

LA APOTEOSIS DE HÉRCULES EN OVIDIO (*MET. IX, 103-272*) ANTE LA FIGURA DEL HÉROE EN LA TRADICIÓN HELÉNICA

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

Las proezas de Heracles eran conocidas en Grecia central desde época arcaica; suele estructurarse en tres actos la conclusión de su carrera: el rapto fallido de Deyanira por parte del centauro Neso; el rapto exitoso de Iole de Eubea; la venganza *post mortem* de Neso, mediante la túnica enviada a su esposo por Deyanira. Este esquema tradicional se refleja en *Las Traquinias*. Pero en el mundo romano los mitos griegos se reciclan de continuo, y Ovidio incluye en su versión la apoteosis de Hércules, que prefigura, transitando del mito a la historia, el rito de pasaje de la *consecratio* imperial.

mito / historia / apoteosis / héroe civilizador

The feats of Heracles were known in central Greece from archaic time; the conclusion of his career usually is structured in three acts: the frustrated kidnapping of Deyanira on the part of Neso, the centaur; the successful kidnapping of Iole de Eubea; the revenge *post mortem* of Neso, by means of the tunic that Deyanira sends to his husband. This traditional scheme is reflected in *The Trachiniae*. But in the Roman world the Greek myths are recycled continuously, so Ovid can condense an own version that includes the relation of the apotheosis of *Hercules*, that anticipates, moving from myth to history, the rite of passage of imperial *consecratio*.

myth / history / apotheosis / civilizing hero

1. AVATARES DE HERACLES EN GRECIA Y EN OTRAS CULTURAS

El hijo de Zeus y de Alcmena es un personaje complejo, bifronte, a la vez dios y mortal, adecuado por ello para representar tanto al hombre griego como al ideal de un ser

superior, vencedor de la muerte. Según Pausanias,¹ era venerado como divinidad y como héroe en Sición, cerca de Corinto, donde había un gimnasio y un santuario que le estaban consagrados. Heródoto² nos informa asimismo sobre el doble culto que recibía en la isla de Tasos: allí, por un lado, le hacían sacrificios como a un dios uránico; por otro, le concedían ofrendas como a un héroe muerto. Homero, en fin, lo presenta en *Odisea* XI, sin hesitar, como fantasma (εἶδωλον) en el Hades y, al mismo tiempo, como huésped de los Olímpicos, entre los cuales desposa a Hebe, la Juventud divinizada.

τὸν δὲ μετ' εἰσενόησα βίην Ἡρακλεΐην,
εἶδωλον· αὐτὸς δὲ μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσι
τέρπεται ἐν θαλίῃς καὶ ἔχει καλλίσφυρον Ἥβην,
παῖδα Διὸς μέγαλοιο καὶ Ἥρης χρυσοπέδιλου. (11.601-604)

Por otro lado, reconoció luego al poderoso Heracles (a su fantasma); pues él se regocija entre los dioses inmortales, en la abundancia, y posee a Hebe, la de bellos tobillos, hija del gran Zeus y de Hera, la de sandalias de oro.

Ahora bien, su biografía consiste, como lo ha subrayado Pierre Chuvin,³ en un conjunto de relatos heteróclitos y eventualmente contradictorios, que los mitógrafos tardíos se esforzaron por organizar. En este sentido, los informes más detallados y coherentes se hallan en las respectivas *Bibliotecas* de Apolodoro (2.4. 8 y ss.) y Diodoro Sículo (4.9-39), quienes coinciden al separar los Doce Trabajos (Ἔθλοι), cumplidos por mandato de Euristeo, y el resto de las hazañas, acometidas voluntariamente. El orden de los

¹ Paus. 2.10.1.

² Hdt. 2.44.4.

³ Cf. CHUVIN (1998:166 y ss.).

Doce, para Apolodoro, es el siguiente: 1) la matanza del león de Nemea; 2) la hidra de Lerna; 3) la cierva cerinitia; 4) el jabalí de Erimanto; 5) la limpieza de los establos de Augías; 6) los pájaros de Estínfalo; 7) el toro de Creta; 8) las yeguas de Diomedes; 9) la obtención del cinturón de Hipólita; 10) el ganado de Gerión; 11) las manzanas de las Hespérides; 12) la captura del perro Cérbero. Las otras tareas pueden subdividirse en trabajos accesorios (Πάρεργα), realizados mientras ejecutaba los Doce, y gestas independientes (Ποάξεις).

El ciclo completo de Heracles incluye las historias de su nacimiento, la infancia con las primeras proezas, los Doce trabajos y sus accesorios, el amor de Deyanira, las expediciones guerreras como la toma de Ecalia, la servidumbre bajo el yugo de Onfale y las últimas aventuras, que determinan su muerte y ulterior apoteosis. Habiendo nacido en Tebas, la mayor parte de los Trabajos está organizada en torno a la Argólide; en la etapa conclusiva de su vida, él se instala con su familia en la Grecia Central, en Traquis, gobernada por el rey Ceix, su amigo y lejano pariente. Pero, como Chuvín pone de manifiesto, “en toda época hubo conexiones entre estas partes diferentes: el matrimonio con Deyanira, que entraña la muerte del héroe, aprovecha ciertos temas provenientes de los Doce Trabajos, cosa que subraya Sófocles en *Las Traquinias*: Heracles sucumbe a la venganza de sus víctimas, la Hidra y el Centauro”.⁴ En efecto, a Heracles, matador de monstruos, al cabo lo matan dos de los monstruos que mató. Sucumbe al vestir la túnica tinta en la sangre emponzoñada de Neso, que había muerto asaeteado por la flecha impregnada del veneno lerneo.

La erudición moderna ha explorado distintos caminos para llegar a dar cuenta de la personalidad mítica de Heracles. Georges Dumézil, por ejemplo, lo estudia en el marco de la ideología

⁴ CHUVIN (1998:170).

trifuncional indoeuropea, como un exponente, semejante a Indra en el panteón indoiranio, de las fatalidades a las que siempre está expuesto el héroe guerrero. Por su autonomía e independencia, el guerrero no se ajusta por completo al conjunto social; por su naturaleza rebasa los límites y queda al margen del código aceptado. Heracles se definiría, dentro de la segunda función (la guerra), como un auxiliar de la primera (la soberanía), en tanto asiste a los dioses para mantener el orden cósmico. Siguiendo el texto de Diodoro, Dumézil organiza su carrera en tres partes, marcadas por sucesivos pecados contra cada una de las funciones, en orden decreciente: 1) la desobediencia a Zeus, penalizada con un castigo de índole psíquica, la locura, por la cual mata a los hijos que tiene con Mégara y debe cumplir como expiación los Doce Trabajos; 2) el asesinato de Ifito a traición, violando la ley del fuerte, lo que conlleva un castigo físico, la enfermedad, y su esclavitud ante Onfale; 3) la infidelidad a Deyanira por el amor de Iole, pecado contra la tercera función (la fecundidad), que tiene como consecuencia última la muerte de Heracles. “Tal es el drama en tres actos –tres pecados, tres enfermedades, medidos por los tres oráculos délficos– que se despliega, en orden jerárquico descendente, a través de las tres funciones”.⁵

Walter Burkert, en cambio, ha procurado remontarse con el tema hasta la prehistoria, relacionándolo con los mitos más primitivos, orientales o pregriegos, y considerando la evidencia iconográfica. Por esta vía interpretativa, lee el episodio de Gerión como emergente de una cultura pastoral, donde tiene mayor importancia el problema de la pérdida o del robo de ganado; es Heracles quien lo recupera, sometiendo a adversarios del tipo de Caco o de Gerión. Tal extensión de perspectivas, según Burkert, “nos hace com-

⁵ DUMÉZIL (1990:125). Para la concepción de la estructura de las tres funciones, véanse DUMÉZIL (1977) y (1993).

prender que Heracles, básicamente, no es una figura heroica en el sentido homérico: no es un guerrero que combate contra guerreros, a él le atañen principalmente los animales siendo como es, un salvaje ataviado con una piel; y su tarea mayor es domeñar y traer de vuelta a los animales comestibles para el hombre. Hay ciertamente un sistema en sus aventuras".⁶ Este carácter primordial surge de un continuo de relatos sobre cacerías y rastreos, y de la práctica ritual chamánica: Heracles es ahí el arquetipo del Señor de los Animales. Más tarde, los pueblos migratorios indoeuropeos habrían transferido del Más Allá al hombre el señorío sobre las bestias, a través de la figura del héroe civilizador, consagrado al exterminio de aquello que nunca puede ser asimilado por la civilización.

Muy distinta es, sin embargo, su imagen en la poesía trágica del período clásico, que hace de Heracles un paradigma de la condición humana. Por eso Sófocles, en *Las Traquinias*, lo presenta como víctima de una pasión sin medida. La conclusión de su ciclo terrestre suele estructurarse en tres actos: 1) el rapto fallido de Deyanira por parte del centauro Neso, muerto por un flechazo del héroe; 2) el rapto exitoso de Iole de Eubea, logrado por Heracles, que despierta los celos de Deyanira; 3) la venganza *post mortem* de Neso, cuyo instrumento es la túnica envenenada con su sangre que Deyanira le envía a Heracles para recuperar su amor. Con el teatro de Sófocles, este esquema tradicional es reflejado por la alta literatura. Deyanira es la involuntaria protagonista, Heracles el tardío deuteragonista, y ambos, las víctimas de un agente no personal, el destino, primer motor de la tragedia, identificado al final con la voluntad de Zeus:

κουδὲν τούτων ὅ τι μὴ Ζεὺς.⁷

⁶ BURKERT (1982:94).

⁷ Soph., *Tr.*, 1278. "Y nada de esto (hay) que no sea Zeus".

En un reciente análisis, Robert Fowler ha considerado la obra sofoclea como un “*nostos-play*”, en la línea del *Agamenón* de Esquilo, cuyo modelo arquetípico es, invertido, el retorno de Odisseo. “Una indicación más de que Sófocles estaba pensando en la *Odisea* como patrón se encuentra por sus innovaciones en el mito. Muy probablemente fue él quien convirtió a Deyanira en perpetradora inocente, y por lo tanto trágica, de la muerte de su marido; en versiones anteriores, Deyanira, ‘destructora de hombres’ según la etimología, con toda verosimilitud exigía en forma directa su venganza”.⁸ Por lo demás, no hay en Sófocles ninguna insinuación acerca de la próxima inmortalidad de Heracles, acaso incompatible con el buscado efecto trágico.

2. HÉRCULES EN OVIDIO; COMPARACIÓN CON EL HÉROE SOFOCLEO

El Hércules romano es el producto de otro avatar; la latinización del nombre tal vez se deba a la influencia del etrusco. La dominación de los etruscos en el siglo VI a.C. hizo que Roma se familiarizara con algunas figuras divinas de los griegos, ya por intermediación etrusca, ya por apertura a una inmigración desde la Magna Grecia. El ingreso de Hércules fue intrincado, de acuerdo con Jean Bayet: “aunque fue conocido de los etruscos, desde el siglo VI, bajo el nombre de *Heracle*, él parece haber llegado 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 Foro Boario, en el interior

⁸ FOWLER (1999:163).

del límite sagrado".⁹ Hércules *a posteriori* fue nacionalizado en dos tiempos, primero al tomar parte, junto a Diana, en el primer *lectisternium* o banquete propiciatorio del año 399 a.C., y después, en el 312, cuando el censor Apio Claudio el Ciego acabó por incorporar su altar al culto público.

En cuanto a la inserción de los relatos sobre el héroe en la tradición literaria, conviene tener en cuenta que la condición tradicional de las narraciones míticas implica intertextualidad, en el sentido de que un poeta se apoya en otro precedente o en varios, y en su obra les responde; los mitos orales son de menor importancia.¹⁰ Para Ovidio, *fabulae* son los textos poéticos escritos por otros autores, a los que recrea y reescribe ejercitando su propia libertad. Por consiguiente, al trasladarse al mundo romano, helenización mediante, los mitos griegos se reciclan continuamente en espiral, de tal forma que Ovidio puede condensar en *Met.IX, 103-272* una versión propia de la *fabula* de Hércules, que incluye tanto semejanzas como diferencias con su hipotexto sofocleo.

Habrà entonces un lugar, por ejemplo, para el adagio inicial de *Las Traquinias*, verdadero *Leitmotiv* del saber trágico:

Λόγος μὲν ἔστ' ἀρχαῖος ἀνθρώπων φανείς
ὡς οὐκ ἂν αἰῶν' ἐκμάθοις βροτῶν, πρὶν ἂν
θάνη τις, οὗτ' εἰ χρηστὸς οὗτ' εἴ τω κακός· (1-3)

Hay una tradición antigua, manifiesta entre los hombres: que no podrías conocer el destino de los mortales, ni si fue bueno o malo para alguno, antes de que ése muera.

Pero en Ovidio esta *sententia* aparece desplazada al libro III de las *Metamorfosis*, que refiere el ciclo tebano de Cadmo, Acteón,

⁹ BAYET (1976:123).

¹⁰ Cf. GRAF (2002:108-121) y BARCHIESI (2001:129-140).

Sémele, Tiresias, Narciso y Penteo. Se dice allí a propósito del fundador mítico de Tebas:

sed scilicet ultima semper
 expectanda dies homini est, dicide beatus
 ante obitum nemo supremaque funera debet. (vv.135-37)

Pero sin duda, el hombre siempre debe esperar el último día, y nadie debe ser llamado feliz antes de su muerte y de las postreras exequias

Este concepto se ostenta también en *Edipo rey*, 1528-30; en Esquilo, *Agamenón*, 928-29; en Eurípides, *Andrómaca* 100-02 y *Troianas* 509 ss.; en Heródoto 1.32.7, atribuido a Solón en su diálogo con Cresos, rey de Lidia. En el poema de Ovidio se ha operado, a través del juego intertextual, una descolocación que a él le sirve para ilustrar tanto su condición de lector aplicado de los griegos, cuanto la decisión personal de manipular libremente sus fuentes.

Una coincidencia estructural con la obra de Sófocles se muestra cuando Deyanira refiere en su prólogo la historia del río Aqueloo, un proteico pretendiente suyo al que Heracles debe derrotar en combate cuerpo a cuerpo para obtener la mano de la calidonia. El poeta de Sulmona, precisamente, recurriendo a la polifonía, elige como narrador al Aqueloo, que en el comienzo del libro IX (vv. 4-88) refiere a Teseo y Pirítoos su contienda contra Hércules. Después de este proemio, un enunciador extradiegético se hace cargo de contar el destino de Hércules. La lucha íntima, las vacilaciones de Deyanira, las preguntas que ella misma se formula en la versión latina (vv. 141-51) tienen igualmente su correlato en el drama helénico.

Otro eco importante de *Las Traquinias* en las *Metamorfosis* se percibe cuando Ovidio incluye, entre los vv. 181-204, una *aretalogía* o repaso de la carrera heroica de Hércules, puesto en su pro-

pia boca a punto de morir, a modo de imprecación terminal en contra de la crueldad de Juno. Son evocados los Doce Trabajos y varios *Parerga* (Busiris, Anteo, los centauros). Tal discurso está modelado sobre el extenso diálogo de Heracles con su hijo Hilo en *Traquinias* 1075-1111; entre los vv. 1090 y 1102 se evocan sus victorias sobre el león de Nemea, la hidra, los centauros, el jabalí de Erimanto, el encadenamiento del perro Cérbero y la adquisición de las manzanas de oro de las Hespérides, tras burlar al dragón que ejercía su custodia. Ovidio tiende a ser exhaustivo, y su pasaje se distingue además por un cierre escéptico:

Hac caelum cervice tuli; defessa iubendo est
 saeva Iovis coniunx: ego sum indefessus agendo.
 Sed nova pestis adest, cui nec virtute resisti
 nec telis armisque potest; pulmonibus errat
 ignis edax imis perque omnes pascitur artus.
 At valet Eurystheus! Et sunt qui credere possint
 esse deos? (9.198-204)

Con este cuello sostuve el cielo. La acerba esposa de Júpiter se cansó de dar órdenes; yo no estoy cansado de actuar. No obstante, se presenta un nuevo mal, al que no es posible oponérsele ni por medio del valor, ni con dardos y armas. Anda errante por lo profundo de los pulmones el fuego voraz, y se nutre de todos mis miembros. ¡Pero Euristeo está bien! ¿Y hay todavía quienes puedan creer que existen los dioses?

A renglón seguido, el castigo del heraldo Licas, portador de la túnica inficionada por la sangre de Neso que consume la vida del héroe, le da al poeta romano la ocasión de incorporar una metamorfosis secundaria (vv. 211-229), dentro de la principal, a saber, la divinización de Hércules. Se trata de una etiología menor, la transformación de Licas en escollo después de ser catapultado.

tado por el tirintio al Mar de Eubea, donde por consideración lo eluden los navegantes.

En el poema romano, además, Deyanira recibe directamente la túnica (*velamina*) perteneciente al propio Neso, empapada en su sangre, como *irritamen amoris* (v. 133) o estimulante para el amor; en la pieza de Sófocles (v. 570-77), un filtro compuesto por la sangre corrompida del centauro, que luego ella vierte sobre la vestidura que enviará a su esposo. Puede afirmarse, en último lugar, que una diferencia fundamental entre ambas obras estriba en el relato ovidiano de la apoteosis de Hércules.

3. DEL MITO A LA HISTORIA: LA APOTEOSIS DE HÉRCULES Y LA *CONSECRATIO IMPERIAL*

Entre los vv. 239-272, Ovidio cuenta el modo como Hércules, talados los árboles del Eta escarpado, se entrega a las llamas en la cumbre del monte, no para morir, sino para ascender hasta el Olimpo. Ignorado por Sófocles, por Baquílides, por Eurípides en su *Heraclēs*, el relato sobre la deificación del hijo de Zeus está atestiguado de Homero a Diodoro (4.38.3). En la Roma argéntea, lo recobra Séneca con su *Hercules Oetaeus*. Funciona como una anticipación de la apoteosis la historia de la erección del Gran Altar (*Ara Maxima*) de Hércules cerca del futuro Foro Boario, después de su victoria contra Caco, un antiguo dios del fuego, hijo de Vulcano, que había robado algunos de los bueyes que el héroe obtuviera de Gerión. Todavía semidiós, allí el tirintio (así llamado por haber estado al servicio de Euristeo, rey de Tirinto) es sin embargo adorado como un dios. El combate contra Caco es relatado por varios autores, para dar cuenta de la fundación del Gran Altar: Virgilio (*A.* 8.190 ss.), Tito Livio (1.4); Propertio (4.9)

y aun el mismo Ovidio.¹¹ Volviendo a nuestro poema, Hércules no permanece aislado en el *carmen perpetuum*, como lo explica Garth Tissol: “Ovidio presenta un desfile de héroes en los últimos libros de las *Metamorphoses*. Hércules abre el camino en el libro IX; luego Eneas, Rómulo, Julio César y Augusto forman una secuencia de mortales que experimentan la apoteosis”.¹² La sección de leyendas romanas principia con la transfiguración de Eneas (14.581-608); le sigue Rómulo, el fundador, junto con su mujer sabina, Hersilia (805-51); en último término se describe la apoteosis de César (15.745-851), que prefigura la de Augusto. La serie entera transita del mito a la historia, y las materias de Troya y Roma proveen un marco estructural para el avance de la trama.

En cuanto a Hércules, otra voz narrativa, investida con la mayor autoridad mítico-religiosa, describe su último avatar: es la del propio Júpiter, cuyo rol aquí es similar al que desempeña como comunicador final en varios pasajes de la *Eneida*.

‘Omnia qui vicit vincet, quos cernitis, ignes;
nec nisi materna Vulcanum parte potentem
sentiet; aeternum est a me quod traxit, et expers
atque immune necis, nullaque domabile flamma.
Idque ego defunctum terra caelestibus oris

¹¹ En los *Fasti* se refiere esta lucha en 1.543-578, y el tema se desarrolla hasta el v. 586 con el primer sacrificio en el *Ara Maxima*. En 6.65-88, además, Ovidio recuerda estos sucesos por boca de Hebe, hija de Zeus y de Hera, esposa olímpica del héroe tras su apoteosis. Los romanos la habían identificado con su diosa *Iuventus*. Divinización de la juventud, ella se muestra como defensora de la conexión etimológica “junio-jóvenes”. En *Fast.* 6.1-100, Ovidio brinda etimologías posibles del mes *Iunius*, nombre que procedería de la diosa Juno, o bien de los *iuniores* o del verbo *iungere*. El autor no se inclina por ninguna de estas posibilidades, pero la primera es la actualmente aceptada.

¹² TISSOL (2002:311). Véanse además FABRE-SERRIS (1995) y (1998). Para cuestiones inherentes a la estructura de las *Metamorphosis* pueden verse CRABBE (1981:2274ss.), SCHIESARO (2002) y MAINERO (2007:163-173).

accipiam, cunctisque meum laetabile factum
dis fore confido. Siquis tamen Hercule, siquis
forte deo doliturus erit, data praemia nolet,
sed meruisse dari sciet, invitique probabit.' (9.250-258)

Quien todo lo venció, vencerá los fuegos que veis, y no sufrirá al potente Vulcano, a no ser en su parte materna. Es eterno lo que tomó de mí, inmune y exento de muerte, y no doblegable por ninguna llama. Y yo, en las regiones celestes, lo recibiré, liberado de la Tierra, y confío en que mi acción será motivo de alegría para todos los dioses. Si alguno, sin embargo, si tal vez alguno ha de resentirse por el dios Hércules, no querrá las recompensas otorgadas, pero sabrá que él mereció que le fueran asignadas y, aun a su pesar, las aprobará.

La historia termina con la écfrasis y un símil a cargo del narrador externo, que ponen de manifiesto el doble valor funcional del fuego, que no sólo consume, sino además purifica.

Interea quodcumque fuit populabile flammae
Mulciber abstulerat; nec cognoscenda remansit
Herculis effigies, nec quicquam ab imagine ductum
matris habet, tantumque Iovis vestigia servat.
Vtque novus serpens posita cum pelle senecta
luxuriare solet squamaque nitere recenti,
sic, ubi mortales Tiryntius exuit artus,
parte sui meliore viget, maiorque videri
coepit et augusta fieri gravitate verendus.
Quem pater omnipotens inter cava nubila raptum
quadriugo curru radiantibus intulit astris. (9.262-272)

En tanto, Mulcíber había extraído todo lo que fue permeable a la llama. Y la apariencia de Hércules no permaneció reconocible, ni conserva nada tomado de la imagen de su madre, y sólo guarda huellas de Júpiter. Y como una serpiente renovada,

depuesta con su piel la vejez, suele mostrarse exuberante y resplandeciente con las nuevas escamas, así, cuando el tirintio se desprendió de los miembros mortales, cobra vigor en la mejor parte de sí, y comienza a parecer mayor, y a hacerse venerable por su augusta majestad. A él, arrebatado entre cóncavas nubes, el padre omnipotente lo introdujo en carro cuadriyugo entre los astros radiantes.

En último análisis, el v. 269 (*parte sui meliore viget*) reencuentra un correlato intratextual tanto en Eneas (15.604: *pars optima restitit ille*) como en la conclusión que revierte sobre Ovidio (15.875: *parte meliore mei perennis*), demostrando que la serie no concluye en Augusto sino, en rigor, en el propio poeta. Hércules es así purificado por el fuego; Eneas, por el agua del río Numicio; Ovidio, por la palabra escrita. Porque, a la manera de Horacio (*Carm.* 3.30), en los últimos versos se pone en claro que, si la eternidad no existe para el hombre, puede existir en la fama para lo hecho por el hombre.

Con respecto a la terminología en uso, “apoteosis” es palabra tardía en el mundo clásico. Se registra primero el verbo ἀποθεῶν (“divinizar”) en la historia de Polibio (12.23.4); el nombre correspondiente no aparece antes de Cicerón, que lo emplea naturalmente en las *Cartas a Ático* (1.16) para comparar con una divinización el consulado. Él mismo pone en circulación la voz romana equivalente, *consecratio* (*Dom.*, 106). Por otra parte, la ideología helenística que resaltaba el *evergetismo* del soberano se aproxima al concepto de su inmortalidad astral como premio trascendente. Expuesta en su forma romana, esta misma noción se materializa en los estadistas inmortales que discurren sobre el bien público en el *Somnium Scipionis* ciceroniano (*Rep.* 6.13 y ss.).¹³

¹³ Cf. 6.13: “Pero para que tú, Africano, estés más dispuesto a defender la república, considera esto: que, para todos los que hayan conservado, auxiliado,

Ahora bien, es de sumo interés que la apoteosis de César, cremado en el Foro en el 44 a.C., anticipe el rito de pasaje de la *consecratio*, que marca el cambio de estado, de lo profano a lo sagrado, suscitado por la muerte del emperador. De hecho, este ritual fue adoptado en los funerales de Augusto, en el 14 d.C., se oficializó y se lo practicó en todas las exequias de emperadores romanos hasta el siglo IV. Robert Turcan hace una vívida descripción del ceremonial: “el emperador es un dios que muere, pero para llegar a ser más divino que nunca. Después del decreto senatorial que le concedía la apoteosis o *consecratio*, las exequias hacen del *funus imperatorium* una suerte de triunfo último, en el cual participan los grandes cuerpos del Estado, el pueblo y el ejército. Alrededor de la pira, un desfile de caballería (*decursio*) honra militarmente al difunto. (...) En los funerales de Augusto, los centuriones encienden la hoguera (*rogus consecrationis*), de cuya cúspide se vuela un águila, como si llevara el alma del nuevo *divus*. Se encuentra a continuación un pretor para jurar que vio su espectro subir al cielo (Suetonio, *Aug.* 100.7; Dión Casio 56.46.2), tal como setecientos treinta años antes Julio Próculo lo habría afirmado de Rómulo (T. Livio, 1.16.5-7).”¹⁴

Walter Burkert, a su vez, no pone fin a su capítulo sobre Heracles sin dejar asentado el hecho de que la monarquía se fue modelando a su imagen y semejanza dentro de la tradición gre-

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.” (Trad. en MAINERO, 2006:253). Con respecto al término “apoteosis”, cf. ELIADE, vol. I (1993:359-360), TURCAN (1978:996 ss.) y CUMONT (1923:113, 114 y *passim*).

¹⁴ TURCAN (1998:205-06).

corromana.¹⁵ Arriesga también que el simbolismo asociado con su figura enseña que el hombre puede ejercer su predominio sólo a través de un violento *tour de force*, que trascienda los límites de lo factual; el héroe mítico, por lo tanto, “permanece como símbolo de tal esperanza”.¹⁶

Por último, en contra de los supuestos asumidos por la Escuela de Cambridge (Jane Harrison, Francis Cornford, Gilbert Murray), el mito precedió al ritual en este caso, dado que el relato de la apoteosis de Heracles se volvió pródromo o precursor de la divinización imperial.

BIBLIOGRAFÍA

- BARCHIESI, A. (2001) *Speaking Volumes. Narrative and Intertext in Ovid and other Latin Poets*, London.
- BAYET, J. (1976) *La religion romaine. Histoire politique et psychologique*, Paris.
- BERMEJO BARRERA, J.C. – GONZÁLEZ GARCÍA, F. J. – REBORDA MORILLO, F. (1996) *Los orígenes de la mitología griega*, Madrid.
- BURKERT, W. (1982) “Heracles and the Master of Animals” en: *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley-Los Angeles, pp. 78-98.
- CHUVIN, P. (1998) *La mythologie grecque. Du premier homme à l'apothéose d'Héraclès*, Paris.
- CRABBE, A. (1981) “Structure and Content in Ovid's *Metamorphoses*”, ANRW, vol. 2.31.4, Berlin-New York, pp. 2274-2327.
- CUMONT, F. (1923) *After Life in Roman Paganism. Lectures Delivered at Yale University on the Silliman Foundation*, New Haven.

¹⁵ BURKERT (1982:97).

¹⁶ BURKERT (1982:98).

- DUMÉZIL, G. (1990) "Los tres pecados de Heracles" en: *El destino del guerrero*, México, pp. 120-132.
- (1993) *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris.
- (1977) *Mito y epopeya*, vol.I, *La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*, Barcelona.
- ELIADE, M. (ed)(1993) *The Encyclopedia of Religion*, 16 vol., ed. digital en Cd-Rom, New York.
- FABRE-SERRIS, J. (1995) *Mythe et poésie dans les Métamorphoses d'Ovide*, Paris.
- (1998) *Mythologie et littérature à Rome*, Dijon-Quetigny.
- FOWLER, R. L. (1999) "Three Places of the Trachiniae" en: J. GRIFFIN (ed) *Sophocles Revisited: Essays Presented to Sir Hugh Lloyd-Jones*, Oxford, pp. 161-175.
- GRAF, F. (2002) "Myth in Ovid" en: PH. HARDIE (ed) *The Cambridge Companion to Ovid*, Cambridge, pp. 108-121.
- KAPLAN, M. (1995) *Le monde romain. Histoire ancienne*, Paris.
- HOMERO (1919) *The Odyssey with an English Translation by A.T. Murray*, 1. Books 1-12. Cambridge, MA.& London.
- MAINERO, J. (2006) *Cicerón: Tratados filosóficos I. Lelio o Sobre la amistad. Catón el Mayor o Sobre la vejez. El sueño de Escipión*, ed. bilingüe, Buenos Aires.
- (2007) "Las últimas metamorfosis: César, Augusto y Ovidio", *Circe*, 11, pp. 163-173.
- OVIDIO (1957) *Les Métamorphoses*, 3 vol., ed. G. Lafaye, Paris, Les Belles Lettres.
- (1998) *Metamorphoses*, ed. E. J. KENNEY, translated by A. D. Melville, Oxford.
- (1999) *Metamorfosis*, ed. C. Álvarez y R. M. Iglesias, Madrid.
- (2005) *Metamorfosi*, vol. I, ed. A. Barchiesi, con texto crítico basado en el de R. Tarrant, Milano.

- SCHIESARO, A. (2002) "Ovid and the Professional Discourses of Scholarship, Religion, Retic", en: PH. HARDIE (ed) *The Cambridge Companion to Ovid*, Cambridge, pp. 62-75.
- SÓFOCLES (1955) *Tragédies 1. Les Trachiniennes. Antigone*, Ed. A. Dain y P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres.
- TISSOL, G. (2002) "The House of Fame: Roman History and Augustan Politics in *Metamorphoses* 11-15", en: *Brill's Companion to Ovid*, Leiden, pp. 305-335.
- TURCAN, R. (1992) *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, Les Belles Lettres.
- (1998) *Rome et ses dieux*, Paris.
- (1978) "Le culte impérial au troisième siècle", en: *ANRW*, vol. 2.16.2, Berlin-New York, pp. 996 ss..
- VON ALBRECHT, M. (1981) "Mythos und römische Realität in Ovids *Metamorphosen*", en: *ANRW*, vol. 2.31.4, Berlin-New York, pp. 2328-2342.
- WATKINS, C. (2000) *The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots*, Boston-New York.