí se inspira en Homero, pero lo corrige y amplía para dar cuenta de un transcurso siete veces secular. Agrega lo esencial, lo nuevo, lo que Homero por fuerza desconocía: la filosofía griega (vv. 724-751) y la historia romana (vv. 752-886).

Jacques Perret, último editor francés de la *Eneida*, analizó la filosofía del poeta mantuano según el primero de los pasajes precitados:

El discurso, que ha comenzado por la consideración del cosmos entero (724-727), enseguida se concentró en los seres vivos (728-732), después en torno a los hombres, cuyo estatuto evoca durante su vida terrestre (733-734), y al fin, después de su muerte (735 y ss.). Hasta las palabras *exinde per amplum mittimur Elysium* (v. 744), ninguna distinción se hizo en el interior de la multitud humana: todos han vivido en las tinieblas, todos deben ser purificados, todos deben sufrir la metamorfosis que hará de ellos dioses *manes*, todos llegan al Elíseo. Aquí solamente, interviene una distinción entre algunos (*pauci*, v. 744) y todos los otros, sin duda mucho más numerosos (*has omnis*, v. 748). Mil años después de haber sido admitidos en el Elíseo, estos últimos (...) lo dejarán para volver bajo el sol. En cuanto a los *pauci* (...), permanecerán mucho tiempo (¿más de mil años, o menos?) en el Elíseo, donde completarán su purificación definitiva: completamente desencarnados, disueltos, restituirán entonces al espíritu universal los *semina* que habían animado su singularidad. Anquises pertenece a esta categoría. [6]

Pero esta cosmología conoce precedentes en la obra de Virgilio; cf. *Georg.* IV, 219-227, a propósito del ejército de las abejas:

*His quidam signis atque haec exempla secuti  
esse apibus partem diuinae mentis et haustus  
aetherios dixere; deum namque ire per omnis  
terrasque tractusque maris caelumque profundum;  
hinc pecudes, armenta, uiros, genus omne ferarum,  
quemque sibi tenuis nascentem arcessere uitas:  
scilicet huc reddi deinde ac resoluta referri  
omnia, nec morti esse locum, sed uiua uolare  
sideris in numerum atque alto succedere caelo.*

Sin duda por estos signos, y siguiendo estos ejemplos, dijeron que las abejas tenían una parte de la mente divina, y espíritus celestes: pues <se dijo> que la divinidad atraviesa todas las tierras, y trazos de mar, y el cielo profundo; de ahí es que cada ser, los rebaños, los ganados, los seres humanos, toda la raza de las fieras, se procura al nacer los sutiles elementos de la existencia. Es evidente que todos los seres son traídos acá, y luego, después de su disolución, son restituidos; y no hay lugar para la muerte, sino que vuelan vivos hacia un sector estelar, y suben a lo alto del cielo. [7]

La *partem divinae mentis* del v. 220 equivale al alma del mundo (*mens agitat molem*) del v. 727 en *Aen. VI*; los *haustus aetherios* (v. 221) se corresponden con el *aetherium sensum* de *Aen. VI*, 747. La de las *Geórgicas* es una escatología entomológica, pero que también al hombre le concierne. La prueba interna del nexos, en la literatura virgiliana, la da el símil de *Aen. VI*, 706-709, que equipara a las abejas las almas de los muertos:

*Hunc circum innumerae gentes populi que uolabant,  
ac ueluti in pratis ubi apes aestate serena  
floribus insidunt variis et candida circum  
lilia funduntur, strepit omnis murmure campus.*

En torno a él (= el río Leteo) revoloteaban innumerables naciones y pueblos y, como en los prados donde las abejas, en medio de la serenidad del verano, se posan sobre flores diferentes y se lanzan alrededor de lirios blancos, todo el campo vibra con el susurro.

Finalmente, prolongando la mirada retrospectiva a la obra de Virgilio, el canto de Sileno en la sexta *Bucólica* comenzaba de manera parecida:

*Namque canebat uti magnum per inane coacta  
 semina terrarumque animaeque marisque fuissent  
 et liquidi simul ignis; ut his ex omnia primis,  
 omnia et ipse tener mundi concreuerit orbis;*

Pues cantaba cómo las semillas de las tierras, y del aire, y del mar, y simultáneamente las del puro fuego, se habían reunido a través del gran vacío; cómo de estos primeros elementos <se consolidaron> todos los principios de las cosas, y el joven mundo se formó. [8]

Por ende, hay consecuencia y continuidad de pensamiento en el poeta. Las dependencias filosóficas pueden organizarse en forma de cuadro ilustrativo del sincretismo que se ha operado:

<b>PITAGORISMO/PLATONISMO</b>	<b>ESTOICISMO</b>
Doctrina de la transmigración de las almas	Doctrina del alma del mundo
Purificaciones	Partículas seminales ígneas

Las mismas escuelas coinciden en la creencia respecto al origen celeste de las almas. Pero ideas semejantes a éstas, el énfasis en la corruptibilidad de todo lo material, la metáfora del cuerpo como cárcel (Aen. VI, 734: *clausae...carcere caeco*) ya estaban en el *Sueño de Escipión* ciceroniano. Y los *pauci* del v. 744 nos evocan a los estadistas inmortales del *Somnium*.

Es difícil no recordar aquí que, por boca de Paulo Emilio, Cicerón (*Rep.* VI, 15) nos enseñó que los hombres vienen al mundo para esforzarse en esta Tierra, y que este *munus* les fue confiado por un Dios. Esta doctrina vuelve en el *Cato Maior* (73), donde es atribuida a Pitágoras, el filósofo de la metempsícosis. La función del hombre allí es designada como *prasadium et statio* (...). Augusto parece haber sido influido por estas concepciones. [9]

D. C. Feeney es todavía mucho más contundente:

La deuda de Virgilio con Platón y Cicerón es clara, y está bien documentada. La descripción que hace Anquises del ciclo de purificación y renacimiento (724-751) incluye materia platónica mezclada con la estoica, y adeuda mucho, en el nivel de la expresión, al *Somnium Scipionis* (cf. R. G. Austin, *Aeneid 6*, 1977; p. 221). Especialmente platónica es la representación de la existencia corpórea como trampa en una prisión pecaminosa. Véase 731-4 en particular, y el lenguaje de la enfermedad y la reclusión para describir la vida terrestre en 734 (*carcere*), 736 (*malum*), 737 (*corporeae pestes*), (...) 742 (*infectum scelus*). Lenguaje muy ciceroniano aquí, cf. especialmente *Somn.* 29. Si el léxico mismo nos trae a la mente las doctrinas de Platón, la ambientación personal recuerda la situación del *Somnium Scipionis*. [10]

Hay, por lo demás, otras homologías estructurales entre las narraciones del Infierno de Virgilio y la Vía Láctea de Cicerón. En los dos casos, por ejemplo, se da un reencuentro entre padre e hijo; en ambos, el padre es a la vez espíritu y mentor espiritual; el dispositivo de alteración cronológica es igual en los dos casos: el efecto profético se posibilita porque el futuro del personaje es el pasado del autor. Uno y otro abrevan en fuentes platónicas (*República*, *Fedro*,

*Timeo*). A ello se debe que aun las diferencias entre estas obras puedan ser sugestivas: en *Aen.* VI, 705, se nos muestra "el río Leteo, que baña apacibles moradas" (*Lethaeumque domos placidas qui praenatat amnem*), donde las almas beben el olvido antes de retornar a la superficie. Virgilio sigue en esto al Platón del mito de Er (*Rep.* X, 621a). Pero el Leteo no está en el *Somnium*, porque Cicerón había privilegiado, para la exposición de su mito, un escenario astral, que por definición excluye la posibilidad de un río. Virgilio, en cambio, aprovecha los relatos tradicionales de la topografía del reino inferior, refuncionalizándolos y poniéndolos al servicio de esa mirada tan singularmente suya, capaz de abrir para el hombre un espacio de redención. Por eso los campos paradisiacos del Elíseo son, si el oxímoron se acepta, como un Cielo infernal; [11] por eso Orfeo, allí (v. 645: *sacerdos Threicius*), se convierte en el gran corifeo y director orquestal de aquella música de las esferas del *Somnium* (VI, 18), traspuesta ahora a los dominios subterráneos. Por consiguiente, no hay ruptura filosófica entre Cicerón y Virgilio, sino cohesión manifiesta. Exceptuando la ubicación espacial, escribieron el mismo mito. En rigor, Cicerón es una especie de precursor velado de Virgilio, quien prefiere preterirlo o disimularlo debido a su compromiso perceptible con otro patrón ideológico.

Ahora bien, ¿por qué Virgilio instala (v. 756 y ss.) un desfile heroico en los Infiernos? Es que ahí está puesto, precisamente, el sello de su romanización: al igual que Cicerón, Virgilio se apropia de todo lo que adopta, transfigurando la herencia helénica. Porque en ese inframundo cruzado por tantos destellos —"oscuridad visible" [12] se lo llamó en un reciente ensayo— se pasa revista a la Roma de

los próceres, como epitomando todo el esfuerzo de Livio en un solo *Aleph* romano y puntual.

E. Norden (P. Vergilius Maro, *Aeneis Buch VI*, Leipzig, 1903, p. 20 *sq.*) relacionaba los vv. 752-886 con la llamada *teichoscopia* (<tei=xoj, "muralla" y skopia/, "observatorio, acción de ver") del canto III de la Iliada, pero ha recibido objeciones de R. Schilling: "¿Se compara con seriedad la evocación visionaria de una descendencia ilustrada por una multitud de héroes con la descripción concreta de un ejército donde no se destacan más que tres nombres?" [13] En verdad, un escritor canónico como Virgilio defiende sin riesgo su originalidad, dentro del perpetuo *agón* entre pasado y presente, contra la "angustia de las influencias" [14] que él mismo debe sobrellevar para sostener su obra bajo el peso aplastante de la tradición. Pero no falta algunas veces la hipercrítica de fuentes, que confunde una semejanza trivial con la solidez de una prueba; habitualmente intuitivo, Norden se convierte aquí en víctima de aquel sofisma que los lógicos han denominado *post hoc, ergo propter hoc*.

El hilo de la historia conduce desde los descendientes inmediatos de Eneas y la sucesión de reyes albanos, pasando por Rómulo y los otros monarcas, hasta los prohombres republicanos, cuya lista es clausurada por Fabio Máximo. Para el cierre ha quedado una nota triste (855-886), la evocación de la muerte prematura de Marcelo, el frustrado sucesor de Augusto. Antes (851-853), Virgilio fija para siempre la misión romana; allí Anquises, como previamente Júpiter (I, 278: *nec metas rerum nec tempora*), estatuye lo que vendrá. Los padres, celestial y terreno, dicen el destino.

El discurso poético se vuelve en gran medida historia de Roma, con el objeto de proveer a Eneas series de *exempla* que lo incitarán a la grandeza (...). La presupuesta continuidad

de la *gens Iulia* apuntala el todo, pero en la segunda mitad de este parlamento las grandes *gentes* republicanas hacen valer sus méritos: *Marci, Bruti, Decii, Drusi*, y así sucesivamente. El énfasis en la *gens*, y en la continuidad de la *gens*, se ha sentido del principio al fin: es éste uno de los rasgos que de manera más ostensible vinculan el relato de Anquises con una *laudatio funebris*. [15]

Esta exaltación de la línea familiar se refuerza con los frecuentes dúos de padre e hijo (carnal o adoptivo) durante el desfile. Por ejemplo, los Decios y Escipiones; Bruto y Torcuato —implacables— aleccionan sobre la degradación de la descendencia. César y Pompeyo, suegro y yerno, corporizan un modelo negativo, por haber recaído en la guerra civil.

Obsérvese un detalle final, de singular relevancia. Si aquí está representada la historia nacional, las marchas por el valle del Elíseo son en realidad un transcurso, un viaje selectivo por el tiempo. Dicho tránsito es más o menos lineal: Eneas y Anquises miran una película con pocas anticipaciones o retrospectivas. Pero la gran excepción es el arribo inopinado de Augusto, que descompone la serie ordenada de los reyes (v. 777 y ss). El nuevo *princeps civitatis*, el único romano vivo que desfila, es retroyectado a los primeros tiempos monárquicos, después de Rómulo y antes de Numa, como resumiendo todo el díptico de la soberanía en su persona. Entre Rómulo y Numa: Augusto aparece entre los dos porque Virgilio lo quiere como síntesis de los dos. Encolumnada en el lugar que se le ha asignado, su figura no puede sino aludir al advenimiento de otra era, en aras de una nueva fundación de la ciudad. [16]

De esta forma, toda revelación religiosa o enseñanza filosófica queda subsumida en una historia con fuerte definición ideológica, que tras sucesivos desvíos gana la posición central.



**Notas al Comentario**

- [1] Cf. Maurus Servius Honoratus, *In Vergilii carmina commentarii* (*Aen. VI, pr.*); recensuerunt Georgius Thilo et Hermannus Hagen, Georgius Thilo, Leipzig, B. G. Teubner, 1881.
- [2] *Od. XIX, 562-9; En. VI, 893-9*. Las puertas de cuerno o marfil, por las que salen visiones verdaderas o falsas, no parecen significar lo mismo en ambos poetas. Virgilio quizás las incluyó para que se viera que ahí terminaba la *Odisea* romana; quizás, para que todo se leyera como un sueño de Eneas (de aceptarse la idea del inframundo como un ámbito psíquico, "reino de la psique pura", y por lo tanto, no necesariamente ctónico; cf. Hillman J., "El sueño y el inframundo", en: Kerényi K., Hillman J. et al., *Arquetipos y símbolos colectivos. Círculo Eranos I*, Barcelona, Anthropos, 1994; p. 167); quizás, para reafirmar la metáfora platónica y pitagórica del alma en la cárcel corporal, toda vez que Eneas, encarnado, esto es, mortal, ilusorio, sale por la puerta de marfil. Sobre esta última posibilidad, cf. Tarrant R. J., "Aeneas and the gates of sleep", *CPh* 77, 1982, pp. 51-55.
- [3] Por eso no aparece aquí Caronte, el fúnebre barquero de la Estigia, al que Virgilio hace dialogar con la Sibila. Jean-Pierre Vernant explica, de manera general: "El sacrificio ctónico no comporta (...) más que un altar a ras del suelo, e) sxa/ra, con un orificio para que la sangre se filtre en la tierra. Se celebra normalmente de noche, sobre una fosa (bo/qroj) que abre la vía hacia el mundo infernal"; Cf. *Mythe et religion en Grèce ancienne*, París, Seuil, 1990; p. 73. Tales son los medios de Odiseo.

- [4] Cf. Aul. Gell., *N. Att.*, I, 19. V. 3.1.2. Estructura de los sacerdocios: b) Otros colegios.
- [5] Schilling R., "Tradición e innovación en el canto VI de la Eneida de Virgilio", en *Virgilio en el bimilenario de su muerte* (vol. colectivo), Bs. As., Parthenope, 1982; p. 131.
- [6] Perret J., *Enéide V-VIII, T. II*, París, Les Belles Lettres, 1989; pp. 180-181.
- [7] E. de Saint-Denis elucida en su edición, mediante nota al v. 221: "Doctrina pitagórica, platónica y neopitagórica. Cf. Cic., *N. D.* I, 11, 27; (...) *Tusc.* V, 38; *Div.* I, 110. Pero esta creencia era compartida por los estoicos. Cf. Sén., *Ad Polyb.*, XI, 9, 28; *N. Q.*, I, *Pr.*, 12". En: Virgile, *Géorgiques*, París, Les Belles Lettres, 1982; p. 116.
- [8] *Buc.* VI, 31-34. En esta égloga cosmogónica no pueden hallarse referencias a una eventual corrosión (marca estoica) o perdurabilidad (rasgo epicúreo) de los *semina*. Pero el v. 31 contiene una alusión al vacío (*inane*), característica de los epígonos del Jardín; por ello se ha querido ver aquí un recuerdo de la juventud filosófica de Virgilio entre los epicureístas de Nápoles.
- [9] Perret J., *op. cit.*; p. 178.
- [10] Feeney D.C., "History and Revelation in Vergil's Underworld", en: Quinn S. (ed.), *Why Vergil?*, Illinois, Bolchazy-Carducci, 2000; p. 109. "Sobre el elemento platónico, v. los trabajos citados en Solmsen F., *CPh* 67 (1972), 31-3 y Horsfall N. M., *Antichthon* 15 (1981), 145; sobre el ciceroniano, v. Norden, *Aen.* 6, 43, (...) Klingner F., *Virgil* (1967), 485-492"; *ibid.*
- [11] El piadoso Virgilio nos propone un Infierno cuya penumbra se rompe con ráfagas de luz, cuyo rigor se ate-

núa con el verde de los bosques (vv. 638-9: *devenere locos laetos et amoena virecta/fortunatorum nemorum sedesque beatas*) y con cantos en paz. El *Elysium* es la transmutación del *locus amoenus* bucólico. Mucho después, con Dante, se habrá consumado una tajante división de sectores (Infierno; Purgatorio; Paraíso) en el trasmundo, que sirve de principio estructural a la *Divina Comedia*.

- [12] Johnson W. R., *Darkness visible. A study of Vergil's Aeneid*, 1976. La alusión oximorónica resulta a la vez verdadera y expresiva.
- [13] Schilling R., *op. cit.*, p. 138.
- [14] Cf. Bloom H., *El canon occidental*, Barcelona, Anagrama, 1995, *passim*.
- [15] Feeney D. C., *op. cit.*, p. 111. Probablemente el texto virgiliano tendía algún puente hacia la *laudatio funebris* de *Marcellus*.
- [16] Como si Augusto, que trae de nuevo al Lacio la Edad de Oro (vv. 792-793: *aurea condet/saecula*), viniera a cumplir la lejana profecía de la *Bucólica* cuarta: *redeunt Saturnia regna* (v. 6).

*Horacio o la lírica de la identificación con el destino político de Roma*

***Carmen saeculare***

*Phoebe silvarumque potens Diana,  
lucidum caeli decus, o colendi  
semper et culti, date quae precamur  
tempore sacro,  
quo Sibyllini monuere versus 5  
virgines lectas puerosque castos  
dis, quibus septem placuere colles,  
dicere carmen.  
alme Sol, curru nitido diem qui  
promis et celas aliusque et idem 10  
nasceris, possis nihil urbe Roma  
visere maius.  
Rite maturos aperire partus  
lenis, Ilithyia, tuere matres,  
sive tu Lucina probas vocari 15  
seu Genitalis:  
diva, producas subolem patrumque  
prosperes decreta super iugandis  
feminis prolisque novae feraci  
lege marita, 20  
certus undenos deciens per annos  
orbis ut cantus referatque ludos  
ter die claro totiensque grata  
nocte frequentis.*

Vosque veraces cecinisse, Parcae, 25  
 quod semel dictum est stabilisque rerum  
 terminus servet, bona iam peractis  
     iungite fata.  
 Fertilis frugum pecorisque Tellus  
 spicea donet Cererem corona; 30  
 nutriant fetus et aquae salubres  
     et Iovis aerae.  
 Condito mitis placidusque telo  
 supplices audi pueros, Apollo;  
 siderum regina bicornis, audi, 35  
     Luna, puellas.  
 Roma si vestrum est opus Iliaequae  
 litus Etruscum tenuere turmae,  
 iussa pars mutare lares et urbem  
     sospite cursu, 40  
 cui per ardentem sine fraude Troiam  
 castus Aeneas patriae superstes  
 liberum munivit iter, daturus  
     plura relictis:  
 di, probos mores docili iuventae, 45  
 di, senectuti placidae quietem,  
 Romulae genti date remque prolemque  
     et decus omne.  
 Quaeque vos bobus veneratur albis  
 clarus Anchisae Venerisque sanguis, 50  
 impetret, bellante prior, iacentem  
     lenis in hostem.  
 Iam mari terraque manus potentis  
 Medus Albanasque timet securis;  
 iam Scythae responsa petunt, superbi 55  
     nuper et Indi;

*iam Fides et Pax et Honos Pudorque  
priscus et neglecta redire Virtus  
audet adparetque beata pleno*

*Copia cornu.* 60

*Augur et fulgente decorus arcu  
Phoebus acceptusque novem Camenis,  
qui salutari levat arte fessos  
corporis artus,*

*si Palatinas videt aequus arces,* 65

*remque Romanam Latiumque felix  
alterum in lustrum meliusque semper  
prorogat aevum;*

*quaeque Aventinum tenet Algidumque,  
quindecim Diana preces virorum* 70

*curat et votis puerorum amicas  
applicat auris.*

*Haec Iovem sentire deosque cunctos  
spem bonam certamque domum reporto,  
doctus et Phoebi chorus et Dianae* 75  
*dicere laudes.*

### Traducción

Oh Febo y Diana, dueña de los bosques, claro honor del cielo, siempre venerables y venerados, otorgad las cosas que pedimos en este tiempo sagrado, {1}

en el cual los versos sibilinos ordenaron que selectas doncellas y castos muchachos cantaran un himno a los dioses, a quienes las siete colinas agradaron.

Sol revitalizador, que en tu brillante carro revelas el día, y lo ocultas, <siendo tú> otro y el mismo, y lo haces resurgir, ojalá nada puedas alumbrar mayor que la ciudad de Roma.

Oh Ilitia, benévola para facilitar los nacimientos en tiempo, como es justo, protege a las madres, ya sea que tú apruebes ser llamada Lucina o Engendradora:

diosa, aumenta la prole y favorece los decretos de los senadores sobre las mujeres casaderas, y sobre la ley conyugal, productora de nueva descendencia,

para que, a través de diez veces once años, un ciclo prefijado restablezca los juegos y cantos, tres veces concurridos en el claro día, y otras tantas en la agradable noche. {2}

Y vosotras, Parcas, veraces al haber cantado lo que una vez se estableció (¡y ojalá que un término estable de las cosas lo resguarde!), unid buenos hados a los ya cumplidos.

Que la Tierra, fértil en frutos y ganados, obsequie a Ceres con una corona de espigas; y que nutran las crías las aguas saludables y las brisas de Júpiter.

Hundida <en la aljaba> tu flecha, Apolo, escucha,  
benigno y plácido, a los niños suplicantes; oye, Luna,  
reina bicorne de los astros, a las niñas.

Si Roma es obra vuestra, y <si> las tropas ilíacas  
ocuparon la costa etrusca, <si> se ordenó que una parte  
cambiara sus Lares y su ciudad, con favorable curso,

<parte> a la cual el piadoso Eneas, superviviente de la  
patria, con lealtad abrió libre camino, a través de Troya  
que ardía, para darle más cosas que las abandonadas:

dioses, conceded honestas costumbres a la dócil juventud,  
dioses, reposo a la plácida vejez, y al pueblo de Rómulo  
otorgad fortuna y familia, y toda la gloria.

Y que las cosas que os ruega, por medio de bueyes blancos,  
la preclara sangre de Anquises y de Venus, las obtenga,  
superior al enemigo que combate, indulgente para con  
<el enemigo> vencido. {3}

Ya por mar y tierra, el medo teme las poderosas tropas,  
y las hachas albanas, ya los escitas y los indios, sober-  
bios hasta hace poco, consultan nuestros oráculos;

ya la Fe, y la Paz, y el Honor, y el Pudor antiguo,  
y el Valor desdeñado, se atreve a volver, y aparece  
la feliz Abundancia, con su cuerno lleno;

y Febo augur, ornado con el refulgente arco, y amado  
por las nueve Musas, que con arte saludable fortalece  
los cansados miembros del cuerpo, {4}

si bien predispuesto ve los templos del Palatino,  
prolonga el poder romano y la felicidad del Lacio  
por otro lustro, hacia una Edad siempre mejor. {5}

Y Diana, que domina el Aventino y el Algido,  
se ocupa de las preces de los quince guardianes,  
y presta oídos favorables a los votos de los jóvenes.

Yo, coro instruido para cantar las loas de Apolo  
y Diana, devuelvo a casa la esperanza feliz y firme  
de que Júpiter y todos los dioses juntos  
comparten estos designios.

### Notas a la traducción

- {1} A pesar de proponer una traducción en prosa, se ha preferido mantener una disposición tipográfica propia de la poesía para conservar de ésta la impresión visual.
- {2} Horacio consigna aquí una duración de ciento diez años para cada *saeculum*, según el cómputo de los quinceviro. Pero este término, que significaba "generación" y "duración máxima de una generación", implicaba para Varrón una duración neta de cien años: *Seclum spatium annorum centum vocarunt, dictum a sene, quod longissimum spatium senescendorum hominum id putarunt* (L.L., VI, 11). La relación con *senis*, "anciano", es falsa, pero no la afirmación del límite centenario. Los etruscos pensaban además que diez *saecula* eran la mayor extensión posible para una ciudad; sin embargo, ritos adecuados podían dilatar este período. V. *infra* el Comentario del *Carmen saeculare*.
- {3} Se refiere a Augusto, miembro de la *gens Iulia*. Los vv. 51-52 traen a la mente el virgiliano *parcere subiectis et debellare superbos* (Aen. VI, 853); no hay casualidades: muerto Virgilio en el 19 a.C., Horacio lo releva en el papel de primer poeta de la nación. Su imitación pone al descubierto un sentido de continuidad.
- {4} Apolo es recordado como profeta y arquero, protector de las artes y sanador (así había ingresado en la Urbe, cf. 3.1.6. El panteón romano). Los epítetos griegos que se corresponden con los consignados en este pasaje son a)rguro/tocoj, mousage/thj y a)leci/kakoj.
- {5} En el v. 67, la palabra *lustrum* equivale a un ciclo de mayor duración: siglo, era.

*Comentario: el Carmen saeculare como séptima oda nacional*

El himno precedente fue la composición oficial de los *ludi saeculares* del año 17 a.C., cantado por un coro de cincuenta y cuatro adolescentes (mujeres y varones, en igual proporción) el 3 de junio, tercer y último día del ceremonial, primero en el Capitolio, luego en el Palatino, y quizás también durante la procesión que marchó de una a otra colina. Algunos de los elementos clave en el texto son: los dioses invocados, aquello que se les impetra, el mito troyano, la ascendencia divina de la *gens Iulia*, la política augustal y el regreso de la Edad de Oro. [1]

Augusto mismo presidió los festejos, *Graeco ritu*, en su condición de *quindecimvir sacris faciundis*, ya que entonces vivía Lépido y por eso aquél no había asumido aún el cargo de pontífice máximo. "El príncipe (...) no habría hecho más que continuar una tradición que hacía retornar, cada ciento diez años, conforme a los oráculos sibilinos, plegarias y sacrificios solemnes para la conservación de Roma y de su imperio. Según la cronología que adopta, a instancias, según parece, del jurisconsulto Ateyo Cápito (Zósimo, II, 4), habría habido Juegos seculares en 456, 346, 236 y 126 a.C. Si se los adelantó un año, fue para hacerlos coincidir con el décimo aniversario de la atribución a Octavio del título de Augusto". [2] Otros creen que el modelo histórico seguido por los guardianes de los libros sibilinos fue el de unos Juegos Tarentinos del año 249 a.C., durante la Primera Guerra Púnica. Los *X viri*, entonces, "leyeron <en los libros> que era menester celebrar en el Campo de Marte, durante tres noches consecutivas, unos *ludi Tarentini* (o *Terentini*) en honor de *Dis* y de *Proserpina*, sacrificarles víctimas negras y, en fin, comprometerse a renovar la ceremonia después de un *saeculum* de cien años (Varrón, en *Censor.*, 17, 8)". [3] Así

lo relata Agustín (*Civ. Dei* III, 18): *Tunc, magno metu perturbata, Romana civitas ad remedia vana et ridenda currebat. Instaurati sunt ex auctoritate librorum Sibyllinorum ludi saeculares*. La función de los mismos, pues, habría sido apotropaica: alejar los males y cambiar por triunfos los reveses experimentados ante Cartago. Estos *ludi* incluyeron carreras de carros, como así también los de Augusto, que, de ser válida esta segunda tradición, habría escogido el año 17 sólo por razones propias; en el texto, *v.g.*, aparecen (estrofa 5) las leyes de ese año sobre el matrimonio y su política natalista, tendiente a incrementar la población de la *Vrbs*. Hay quienes inclusive relacionan los *ludi* con un antiguo culto de la *gens Valeria*: "De acuerdo con la leyenda, estos juegos fueron fundados por el primer cónsul, Publio Valerio Publícola, en el 509 a.C., junto al altar de *Dis* y *Proserpina* (...) en un lugar del *Campus Martius* llamado *Tarentum*". [4] Pero la relación entre lo anterior y los juegos históricos de los años 249 y 17 es dudosa, más allá de la comunidad de emplazamiento.

La estructura del canto, de diecinueve estrofas sáficas, se deja determinar por la triple epifanía de los dioses uránicos Apolo y Diana, el primero de las cuales pasaba por ser el protector personal de Augusto, quien le había prometido en el 36, y dedicado en el 28 a.C., el templo del Palatino: representan como la versión divinizada del romano y la romana ideal. Apolo, invocado como *Phoebus*, [5] aparece junto con Diana ya en el primer verso —los nombres divinos en sus extremos—, encabezando un primer grupo de estrofas (1-8) que completan una nómina de dioses, en la que sobresalen las figuras ctónicas beneficiarias de los sacrificios nocturnos (las Parcas, Ilitia, la Tierra), cuya propiciación se aborda para obtener vida rebosante y fertilidad.

La segunda mención, en la novena estrofa, invierte el procedimiento denominativo, apelando al nombre 'Apolo' y al equivalente 'Luna', respectivamente. Surge entonces, en el centro del poema, un grupo estrófico (10-15) tripartito, en cuyo primer par (10-11) se hace referencia a los héroes de la leyenda fundacional —la *Troiana fabula*—, para religar el presente con el más remoto pasado; el segundo (12-13) agrupa las súplicas, a ser concedidas para bien del pueblo romano (12) y de Augusto (13); el par postrero incluye un recordatorio del respeto impuesto a los pueblos extranjeros (14), así como un grupo benéfico de abstracciones divinizadas (15), integradas al panteón romano, entre las que destacan primero *Fides* y *Pax*, luego el mítico cuerno de la Abundancia.

La *epíclêsis* final comprende cuatro estrofas (16-19), en las que dos tratan de propiciar a Apolo (16-17) por separado, otra a Diana (18) y la última se extiende a los demás dioses, presididos por Júpiter. El panteón así se presenta unificado por un sentimiento común: apoyar la perpetuación de la gloria de Roma. La ciudad terrestre está sostenida por la ciudad celeste. Cierra el *carmen* la voz del coro, que reduce su polifonía a una primera persona singular, y concluye expresando su objeto (*dicere laudes*) en el adonio de la estrofa decimonona.

Cada una de las tres partes reproduce la estructura habitual de la plegaria romana, [6] nombrando sucesivamente al dios a quien está dirigida, sus dominios y la gracia que de él se espera; en los versos finales, Horacio extiende su invocación al conjunto del panteón romano, como en las oraciones de los *pontifices*, cuando empleaban cautelosamente una expresión generalizadora para no dejar en el olvido a ningún dios.

Pero el poeta, como en *Carm.* I, 2, como en las seis odas iniciales del libro tercero, le paga su óbolo al Caronte del poder político. Es ésta una lírica de identificación con el régimen augústeo, que en ese momento hacía años que había consolidado sus bases, centrándose en el *imperium* proconsular y en la potestad tribunicia, tanto como en la acumulación de cargos religiosos. [7] La leyenda de Eneas, recordada en la parte central, desemboca tres estrofas más adelante en la figura del líder, *clarus Anquisae Venerisque sanguis*, con lo cual queda abierto para Augusto el camino de la divinización. El texto en su totalidad apunta a sancionar la clausura de una era, confirmando el comienzo efectivo de aquella Edad de Oro cuyo retorno, décadas atrás, había sido profetizado por Virgilio. [8] Puesto bajo el signo del Principado, este gran himno de Horacio debe leerse sin duda como una séptima oda nacional.

### Notas al comentario

- [1] Cf. Marie-Pierre Arnaud-Lindet, "La pensée, la parole, et l' écrit à Rome", en *Le monde romain*, París, Bréal, 1995; pp. 355-359. Los detalles del ceremonial nos resultan bien conocidos gracias a la recuperación de los *Acta* sobre los juegos, encontrados en 1890 (cf. *Monumenta Antichi publicati per cura della regale Accademia dei Lincei*, vol. I, fasc. 3).
- [2] Villeneuve F., *Horace. Tome I. Odes et Épodes*, París, Les Belles Lettres, 1946; p. 186.
- [3] Dumézil G., *RRA*, p. 444.
- [4] Adkins L. & Adkins R.A., *Dictionary of Roman Religion*, New York, Facts on File, 1996; p. 134.
- [5] "El Brillante" (cf. 3.2.1. El panteón griego). Diana era la vieja diosa latina del Aventino y de Nemi, donadora de luz nocturnal, revestida por la *interpretatio* (no experimentada por su paredra) con los atributos de la Ártemis griega (cf. 3.1.6. El panteón romano). Esta pareja divina ya se había reunido para el último *lectisternium* republicano, en el 217 a.C.
- [6] V. Ogilvie R.M., *Los romanos y sus dioses*, Madrid, Alianza Editorial, 1995; cap. 2, "La oración".
- [7] Cf. *Res Gestae*, 4: un año antes de su muerte, el príncipe había sido saludado *imperator* veintiuna veces, había renovado treinta y siete veces su *tribunicia potestas*, mientras que había sido cónsul sólo trece veces.
- [8] Cf. *Buc.* IV, v. 6 (*Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna*) y v. 10 (*casta fave Lucina: tuus iam regnat Apollo*).

*Tibulo y la tensión entre la religión romana y los cultos orientales:*  
*I, 3, 23-34 : el culto de Isis*

*Quid tua nunc Isis mihi, Delia, quid mihi prosunt  
 Illa tua totiens aera repulsa manu,  
 Quidve, pie dum sacra colis, pureque lavari  
 Tememiniet puro secubuisse toro?  
 Nunc, dea, nunc succurre mihinam posse mederi  
 Picta docet templis multa tabella tuis,  
 Ut mea votivas persolvens Delia voces  
 Ante sacras lino tecta fores sedeat  
 Bisque die resoluta comas tibi dicere laudes  
 Insignis turba debeat in Pharia.  
 At mihi contingat patrios celebrare Penates  
 Reddereque antiquo menstrua tura Lari.*

### **Traducción**

¿De qué me sirve ahora, Delia, tu Isis, de qué <me sirven> aquellos sistros tantas veces golpeados por tu mano, o de qué, mientras piadosamente veneras los objetos sagrados, que te laves puramente —lo recuerdo—, y que duermas sola en un lecho casto? Ahora, diosa, ahora socórreme (dado que mucha<s> tablilla<s> pintada<s> en tus templos enseñan que tú puedes curar), para que mi Delia, cumpliendo sus palabras votivas, se siente ante tus sacras puertas, cubierta por un manto de lino, y dos veces al día, habiéndose soltado los cabellos, deba cantarte alabanzas, distinguida en la multitud de Faros. {1} Pero que a mí, por el contrario, me toque en suerte celebrar los patrios Penates y volver a ofrecer inciensos mensuales al Lar antiguo. {2}

**Notas**

- {1} Enfermo en el extranjero, Tibulo recuerda a Delia, que se oponía al viaje, en un juego de la imaginación romántica. Acto seguido describe el culto de Isis, diosa nilótica de quien su amada era devota. La penetración de dicha divinidad en el occidente romano había sido precedida por una larga aclimatación en el mundo griego (Cf. Turcan R., *Les cultes orientaux dans le monde romain*, París, Les Belles Lettres, 1992; pp. 78-83): los himnos isíacos se cantaban en griego, y las fiestas de la diosa en Roma, bajo el Imperio, tenían nombres helénicos. Su culto puede haber llegado de Delos (en el 88 a.C., Sila había liberado a la isla de Mitridates) o de la Magna Grecia, pero era impulsado por los Ptolomeos desde el siglo tercero. "Diosa del Faro de Alejandría, Isis *Pharia* protegía y guiaba precisamente a esos marinos que transmitían juntamente, con la talasocracia de los lágidas, su imagen viva y animada de *Pelagia*, señora de los mares que sostenía con sus dos manos un velo hinchado por el viento" (Turcan R., *ibid.*, pp. 81-82). En la ficción elegíaca, Delia había hecho un *votum*, que debía llevarla a la isla de Faros, para alabar a la diosa frente a su templo, si Tibulo sanaba.
- {2} El poeta, por su parte, prefiere a los Penates y Lares, las viejas divinidades domésticas de los romanos. Estos versos son importantes, porque con ellos se documenta el conflicto, incipiente en Roma, entre dos formas diferentes de religión: la tradición nacional frente a los cultos orientales.

#### 4.3.3. Predivinización y apoteosis del soberano

El proceso hacia la deificación de Augusto fue continuo. Si los dioses particulares del Emperador lo asistían, bastaba un solo paso para considerar que él también tenía poderes divinos. Fundó con la acumulación de sacerdocios una especie de *predivinización*, una valoración sagrada de su personalidad, largamente reflejada por la mejor poesía del período. César y Antonio lo habían precedido, pero Augusto fue más prudente: en la Urbe sólo *post mortem* se lo llegó a venerar como dios.

*Templa, quamvis sciret etiam proconsulibus decerni solere, in nulla tamen provincia nisi communi suo Romaeque nomine recepit. Nam in urbe quidem pertinacissime abstinuit hoc honore; [1]*

Además, aunque él supiera que los procónsules solían asignar templos, sin embargo en ninguna provincia los aceptó en su propio nombre, sino en común con el de Roma; por lo que respecta a la Urbe, en realidad, se abstuvo de este honor con la mayor firmeza.

Fue preparando el terreno, sin embargo, la aparición de una tendencia, de base estoica, a la racionalización de la apoteosis, e influyó el Cicerón del *Somnium Scipionis*, con su inmortalidad preferencial. Los dos cultos promovidos por Augusto antes de su muerte (*Numen Augusti* y *Genius Augusti*) lo acercaron todavía más a su propia divinización.

El balance de las *Res Gestae* fue escrito hacia el 13 d. C.; al año siguiente (el 19 de agosto) el príncipe dejaba este mundo, se inauguraba en sus exequias el rito de pasaje de la *apotheosis* imperial, y era divinizado oficialmente en

el mes de septiembre. El resplandor de la pira del Foro, donde ardió el cuerpo de César antes de transformarse en *sidus Iulium*, iluminó todavía el camino de la deificación de Octavio. Sigue una descripción aproximativa del ritual fúnebre:

El Senado se reuniría para conferir los honores de la apotheosis al emperador extinto. Una inmensa pira de cuatro pisos sería construida en el Campo de Marte (...). Este *rogus consecrationis* estaba construido con tablones que encerraban materiales combustibles, y decorado exteriormente con valiosas telas bordadas, adornadas con oro, pinturas, relieves y guirnaldas. Una camilla funeraria cargaba el cadáver del nuevo *divus*, cubierto con fragancias, frutos aromáticos y esencias perfumadas. Alrededor de la pira, los sacerdotes y caballeros se moverían en círculo (*decursio*) (...). El nuevo emperador tomaría una tea para encender la hoguera, y cada participante haría lo mismo. Al fin, de lo alto de la pira se echaría a volar un águila, como si estuviera transportando el alma del César difunto al celestial Olimpo. (...) Después de la ceremonia, un testigo afirmaría haber visto al príncipe consagrado elevarse en el aire. [2]

El rito de consagración o pasaje marca en tres etapas el cambio de estado: separación (la muerte física), transición (el vuelo del águila con el alma del muerto), incorporación (inserción en un cielo de gloria). Todo el proceso transita de un ámbito a otro, de lo profano a lo sagrado. El culto imperial proveyó enseguida un templo, un flamen, un colegio (los *Sodales Augustales*) y una fiesta anual conmemorativa.

La religión siguió, con el agregado de la continuidad de un proceso de orientalización que había comenzado antes de Augusto, a la política: el paso siguiente fue la universalización, con una tendencia monoteísta que se percibe homóloga de la

existencia de un único emperador terrestre. Las organizaciones clericales del Imperio beneficiaron esta corriente, que se abrió camino asimismo gracias a las escuelas filosóficas, como las de neoplatónicos y estoicos, que postulaban la unicidad de la verdad, y a los cultos orientales dominantes, que desplazaron los hábitos mentales hacia una misma clave de comprensión soteriológica.

### **Notas**

[1] Suet., *Aug.*, LII, 1.

[2] Turcan R., "Apotheosis", en *The Encyclopedia of Religion*, New York, Macmillan, 1993; Vol.1, p. 361.

## 5. INFERENCIAS FINALES

### 5.1. Cuatro líneas de fuerza: a) la religión cívica; b) el espectáculo social; c) el dispositivo sacrificio- adivinación; d) la negación de la negación

Todo el desarrollo precedente —el de los apartados 2, 3 y 4 del presente ensayo— ha sido selectivo, a pesar de su extensión, apuntando a la demostración de las hipótesis establecidas en el capítulo introductorio. En este sentido, las dos primeras, [1] de carácter general, se prueban ya en el detalle del marco teórico (cf. 2. **INTERPRETACIONES Y TEORÍAS DE LA RELIGIÓN ANTIGUA Y DEL MITO DIVINO**), elaborado para reseñar y discutir a la vez estas cuestiones. Avanzando en dirección a lo particular, la tercera hipótesis (la de la concomitancia entre literatura, religión y factor político) fue probada mediante el análisis de textos de Cicerón (cf. el *Somnium Scipionis*) y de los autores augústeos. La cuarta encontró confirmación con el examen de otros textos, substancialmente *Nat. deor.* III, 5; *Georg.* I, 461-514; T. Livio en VIII, 9 y, por la negativa, Lucrecio en V, 1194-1210. La última hipótesis, la de las supervivencias, es convalidada por la totalidad de lo expuesto, pero sobre todo por los análisis del léxico religioso latino. La tipología del punto 5.2 clarifica ciertas mutaciones que se han dado.

A *fortiori*, surgen de la investigación cuatro ejes o líneas de fuerza aglutinantes que reabsorben las hipótesis, determinadas por los resultados del trabajo de campo. Acto seguido, se las expone por separado.

a) *La religión cívica*

Se ratificó antes que la religión de Roma, brazo metafísico del Estado situado dentro del campo institucional, opera junto con la alta literatura para lograr en la sociedad la percepción deseada. No hay ruptura entre los ámbitos social, literario y religioso. Pero ello es posible porque los propios dioses se vuelven habitantes de la ciudad en el modelo antiguo; como decía de los griegos Marcel Detienne, los dioses cívicos deben convertirse en ciudadanos para ser enteramente divinos. [2] Hay así un espacio compartido por hombres y dioses, representados éstos por sus estatuas cultuales, residentes en la *cella* central de los templos. El testimonio más concluyente se halla en un pasaje de Cicerón, *Leg. I*, 22-23:

*1.22 Quid est autem, non dicam in homine, sed in omni caelo atque terra ratione diuinius? Quae cum adoleuit atque*

*perfecta est, nominatur rite sapientia.*

*1.23 Est igitur, quoniam nihil est ratione melius, eaque <est> et in homine et in deo, prima homini cum deo*

*rationis societas. Inter quos autem ratio, inter eosdem etiam recta ratio communis est: quae cum sit lex, lege quoque consociati homines cum dis putandi sumus. Inter quos porro est communio legis, inter eos communio iuris est; quibus autem haec sunt inter eos communia, et ciuitatis eiusdem habendi sunt. Si uero isdem imperiis et potestatibus parent, multo iam magis; parent autem huic caelesti descriptioni mentique diuinae et praepotenti deo, ut iam uniuersus hic mundus sit una ciuitas communis deorum atque hominum existimanda.*

¿Y qué hay, no diré en el hombre, sino en todo el cielo y la Tierra, más divino que la razón? Ella, una vez que se desarrolló y perfeccionó, es llamada justamente 'sabiduría'. En consecuencia, como no hay nada mejor que la razón, y <como> ella reside tanto en el hombre como en el dios, el hombre tiene con la divinidad la asociación primaria de la razón. Pero entre quienes hay razón <en común>, también <hay> recta razón en común. Puesto que ésa es la ley, asimismo, los hombres debemos considerarnos asociados con los dioses por la ley. Además, entre aquellos para los cuales hay comunidad de ley, hay comunidad de derecho (=justicia); y <aquéllos> para quienes estas cosas son comunes entre ellos deben ser considerados <habitantes> de una misma ciudad. Si en verdad obedecen a las mismas autoridades y poderes, entonces mucho más; pero de hecho obedecen a un sistema celeste, y a esta inteligencia divina, y a este dios de poder trascendente, de modo que, en fin, todo este mundo debe juzgarse como una sola ciudad común de dioses y de hombres. [3]

Por lo tanto, el culto es asunto de la comunidad, y está motivado por el interés colectivo. Los dioses son garantes del orden social y del derecho, como una vez más nos lo dice Cicerón (*Nat. deor.* I, 4):

*Haud scio an pietate adversus deos sublata fides etiam et societas generis humani et una excellentissima virtus, iustitia, tollatur.*

Eliminada la piedad en relación con los dioses, no sé si también se suprime<n> la buena fe, la sociedad del género humano y la justicia, la más eminente de todas las virtudes.

b) *El espectáculo social*

La visión de una sociedad en marcha se vuelve una parte importante de la propaganda oficial, especialmente bajo Augusto: ni más ni menos que la parte de la imagen. Es el complemento indispensable de la palabra, del mito en acción, del señorío verbal que aportan los poetas augustales. Coligados, lo verbal y lo visual dan forma a los dos canales privilegiados en orden a definir en el imaginario colectivo la identidad de la nación. La *mímēsis* literaria da cuenta del espectáculo social, al igual que las procesiones y ritos públicos. En estos términos lo afirma R. Turcan:

Es significativo que los sacrificios y otros ritos de la vida religiosa estén situados muy a menudo en el tiempo y el espacio, por los actores de la historia política y por la figuración del templo, de los íconos divinos y del entorno urbano en el plano posterior. (...) Cuenta mucho un aspecto: el desfile de las víctimas y victimarios, de los magistrados, sacerdotes y ayudantes. La conformidad total al ritual, la dignidad de los celebrantes, el aparato de la ceremonia, atestiguan su carácter oficial y colectivo, a la vez festivo y solemne. [3]

Se produce una fecunda interacción, porque la imagen ilustra, pero la palabra aclara el sentido de lo que se vio. Es que la ceremonia del triunfo (*pompa triumphalis*), las procesiones de las fiestas litúrgicas (*Amburbium, Ambarvalia, Lupercalia*), las reuniones para las rogativas y *lectisternia*, eran prácticas típicas de la sociedad romana mucho antes de Octavio. Existía una cultura *sub Iove*, de la congregación pública diurna —plasmada políticamente en los comicios—, susceptible de convertirse en espectáculo, del cual la palabra poética no se habría de desentender. Por eso la épica virgilia-

na, con su peculiar sentido de la plasticidad, ubica su parada militar en el canto sexto de la *Eneida*; por eso, la poesía del *Carmen saeculare* horaciano no está sola, sino que la acompañan ceremoniales masivos y sacrificios públicos.

En conclusión, las líneas a) y b) están efectivamente interrelacionadas, y operan en común.

### c) *El dispositivo sacrificio-adivinación*

La religión romana ostenta un marcado carácter mecanicista, dada su tendencia a procurar la buena voluntad de los dioses en el trato cotidiano con los hombres. Puesto que la felicidad era concebida como un resultado favorable de las acciones que se emprendían, se necesitaba para asegurarlo alguna participación de la divinidad. "El éxito dependía en todo de la colaboración divina, y el objetivo de la religión era provocar esa colaboración". [5] El conjunto de los procedimientos orientados a la obtención de dicha asistencia formaba el *ius divinum*, que estaba codificado por los pontífices públicos. La inmutabilidad de este dispositivo estaba asegurada por el conservadorismo recalcitrante de la mentalidad religiosa de los romanos. Es posible verificar dicha propensión en los sacerdocios públicos más antiguos e importantes: el *Rex sacrorum* y los tres *Flamines maiores* son modelos perfectos de inmovilismo. Dumézil recordaba que "en ningún momento de su historia leemos que uno de estos sacerdotes se haya encargado de hacer algo distinto de lo que hacía desde el principio", y luego insistía: "son verdaderos fósiles, refractarios a la evolución, (...) cuyo número nunca varió y cuyo arcaísmo es evidente". [6] Otro tanto puede postularse con respecto a los *augures*, que en tiempos de Cicerón todavía acataban las reglas que habían respetado sus colegas de la época monárquica.

Muchos textos revisitados en los capítulos anteriores proponían un fundamento invisible del mundo visible. También la idea (cf. *Nat. deor.* III, 2, 5) de que el orden invisible debe ser seducido para que favorezca a la ciudad. Ahora bien, si la ontología religiosa de los antiguos ponía en contacto dos órdenes del ser —dioses y hombres—, interesaba ante todo la forma de relación posible entre ambos órdenes. A tal ontología, correspondía tal dispositivo: un circuito alternativo de la comunicación, en donde el sacrificio implica un movimiento ascensional (excepto el apotropaico a los dioses inferiores), una dialéctica ascendente (↑), una dirección de hombre a dios; a su vez, la adivinación (la acción de reconocer lo divino) es una forma de enterarse de aquello que los dioses mismos dan a conocer, supone un movimiento descendencial, una dialéctica descendente (↓), una dirección del dios al hombre. Por el rito sacrificial se transmite una aspiración humana a la deidad; [7] por la adivinación, lo divino se hace inteligible para los mortales.

Para terminar, se evidencia así una percepción de la piedad como dialéctica de intercambios. En la conciencia de los romanos de la República, los dioses no existían de veras sino gracias al culto que les rendían los hombres, que a su vez vivían de la abundancia de los dones repartidos por los dioses. La fórmula latina *do ut des* representaba cabalmente esta clase de transacción: se les daba realidad a los dioses, para que ellos dispensaran sus bienes. En el lenguaje directo del teatro de Plauto (*Curculio*, 531):

*Quoi homini di sunt propitii, lucrum ei profecto obiciunt.*

Ciertamente, los dioses le ofrecen una ganancia al hombre hacia quien están bien dispuestos.

No habría existido ningún culto, entonces, si la ciudad no hubiese buscado su satisfacción, ni habrían existido dioses si el pueblo no los hubiera reconocido como tales al honrarlos con un culto. El circuito religioso de la comunicación es una construcción por momentos analizable en términos de desvío, cuando el emisor (*sacerdos*) se dirige en el sacrificio a un receptor ficcional (*deus*), pero en rigor lo percibe el receptor real (*populus*), sobre cuya conciencia influye. De suerte que el sistema simbólico de la religión actúa sobre el imaginario colectivo.

d) *La negación de la negación*

Esta última línea de fuerza traduce una disposición subjetiva del espíritu romano: cierta reserva hacia el más allá, cierto realismo circunspecto que acuerda naturalmente con un ritualismo puntilloso. Uno de los aspectos de esta actitud vocacional es la desacralización de los mitos indoeuropeos, que sin duda evolucionaron de maneras desemejantes en medios étnicos diferentes. En Grecia, por ejemplo, los avatares míticos han sido particularmente ricos y constantes; los germanos, en cambio, privilegiaron los dramas cósmicos; los celtas, las narraciones heroicas. Los romanos, en fin, se aplicaron a lo concreto, concentrando su mitología en la recreación del pasado de la *Vrbs*, antes que en la invención de fábulas sobre el otro mundo. Dumézil lo expresa como sigue:

Roma tuvo su mitología, y ésta se ha conservado. Pero no fue jamás fantasmagórica ni cósmica: fue nacional e histórica. (...) Roma quiso simplemente exponer, con la simplicidad de un atestado, sus propios inicios y sus propios períodos, su fundación y sus progresos, la obra y las aventuras de los reyes que, según se creía, le habían dado forma sucesivamente. [8]

Basten los ejemplos de Horacio Cocles (T. Livio II, 10) y Mucio Escévola (II, 12-13) en los primeros tiempos republicanos, ante la amenaza etrusca de Porsena. El tuerto y el manco, los dos mutilados heroicos (el ojo único y paralizador, el sacrificio ígneo de la mano derecha) que salvan sucesivamente a Roma del asedio, tienen correspondencia, en el panteón germánico, con Odín, el mago divino que sacrificó su ojo derecho para ganar la sabiduría sobrenatural, y con el jurista Tyr, que salvó a los dioses entregando su diestra, como prenda de un falso juramento, a las fauces del demonio-lobo Fenrir.

En efecto, el mito indoeuropeo se había historizado en Roma, durante la época primitiva. Pero después del recorrido por los textos de Virgilio, Horacio y Ovidio se debe decir que, sobre todo en el siglo I a.C., se invirtió el rumbo: con Julio César y Augusto es la historia la que se mitifica. Hay, por ende, una doble vía; primero tuvo lugar la desacralización de los mitos, luego, particularmente en la inauguración del Principado, una sacralización de la historia. Fue esa historia romana, trastocada en mito, la que alcanzó a definir un imaginario centrado en la indemnidad de la ciudad conquistadora del mundo.

Pero se abre camino, además, otro aspecto del seco realismo de la mente romana: la falta de interés en cuestiones metafísicas o trasmundanas, la negación de una negación del mundo. Un poeta arcaico como Ennio ya se hacía portavoz del distanciamiento divino en los versos remanentes, claramente epicúreos, de su tragedia *Telamón*:

*Ego deum genus esse semper dixi et dicam caelitum,  
sed eos non curare opinor, quid agat humanum genus;  
nam si curent, bene bonis sit, male malis, quod nunc*

[abest. [9]

Yo siempre dije y diré que existe una estirpe de dioses celestiales, pero opino que no les preocupa qué hace el género humano; pues si les preocupara, bien a los buenos iría, mal a los malos, lo cual está ausente ahora.

Luego, en tiempos de la República tardía, es notoria en las clases ilustradas la incredulidad en la vida de ultratumba, que sin embargo corre paralela a la creencia —o íntima confianza: no es seguro que estos términos difieran— en el contrato de reciprocidad entre hombres y dioses. Se descreía de la trascendencia, pero el genio romano de la juridicidad seguía creyendo en el contrato. Véanse algunos ejemplos.

César, en un discurso que le adjudica Salustio, expresa su parecer sobre la muerte, a su juicio desaconsejable como castigo para los secuaces de Catilina:

*De poena possum equidem dicere id quod res habet, in luctu atque miseriis mortem aerumnarum requiem, non cruciatum esse; eam cuncta mortalium mala dissolvere, ultra neque curae neque gaudio locum esse. [10]*

Por cierto, acerca del castigo puedo decir aquello que lleva en sí el asunto: que la muerte, en medio del dolor y de infortunios es un descanso de los pesares, no un tormento; que ella suprime todos los males de los hombres, y que más allá no hay lugar para la preocupación ni para el gozo.

A pesar de que César ostentaba en aquellas circunstancias el título de *Pontifex maximus*, cabeza de la religión oficial, podía expresar públicamente, sin escándalo ni sorpresa de su auditorio, su descreimiento en torno a cualquier clase de supervivencia *post mortem*.

Catulo se le acerca cuando ensombrece un canto de éxtasis como el poema V: *nobis cum semel occidit brevis lux/ nox est perpetua una dormienda*. [11] La devota era de Augusto supone una parcial ruptura [12] de esta secuencia escéptica, que retornará con creces en la Edad de Plata, gracias a Juvenal y a Marcial:

*Esse aliquos manes et subterranea regna  
et contum et Stygio ranas in gurgite nigras  
atque una transire vadum tot milia cumba  
nec pueri credunt (...) [13]*

Que hay ciertos manes, y reinos subterráneos,  
y la pértiga <de Caronte>, y negras ranas en la laguna  
Estigia, y que tantos miles cruzan la corriente en una  
sola embarcación, no lo creen ni los niños.

El firmamento no tiene mejor estatuto que el mundo inferior:

*Nullos esse deos, inane caelum  
adfirmat Segius: probatque, quod se  
factum, dum negat haec, uidet beatum. [14]*

Que no hay dioses, que el cielo está vacío,  
afirma Segio: y lo confirma el hecho  
de que se ve feliz mientras dice blasfemias,  
a pesar de haberlas dicho.

Se desprende de los textos citados como una noción de la irrelevancia del trasmundo. [15] Es que aquella Roma no pensaba en clave metafísica, sino empírica, política, histórica y jurídicamente. Habrá que concluir que, en el espíritu de esos duros romanos, no había cabida para ningún otro reino que el de este mundo.

**Notas**

- [1] V. 1. **INTRODUCCIÓN: (...) HIPÓTESIS.** La mitología como sistema de símbolos, y su integración en contextos religiosos.
- [2] Cf. Detienne M. y Sissa G., *La vie quotidienne des dieux grecs*, París, Hachette, 1989; p. 172. V. también pp. 218-230.
- [3] Agustín quizás se inspiró en este fragmento de Cicerón al concebir su *Civitas Dei*. Nótese, empero, que su título se ha olvidado del hombre, lo que es uno de los rasgos distintivos de la sociedad teocéntrica de la Edad Media.
- [4] Turcan R., *Religion romaine. II. Le culte*, Leiden-New York, E.J. Brill, 1988 (Iconography of Religions, 17/1); p. 13.
- [5] Ogilvie R.M., *Los romanos y sus dioses*, Madrid, Alianza, 1995; p. 35.
- [6] Dumézil G., *RRA*; p. 98 y p. 163, respectivamente.
- [7] Luego el cristianismo invertirá la dirección del sacrificio: éste descenderá como un don divino para redimir al hombre; una de las hipóstasis del mismo Dios ha de ser sacrificada.
- [8] Dumézil G., *Mito y epopeya*, vol.I, *La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*, Barcelona, Seix Barral, 1977; p. 264.
- [9] *Telamo*, en Ernout A., *Recueil de textes latins archaïques*, París, Klincksieck, 1993; p. 190. Los versos provienen de Cicerón, *Divin.* II, 50, 104 (vv. 1-2) y *Nat. deor.* III, 32, 79 (v. 3).
- [10] Sall., *De coniuratione Catilinae* LI, 21.

- [11] *Carm.* V, vv. 5-6. Traduciendo en voz activa: "tan pronto como se apaga la breve luz, nosotros debemos dormir una sola noche eterna".
- [12] *Contra*, esta muestra del otro Horacio, el materialista epicúreo (*Carm.* IV, 7): *Nos ubi decidimus/ quo pius Aeneas, quo Tullus dives et Ancus,/ pulvis et umbra sumus* (vv. 13-15). "Nosotros, cuando caemos donde el piadoso Eneas, donde el rico Tulo y Anco, somos polvo y sombra".
- [13] Juvenal, *Sat.* II, 149-152.
- [14] Marcial, *Epigr.* IV, 21
- [15] O se niega o no importa, prefigurando el consejo de Nietzsche: *Bleibt mir der Erde treu* ("permanecedme fieles a la tierra"), en *Also sprach Zarathustra*, cap. "Von den schenkenden Tugend".

## 5.2. Tipología de la religión romana, en comparación con los cultos orientales y con el cristianismo

A la helenización del legado indoeuropeo sucedió en Roma su nacionalización, luego la reformulación augustal, enseguida un vasto proceso de orientalización, y más tarde, casi en el ocaso de la Antigüedad, la cristianización de las creencias. Varias fases de romanización habían podido asimilar divinidades exógenas, desde los inicios de la República, a través de las vías de la *evocatio*, la *interpretatio* y las prescripciones de los libros sibilinos. Sin embargo, el Oriente de a poco empieza a ganar terreno; la antítesis *religio* ≠ *superstitio* —que en Lucrecio no existía— va a ser redefinida por la literatura áurea y argétea, de tal modo que el lugar de la superstición iguala la esfera de extensión de los cultos orientales. [1] Ahora bien, Franz Cumont, en su clásica obra, *Las religiones orientales y el paganismo romano* (1929<sup>4</sup>; publicación del ciclo de conferencias de 1905 en el *Collège de France*) había advertido bien que “el hecho esencial, si se considera al Imperio Romano, es que las religiones orientales han difundido, primero anteriormente y luego de un modo paralelo al cristianismo, doctrinas que con él adquirieron universal autoridad, con la decadencia del mundo antiguo”. [2] Robert Turcan, quien se diría que ha reescrito recientemente aquel libro, precisa por su parte que “antes que de religiones orientales habría, pues, que hablar —para ser más exactos— de religiones de origen oriental, o de religiones greco-orientales, porque un barniz helénico las había revestido, e incluso impregnado, a veces desde dos o tres siglos antes de su llegada al Occidente latino”. [3] En todo caso, de este modo se difunden los cultos de Cibeles, Isis, Mitra, la *Dea Syria* (Atargatis), los oráculos caldeos

o Sabazio (un dios traco-frigio del zumo fermentado, después emparentado con Diónysos).

Pero la religión romana antigua y clásica toleraba bien los sistemas paralelos, y mostraba, según se ha visto, cierto desinterés por el más allá; por medio de estos parámetros podría avanzarse hacia una tipología que la enfrenta con los cultos aquellos y con el cristianismo. Si tomamos las especies religiosas mencionadas, y constatamos en ellas la presencia o ausencia de los atributos de la transmundanidad y de la exclusión, queda dibujado un sistema de coordenadas como el del siguiente gráfico:

<b>RELIGIONES ANTIGUAS</b>	<i>TRASMUNDANAS</i>	<i>EXCLUYENTES</i>
Religión romana	-	-
Cultos orientales	+	-
Cristianismo	+	+

El cuadro da así a entender que, de la religión cívica del paganismo antiguo, se pasó al credo soteriológico del cristianismo con la mediación de los cultos orientales, que compartieron con aquél un campo simbólico común.

También cabe entender el monoteísmo resultante como una proyección de la realidad política del Imperio en la esfera de lo divino. Fuerzas coadyuvantes fueron el estoicismo y el neoplatonismo. La antinomia monoteísmo-politeísmo, por lo de-

más, se puede traducir a términos filosóficos, de manera que los polos que allí se enfrentan queden respectivamente designados como monismo y pluralismo. El debate filosófico se continuó, *mutatis mutandis*, en el devenir religioso.

Hoy por hoy, se piensa desde una posición pluralista que el sujeto, con su actividad cognoscitiva, crea nuevos mundos haciendo uso de nuestros sistemas simbólicos (literatura, religión, historia, filosofía) o subsistemas del lenguaje. [4] Cicerón, en un pasaje del diálogo *De legibus* (II, 28) parece abrir una vía en este mismo sentido, a propósito de las abstracciones divinizadas del panteón romano:

*Bene vero, quod Mens, Pietas, Virtus, Fides consecrantur humanae, quarum omnium Romae dedicata publice templa sunt, ut illas qui habeant (habent autem omnes boni) deos ipsos in animis suis conlocatos putent.*

En verdad, está bien que la Inteligencia, la Piedad, la Valentía, la Buena Fe humanas, a todas las cuales en Roma se han dedicado templos a cargo del Estado, sean divinizadas, para que los <hombres> que las posean —y todos los buenos las tienen— piensen que los propios dioses se instalaron en su corazón.

Las cualidades divinizadas son buenas porque los mortales que las tengan llevarán un dios dentro de sí: una idea como ésta concuerda con el principio de la *humanitas* acerca de la misión divina del hombre civilizado. Evoca la noción de un dios interior, cuyo concepto e imagen genera un núcleo de significaciones que, antes y después, no cesa de ser reelaborado por la tradición, desde lo daimo/nion socrático [5] hasta este dístico final de Hölderlin ("Menschenbeifall"):

*An das Göttliche glauben/ Die allein, die es selber sind*  
("En lo divino creen/ tan sólo aquellos que lo son"). Aun  
cuando nos pertenezcan más que las metas los senderos, nos  
quedamos pensando, Dios está en el hombre, es una de nues-  
tras opciones, alienta como posibilidad del Hombre.

**Notas**

- [1] Juv. III, 62: *Iam pridem Syrus in Tiberim defluxit Orontes* ("Ya hace tiempo que el sirio Orontes desemboca en el Tíber"). El referente de esta metáfora fluvial es la penetración en la Urbe de los ritos y costumbres orientales.
- [2] Cumont F., *Las religiones orientales y el paganismo romano*, Madrid, Ed. Akal Universitaria, 1987; p. 14.
- [3] Turcan R., *Les cultes orientaux dans le monde romain*, París, Les Belles Lettres, 1992; p. 13.
- [4] Cf. Goodman N., *Maneras de hacer mundos*, Madrid, Visor, 1990, y Cabanchik S., *Introducciones a la filosofía*, Barcelona, Gedisa, 2000, cap. 3, "Un mundo, muchos mundos, ningún mundo".
- [5] Cf. Platón, *Apol.* 31c y 31d: tou/tou de\ ai)/tio/n e)stin o(\ u(meí=j e)mou= polla/kij a)khko/ate pollaxou= le/gontoj, o(/ti moi qei=o/n ti kai\
- [31d] daimo/nion gi/gnetai ("Pero la causa de esto es lo que vosotros oísteis de mí muchas veces, mientras lo repetía en muchos lugares: que se me aparece algo divino y demoníaco"). V. también Jenofonte, *Memorab.* I, 2 y I, 4.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

Se ha optado por hacer una presentación selectiva de la bibliografía, repartiéndola en varios rótulos en razón de los diferentes centros de interés a los que atañe esta investigación transdisciplinaria.

### 6.1. *Signa*. Fuentes latinas

### 6.2. Tratados, diccionarios y obras generales:

- a. Sobre mito y religión
- b. Sobre historia antigua y filosofía
- c. Sobre lingüística histórica

### 6.3. Ensayos e historias de la literatura latina

### 6.4. Diccionarios, manuales y estudios acerca de la religión romana

---

### 6.1. **SIGNA. FUENTES LATINAS**

< > = *obliquis uncis quae addenda sunt*

[ ] = *quadratis uncis quae explicanda sunt*

- Aulo Gelio, *Noctes Atticae*, 3 vol., Londres, Loeb Classical Library, 1984.
- Cicerón, *Brutus*, París, Éditions Garnier, 1934.
- Cicerón, *De fato*, París, Les Belles Lettres, 1991.
- Cicerón, *De natura deorum. Academica*, Londres, Loeb Classical Library, 1994.
- Cicerón, *De republica. De legibus*, Londres, Loeb Classical Library, 1928.
- Cicerón, *De senectute. De amicitia. De divinatione*, Londres, Loeb Classical Library, 1996.
- Ernout A. (ed.), *Recueil de textes latins archaïques*, París, Klincksieck, 1957.
- Horacio, *Carmina. Epodon liber*, París, Les Belles Lettres, 1946.
- Lucrecio, *De rerum natura*, 2 vol., París, Les Belles Lettres, 1993.
- Macrobio, *Saturnalia*, T.I y II, París, Garnier, 1937.
- Macrobio, *Commentarius in Somnium Scipionis*, París, Didot, 1863 (Colección Nisard de Autores Latinos).
- Ovidio, *Fasti*, Londres, Loeb Classical Library, 1989.
- Ovidio, *Metamorphoseon libri*, 3 vol., París, Les Belles Lettres, 1925-1930.
- Propercio, *Sexti Properti Elegiarum*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984.

- Servio, ed. de G. Thilo y H. Hagen, *Servii grammatici qui feruntur in Verg. carmina commentarii*, Leipzig, Teubner, 1884 y Hildesheim, 1961. V. también ed. electrónica via Internet: [www.perseus.tufts.edu](http://www.perseus.tufts.edu) (*The Perseus Project*).
- Tito Livio, *Ab Vrbe condita*, 14 vol., Londres, Loeb Classical Library, 1919-1959.
- Tito Livio, *Ab Vrbe condita*, I y ss., París, Les Belles Lettres, 1985.
- Varrón, *De lingua Latina*, Barcelona, Anthropos, 1990.
- Virgilio, *Aeneidos*, 3 vol., París, Les Belles Lettres, 1992.
- Virgilio, *Bucolica*, París, Les Belles Lettres, 1987.
- Virgilio, *Georgicon*, París, Les Belles Lettres, 1982.

## 6.2. **Tratados, diccionarios y obras generales**

### 6.2.a. **Mito y religión**

- Benveniste É., *Vocabulario de las instituciones indo-europeas*, Madrid, Taurus, 1983. Traducción de Mauro Armíño y notas adicionales de Jaime Siles.
- Bermejo Barrera J.C., González García F.J. y Reboreda Morillo F., *Los orígenes de la mitología griega*, Madrid, Akal Universitaria, 1996.
- Bloch R. et al., *Historia de las Religiones. Las religiones antiguas III*, México, Siglo XXI, 1986. Traducción de Alberto Cardín Garay.
- Bloch R., *La adivinación en la Antigüedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985. Traducción de Víctor Manuel Suárez Molino.
- Bloch R., *Los etruscos*, Bs. As., Eudeba Cuadernos, 1993. Traducción de Mariana Payró de Bonfanti.
- Bloch R., *Los prodigios en la antigüedad clásica*, Bs. As., Paidós, 1968. Traducción de E.J. Prieto.
- Boardman J., Griffin J. y Oswyn M., *Historia Oxford del Mundo Clásico. 1.Grecia*, Madrid, Alianza Editorial, 1988. Versión española de Federico Zaragoza Alberich.
- Boardman J., Griffin J. y Oswyn M., *Historia Oxford del Mundo Clásico. 2.Roma*, Madrid, Alianza Editorial, 1988. Versión española de Federico Zaragoza Alberich.
- Bonnefoy Y. (dir.), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, 2 vol., Paris, 1981.
- Campbell J., *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972. Traducción de Luisa J. Hernández.

- Campbell J., *El poder del mito*, Barcelona, Emecé, 1991. Traducción de César Aira.
- Campbell J., *Las máscaras de Dios: Mitología creativa*, Madrid, Alianza Editorial, 1992. Versión española de Belén Urrutia.
- Campbell J., *Las máscaras de Dios: Mitología occidental*, Madrid, Alianza Editorial, 1992. Versión española de Isabel Cardona.
- Campbell J., *Las máscaras de Dios: Mitología oriental*, Madrid, Alianza Editorial, 1991. Versión española de Belén Urrutia.
- Campbell J., *Las máscaras de Dios: Mitología primitiva*, Madrid, Alianza Editorial, 1991. Versión española de Isabel Cardona.
- Campbell J., *The Mythic Image*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1982.
- Chevalier J. y Gheerbrant A., *Dictionary of Symbols*, Londres, Penguin Books, 1996.
- Cirlot J.E., *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Labor, 1991.
- Cumont F., *Las religiones orientales y el paganismo romano*, Madrid, Ed. Akal Universitaria, 1987. Traducción de José C. Bermejo Barrera.
- Decharneux B. y Nefontaine L., *Le symbole*, París, Presses Universitaires de France, 1998.
- Diel P., *El simbolismo en la mitología griega*, Barcelona, Labor, 1976. Traducción de Mario Satz.
- Dodds E.R., *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza Universidad, 1980. Traducción de M. Araujo.
- Dumézil G., *El destino del guerrero*, México, Siglo XXI, 1990. Traducción de Juan Almela.

- Dumézil G., *Los dioses de los germanos*, México, Siglo XXI, 1990. Traducción de Juan Almela.
- Dumézil G., *La cortesana y los señores de colores*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989. Traducción de J.A. Castell.
- Dumézil G., *Les dieux souverains des Indo-Européens*, París, Gallimard, 1993.
- Dumézil G., *Mito y epopeya*, vol.I, *La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*, Barcelona, Seix Barral, 1977. Traducción de Eugenio Trías.
- Dumézil G., *Mito y epopeya*, vol.II, *Tipos épicos indoeuropeos: un héroe, un brujo, un rey*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996. Traducción de Sergio R. Madero Báez.
- Dumézil G., *Mythe et épopée*, vol. III, *Histoires romaines*, París, Gallimard, 1981.
- Eliade M., *El mito del eterno retorno*, Madrid, Edit. Alianza-Emecé, 1979. Traducción de Ricardo Anaya.
- Eliade M., *Herreros y alquimistas*, Madrid, Alianza Editorial, 1993. Revisión de M. Pérez Ledesma.
- Eliade M., *Histoire des croyances et des idées religieuses*, 3 vol., París, Payot, 1978-1981. Trad. española: Paidós, 1999 (*Orientalia*).
- Eliade M., *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor, 1988. Traducción de Luis Gil.
- Eliade M., *Traité d' Histoire des Religions*, París, Payot, 1977.
- Filoramo G. (ed.), *Dizionario delle religioni*, Turin, 1993.
- Finley, M.I., *The ancient Greeks*, New York, Penguin, 1979.

- Frazer J.G., *La rama dorada. Magia y religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992 (Undécima reimpresión). Traducción de Elizabeth y Tadeo Campuzano.
- Freud S., *La interpretación de los sueños*, T.I y II, Barcelona, Planeta, 1985. Trad. de L.L. Ballesteros.
- Grimal P., *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1981. Traducción de Francisco Payarols.
- Howatson M.C.(ed.), *Diccionario de la Literatura Clásica*, Madrid, Alianza Diccionarios, 1991.
- James E.O., *Historia de las religiones*, Madrid, Alianza Editorial, 1981. Traducción de María Luisa Balseiro.
- Kerényi K., Neumann E., Scholem G. y Hillman J., *Arquetipos y símbolos colectivos. Círculo Eranos I*, Barcelona, Anthropos, 1994. Trad. de P. Lanceros y otros.
- Kirk G.S., *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1985. Traducción de Teófilo de Lozoya.
- Kirk G.S., *La naturaleza de los mitos griegos*, Barcelona, Labor, 1992. Traducción de B. Mira y P. Carranza.
- Leach M., *Guide to the Gods*, Londres, 1993.
- Lenoir Fr., Tardan-Masquelier Y., *Encyclopédie des religions. 1. Histoire; 2. Thèmes*, 2 vol., Paris, 1997.
- Lesky A., *La tragedia griega*, Barcelona, Labor, 1973.
- Lévi-Strauss C., *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992. Traducción de F. González Arám-buro.
- Lévi-Strauss C., *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1968.
- Malinowski B., *Magia, ciencia y religión*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1985. Trad. de A. Pérez Ramos.

- Otto W., *Los dioses de Grecia*, Buenos Aires, Eudeba, 1976. Traducción de R. Berge y A. Murguía Zuriarrain.
- Otto W., *Teofanía*, Buenos Aires, Eudeba, 1978. Traducción de Juan J. Thomas.
- Pérez Rioja J.A., *Diccionario de símbolos y mitos*, Madrid, Tecnos, 1971.
- Poupard P. (dir.), *Dictionnaire des religions*, 3° ed. en 2 vol., Paris, 1993.
- Robert F., *La religion grecque*, París, Presses Universitaires de France, 1988.
- Saïd S., *Approches de la mythologie grecque*, París, Nathan, 1993.
- Schultz U. (dir.), *La fiesta. Una historia cultural desde la Antigüedad hasta nuestros días*, Madrid, Alianza, 1993. Traducción de José Luis Gil-Aristu.
- Seznec J., *Los dioses de la antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento*, Madrid, Taurus, 1987. Traducción de Juan Aranzadi.
- Vernant J.P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel Filosofía, 1983. Versión castellana de J.D. López Bonillo.
- Vernant J.P., *Mythe et société en Grèce ancienne*, París, Seuil, 1974.
- Vernant J.P., *Mythe et religion en Grèce ancienne*, París, Seuil, 1990.
- Vieyra M., "Las religiones de la Anatolia antigua", en: *Historia de las Religiones. Las religiones antiguas I*, México, Siglo XXI, 1989; pp. 334-388.

### 6.2.b. Historia antigua y filosofía

- Boyancé P., *Le culte des Muses chez les philosophes grecs. Etudes d'histoire et de psychologie religieuses*, París, De Boccard, 1936.
- Cabanchik S., *Introducciones a la filosofía*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- Carcopino J., *Las etapas del imperialismo romano*, Bs. As., Paidós, 1968. Traducción de E. Prieto.
- Carcopino J., *La vida cotidiana en Roma*, Bs. As., Hachette, 1984. Traducción de Ricardo Caminos.
- Cassirer E., *La philosophie des formes symboliques*, 2 vol., París, Ed. de Minuit, 1972.
- Daremberg-Saglio-Pottier, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, París, Hachette, 1877-1919.
- Derrida J. y Vattimo G. (dir.), *La religión. Seminario de Capri*, Bs. As., Ed. de la Flor, 1997.
- Ferrater Mora J., *Diccionario de Filosofía. T.I y II*, Bs. As., Sudamericana, 1975.
- Gellner E., *El arado, la espada y el libro. La estructura de la historia humana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992. Traducción de A. Scherp.
- Glover T.R., *El mundo antiguo*, Bs. As., Eudeba, 1977. Traducción de A. Sond.
- Goodman N., *Maneras de hacer mundos*, Madrid, Visor, 1990.
- Hegel G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, T.I y II, Barcelona, Altaya, 1997. Traducción de José Gaos.
- Homo, León, *La Roma imperial y el urbanismo en la Antigüedad*, Colección *La evolución de la humanidad*, tomo 20, México, Edit. HispanoAmericana, 1956.

- Kant I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza Editorial, 1969. Traducción de F. Martínez Marzoa.
- Kaplan M. (dir.), *Le monde romain. Histoire ancienne*, París, Bréal, 1995.
- Levi A., *Historia de la filosofía romana*, Bs.As., Eudeba, 1979. Traducción de H. Pozzi.
- Pauly-Wissowa-Kroll, *Real Encyclopädie der Klassischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, A. Druckenmuller, desde 1837.
- Piganiol A., *Historia de Roma*, Bs.As., Eudeba, 1981. Traducción de R. Anaya y revisión de G. Pagés.
- Rostovtzeff M., *Roma. De los orígenes a la última crisis.*, Bs.As., Eudeba, 1980. Trad. por T. Núñez de Latorre.

### 6.2.c. **Lingüística histórica**

- Agud A., *Historia y teoría de los casos*, Madrid, Gredos, 1980.
- André J., *Les mots à redoublement en latin*, París, Librairie Klincksieck, 1978.
- Bassols de Climent M., *Sintaxis latina*, Madrid, C.S.I.C., 1971.
- Benveniste É., *Origines de la formation des noms en indoeuropéen*, París, Maisonneuve, 1984.
- Bynon Th., *Lingüística histórica*, Madrid, Gredos, 1981. Traducción de José L. Melena.
- Collart J., *Histoire de la langue latine*, París, P.U.F., 1980.

- Chantraine P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, T.I y II, París, Klincksieck, 1990.
- Ernout A. y Meillet A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, París, Klincksieck, 1979.
- Ernout A., *Morphologie historique du latin*, París, Klincksieck, 1953.
- Guiraud Ch., *Les verbes signifiant "voir" en latin*, París, Klincksieck, 1964.
- Humbert, Jean, *Histoire de la langue grecque*, París, P.U.F., 1972.
- Martinet A., *Evolución de las lenguas y reconstrucción*, Madrid, Gredos, 1983. Versión española de S. Alvarez.
- Meillet A., *Introduction à l'étude comparative des langues indoeuropéennes*, París, Hachette, 1937.
- Meillet-Vendryes, *Traité de grammaire comparée des langues classiques*, París, Champion, 1948.
- Monteil P., *Beau et laid en latin. Étude de vocabulaire*, París, Klincksieck, 1964.
- Palmer, L., *Introducción al latín*, Barcelona, Planeta, 1974. Traducción de J. Moralejo.
- Renfrew C., *Archaeology and Language. The Puzzle of Indo-European Origins*, Londres, Penguin Books, 1989.
- Roberts E. y Pastor B., *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española*, Madrid, Alianza Diccionarios, 1997.
- Serbat G., *Les structures du latin*, París, Picard, 1994.
- Sihler A., *New Comparative Grammar of Greek and Latin*, New York, Oxford University Press, 1995.
- Watkins C., *The American Heritage Dictionary or Indo-European Roots*, Boston-New York, Houghton Mifflin Company, 2000.

### 6.3. Ensayos e historias de la literatura latina

- André J.M., *L' Otium dans la vie morale et intellectuelle romaines des origines à l' époque augustéenne*, París, P.U.F., 1965.
- Barrow R.H., *Los romanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- Bayet J., "L' Immortalité astrale d' Auguste, ou Manilius commentateur de Virgile", en: *Revue des Etudes Latines*, XVII, 1939, pp. 141-171.
- Bayet J., *Literatura latina*, Barcelona, Ariel, 1975. Traducción de Andrés Espinosa Alarcón.
- Bickel E., *Historia de la literatura romana*, Madrid, Gredos, 1982. Versión española de J.M. Díaz-Regañón López.
- Carcopino J., *Virgile et le mystère de la IV<sup>e</sup> Eglogue*, París, L'Artisan du Livre, 1930<sup>2</sup>.
- Cavallo, Guglielmo, "Entre el volumen y el codex. La lectura en el mundo romano", en *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, Taurus, 1998.
- Codoñer C., *El comentario de textos griegos y latinos*, Madrid, Cátedra, 1979.
- Cousin J., *Etudes sur la poésie latine*, París, Boivin, 1945.
- Fabre-Serris J., *Mythologie et littérature à Rome*, Dijon-Quetigny, Editions Payot Lausanne, 1998.
- Frank Tenney, *Vida y literatura en la República romana*, Buenos Aires, Eudeba, 1961.
- Fraschini A. y Mainero J., *Raíces de Occidente*, T.II, Bs.As., Docencia, 1991.
- Grimal P., *Cicéron*, París, Presses Universitaires de France, 1984.

- Grimal P., *El siglo de Augusto*, Bs. As., Eudeba, 1977.  
Traducción de R. Anaya y revisión de G. Pagés.
- Guillemin A.M., *Virgilio. Poeta, artista y pensador*, Bs. As., Paidós, 1968. Versión de E. Prieto.
- Highet G., *La tradición clásica*, T.I y II, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- Hubaux J., "Du songe de Scipion à la vision d' Enée", en: *Hommages à L. Herrmann*, Latomus 44, Bruselas, 1960; pp. 436-445.
- Millares Carlo, A., *Historia de la literatura latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- Paratore E., *Virgilio*, Firenze, Sansoni, 1961.
- Perret J., *Les origines de la légende troyenne de Rome*, París, Les Belles Lettres, 1942.
- Quinn S. (Ed.), *Why Vergil? A Collection of Interpretations*, Illinois, Bolchazy-Carducci Publishers, 2000.
- Saint Denis E., *Le rôle de la Mer dans la poésie latine*, París, Klincksieck, 1935.
- Schilling R., "Tradición e innovación en el canto VI de la *Eneida* de Virgilio", en *Virgilio en el bimilenario de su muerte*, A.A. V.V., Bs. As., Parthenope, 1982.
- Thomas J., *Structures de l'imaginaire dans l'Eneide*, París, Les Belles Lettres, 1981.
- Valentí Fiol E., "Lucrecio", introducción a su edición de *De rerum natura*, Barcelona, Bosch, 1976.
- Viarre S., *L'Image et la Pensée dans les Métamorphoses d'Ovide*, París, P.U.F., 1965.
- Wilkinson L.P., *The Georgics of Virgil: a critical survey*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

#### 6.4. Diccionarios, manuales y estudios de religión romana

- Adkins L. y Adkins R., *Dictionary of Roman Religion*, New York, Facts on File, 1996.
- Altheim F., *Römische Religionsgeschichte*, 2 vol., Berlín, Walter de Gruyter, 1956.
- Bayet J., *Croyances et rites dans la Rome antique*, París, Payot, 1971 (Bibliothèque historique).
- Bayet J., *La religion romaine. Histoire politique et psychologique*, París, Payot, 1976.
- Beard M., North J., Price S., *Religions of Rome. Vol. 1. A History*, Cambridge, 1998.
- Beard M., North J., Price S., *Religions of Rome. Vol. 2. A Sourcebook*, Cambridge, 1998.
- Beaujeu J., *La religion romaine à l'apogée de l'Empire. I. La politique religieuse des Antonins*, París, 1955 (Collection d'études anciennes).
- Bernstein Fr., *Ludi publici. Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung der öffentlichen Spiele im republikanischen Rom*, Stuttgart, 1998 (Historia. Einzelschriften, 119).
- Bloch R., "La religión romana", en: *Historia de las Religiones. Las religiones antiguas III*, pp. 224-285, México, Siglo XXI, 1986. Traducción de Alberto Cardín Garay.
- Bloch R., *La adivinación en la Antigüedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985. Traducción de Víctor Manuel Suárez Molino.
- Bloch R., *Los etruscos*, Bs. As., Eudeba Cuadernos, 1993. Traducción de Mariana Payró de Bonfanti.
- Bloch R., *Los prodigios en la antigüedad clásica*, Bs. As., Paidós, 1968. Traducción de Eduardo J. Prieto.

- Boardman J., Griffin J. y Oswyn M., *Historia Oxford del Mundo Clásico. 2.Roma*, Madrid, Alianza Editorial, 1988. Versión española de Federico Zaragoza Alberich.
- Boëls-Janssen N., *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*, París, 1993, (Collection de l'École française de Rome, 176).
- Boyancé P., *Études sur la religion romaine*, Rome, 1972 (Collection de l'École française de Rome, 11).
- Boyancé P., "La religion des 'Géorgiques' à la lumière des travaux récents" (avec des additions bibliographiques par P. Grimal), en: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung)*, II.31.1, pp. 549-573, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1980.
- Briquel D., *Chrétiens et haruspices. La religion étrusque, dernier rempart du paganisme romain*, París, 1997.
- Bruhl A., *Liber Pater, origine et expression du culte dionysiaque à Rome*, París, De Boccard, 1953.
- Champeaux J., *La religion romaine*, París, 1998 (Le Livre de Poche. Références. Inédit Histoire. Série Antiquité).
- Chini P., *La religione*, Rome, 1990 (Museo della civiltà romana. Vita e costumi dei Romani antichi, 9).
- Contreras Valverde J., Ramos Acebes Gr., Rico Rico I., *Diccionario de la religión romana*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1992 (*Instrumenta studiorum*, 15).
- Cumont F., *After Life in Roman Paganism*, New York, Dover, 1959.
- Cumont F., *Las religiones orientales y el paganismo romano*, Madrid, Ed. Akal Universitaria, 1987. Traducción de José C. Bermejo Barrera.
- Cumont F., *Lux perpetua*, París, Geuthner, 1949.

- Cumont F., *Recherches sur le Symbolisme funéraire des Romains*, Paris, Geuthner, 1942 (Bibliothèque archéologique et historique, 35).
- Dumézil G., "El universo del augur", en: *La cortesana y los señores de colores*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989. Traducción de J.A. Castell.
- Dumézil G., *Archaic Roman Religion. With an Appendix on the Religion of the Etruscans*, 2 vol., Chicago, 1970.
- Dumézil G., *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Paris, Gallimard, 1986.
- Dumézil G., *Idées romaines*, Paris, Gallimard, 1979.
- Dumézil G., *La religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Étrusques*, Paris, Payot, 1987 (Reimpr. del texto publicado por Gallimard, Bibliothèque historique, 1974<sup>2</sup>).
- Dumézil G., *Mito y epopeya*, vol.I, *La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*, Barcelona, Seix Barral, 1977. Traducción de Eugenio Trías.
- Dumézil G., *Mythe et épopée*, vol. III, *Histoires romaines*, Paris, Gallimard, 1981.
- Ferguson J., *The Religions of the Roman Empire*, Londres, 1970 (Aspects of Greek and Roman Life).
- Fowler W.W., *The Religious Experience of the Roman People, from the Earliest Times to the Age of Augustus*, New York, 1971.
- Freyburger G., *Fides. Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu' à l' époque augustéenne*, Paris, Les Belles Lettres, 1986.
- Gagé J., *Apollon romain. Essai sur le culte d' Apollon et le développement du "ritus graecus" à Rome, des origines à Auguste*, Paris, De Boccard, 1955.

- Gaultier Fr., Briquel D., *Les Étrusques. Les plus religieux des hommes. État de la recherche sur la religion étrusque*, Paris, 1997 (Rencontres de l'École du Louvre).
- Geffcken J., *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg, 1920 (Religionswissenschaftliche Bibliothek, 6).
- Geffcken J., *The Last Days of Graeco-Roman Paganism*, Amsterdam, New York, 1978.
- Grenier A., *Le génie romain dans la religion, la pensée et l'art*, Paris, 1969 (L'évolution de l'humanité. Poche, 14).
- Herz P., *Bibliographie zum römischen Kaiserkult (1955-1975)*, en: ANRW, Berlin, New York, II, 16, 2, 1978.
- Jannot J.-R., *Devins, dieux et démons. Regards sur la religion de l'Étrurie antique*, Paris, 1998 (Antiqua).
- Jones P. & Pennick N., "Rome and the western Mediterranean", en: *A History of Pagan Europe*, Londres-New York, Routledge, 1995; pp. 25-52.
- Latte K., *Römische Religionsgeschichte*, Munich, 1960 (Handbuch der Altertumswissenschaft).
- Le Bonniec H., *Le culte de Cérès à Rome des origines à la fin de la République*, Paris, Klincksieck, 1958.
- Le Gall J., *La religion romaine de l'époque de Caton l'Ancien au règne de l'empereur Commode*, Paris, 1975 (Regards sur l'histoire).
- Le Glay M., *La religion romaine*, Paris, 1971.
- Lehmann Y., *La religion romaine, des origines au Bas-Empire*, Paris, P.U.F., 1981 (Que sais-je ?, 1890).
- Lieu S, Montserrat D., *From Constantine to Julian: Pagan and Byzantine Views. A Source History*, Londres, 1996, 285 p.  
CR: BMClR.

- MacMullen R., *Le Paganisme dans l'empire romain*, Paris, 1987 (Les chemins de l'histoire).
- MacMullen R., *Paganism in the Roman Empire*, New Haven (Conn.), 1981.
- Martin J.-P., *Pouvoir et religions, de l'avènement de Septime Sévère au concile de Nicée (193-325 ap. J.-C.)*, Paris, 1998 (Regards sur l'Histoire, 129).
- Montero S., *Política y adivinación en el Bajo Imperio Romano: emperadores y harúspices (193 D.C. - 408 D.C.)*, Bruselas, 1991 (Collection Latomus, 211).
- Novara A., *Les idées romaines sur le progrès d'après les écrivains de la République. I et II*, Paris, Les Belles Lettres, 1982-83.
- Ogilvie R.M., *Los romanos y sus dioses*, Madrid, Alianza, 1995. Traducción de Álvaro Cabezas.
- Orlin E. M., *Temples, religion and politics in the Roman Republic*, Leyde, 1997 (Mnemosyne. Supplements, 164). CR: BMClR.
- Pfiffig A.J., *Religio Etrusca*, Graz, 1975.
- Pighi G.B., *La religione romana*, Turín, 1967.
- Porte D., *L'étiologie religieuse dans les Fastes d'Ovide*, Paris, Les Belles Lettres, 1985.
- Porte D., *Les donneurs de sacré. Le prêtre à Rome*, Paris, 1989 (Realia).
- Radke G., *Die Götter Altitaliens*, Münster, 1965.
- Richer J., *Géographie sacrée dans le monde romain*, Paris, 1985.
- Ruggiero I., *I luoghi di culto*, Rome, 1997 (Museo della civiltà romana. Vita e costumi dei Romani antichi, 20).

- Rüpke J., *Kalender und Öffentlichkeit. Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*, Berlin, 1995 CR: BMClR.
- Scheid J., *Religion et piété à Rome*, Paris, 1985, (Textes à l'appui. Histoire classique).
- Schilling R., *La religion romaine de Vénus, depuis les origines jusqu' au temps d' Auguste*, Paris, De Boccard, 1954.
- Schilling R., *Rites, cultes, dieux de Rome*, Paris, Klincksieck, 1979.
- Schilling R., "Roman Religion. The Early Period", en: Eliade Mircea (Ed.), *The Encyclopedia of Religion*, 16 vol., Copyright © 1987 by Macmillan Publishing Company. Ed. digital en Cd-Rom: New York, Macmillan, 1993.
- Schultz U. (dir.), *La fiesta. Una historia cultural desde la Antigüedad hasta nuestros días*, Madrid, Alianza, 1993. Traducción de José Luis Gil-Aristu.
- Scullard H.H., *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, Londres, 1981 (Aspects of Greek and Roman Life).
- Seznec J., *Los dioses de la antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento*, Madrid, Taurus, 1987. Traducción de Juan Aranzadi.
- Simon E., *Die Götter der Römer*, Munich, 1990.
- Staples A., *From Good Goddess To Vestal Virgins. Sex and Category in Roman Religion*, Londres-New York, 1998.
- Tupet A.M., *La magie dans la poésie latine*, Paris, Les Belles Lettres, 1976.
- Turcan R., *Religion romaine. I. Les dieux; II. Le culte*, 2 vol., Leiden-New York, E.J. Brill, 1988 (Iconography of Religions, 17/1).

- Turcan R., *Rome et ses dieux*, Paris, 1998 (Vie quotidienne).
  - Turcan R., *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, Les Belles Lettres, 1992.
  - Wissowa G., *Religion und Kultus der Römer*, Munich, 1912 (Handbuch der Altertumswissenschaft); reimpr. 1971.
-