

Scelus fraternae necis: *Rómulo, del asesinato a la  
apoteosis*  
(*Horacio, Ep. VII y Carm. III 3*)<sup>1</sup>

Marcela NASTA

Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

RESUMEN

El propósito de este artículo es mostrar las estrategias discursivas y los desplazamientos conceptuales que operan en la sustitución de la figura de Rómulo fratricida y de la noción de culpa ancestral que la misma conlleva (epodo VII), por la figura del fundador divinizado y la degradación moral tardo-republicana como causa de la guerra civil (oda III 3). Asimismo se intenta mostrar que esta sustitución da lugar a la identificación Rómulo-Augusto y la construcción y legitimación del proyecto político augusteo como garantía de la paz civil y ejecución de la voluntad divina.

**Palabras clave:** Rómulo, fratricidio, guerra civil, Augusto.

SUMMARY

The aim of this paper is to show the discursive strategies and the conceptual shiftings which are at work on the substitution of the character of fratricide Romulus and of the notion of ancestral guilt this character entails (Epodes VII), by the character of the deified founder and the moral degradation of the late Republic as the cause of the civil war (Odes III 3). Likewise I try to show that such substitution enables the identification Romulus-Augustus and the construction and legitimation

---

<sup>1</sup> Este artículo se inserta en el marco de un proyecto de investigación que la autora desarrolla en el Instituto de Filología Clásica de la Universidad de Buenos Aires acerca de las estrategias discursivas y la connotación política de la lírica horaciana. Lo que aquí se expone ha servido como base de una conferencia impartida en la Facultad de Filología de la Universidad de Santiago de Compostela el 30 de enero de 2001.

of Augustus' political program as guarantee for civil peace and accomplishment of divine will.

**Keywords:** Romulus, fratricide, civil war, Augustus.

## 1. Introducción

Hablar de la leyenda de Rómulo y Remo es hablar esencialmente del mito del nacimiento de Roma, es decir, de un mito fundacional y por lo tanto fundante de la identidad de la ciudad. Es que la representación colectiva de la ciudad en el mundo antiguo no parece admitir que ésta sea el resultado de un crecimiento progresivo, pasando del caserío a la aldea y de la aldea al pueblo, cuya importancia habría aumentado a medida que crecían los intercambios comerciales y su peso militar, político y diplomático. Para asentar y legitimar su preponderancia político-económica, la ciudad necesita un pasado a la vez prestigioso y excepcional<sup>2</sup>. La función del mito fundacional consiste en suministrar ese pasado a la ciudad, justificar su presencia y su destino en el mundo.

Como es sabido, en el mito de los orígenes de Roma convergen dos leyendas, la troyana y la romana. La historia de Rómulo y Remo, que habría permanecido latente desde los tiempos más remotos, adquiere forma literaria a principios del siglo III, o como muy temprano a fines del IV<sup>3</sup>, desplazando a Eneas como fundador de la ciudad<sup>4</sup> y potenciando así

---

<sup>2</sup> Cf. F. Letoublon, *Fonder une cité*, Grenoble 1987: 37.

<sup>3</sup> Aparentemente, la leyenda de Rómulo y Remo no tiene vigencia oficial a principios de la República, cuando se emplaza en el Capitolio la estatua de la "Loba Capitolina", símbolo del espíritu romano. Los gemelos aparecen la estatua de otra loba, que los hermanos Olgunios dedican en el 296 y constituye la primera manifestación artística de la leyenda. El emplazamiento de esta estatua en las cercanías del *figus Ruminalis* muestra que la leyenda iba incorporando los elementos que hoy le conocemos. La primera manifestación literaria de la leyenda es obra de Calias, integrante de la corte del rey Agatocles de Siracusa, y data del 289. Cf. R. M. Iglesias Montiel, "Roma y la leyenda troyana: legitimación de una dinastía", *Est.Cl.* 35, 104 (1993) 24.

<sup>4</sup> La figura de Eneas como fundador de la ciudad está bosquejada en los textos homéricos: en *Ilíada* XX, Poseidón anuncia el glorioso futuro de Eneas al frente de los troyanos, pero no especifica dónde estará su reino; esta especificación se encuentra en el Himno Homérico a Afrodita (mediados del s. VII), donde se hace referencia a Troya renacida de sus cenizas. La fundación de Roma por Eneas es un dato importante en la historiografía griega pero prácticamente no tuvo repercusión en Roma. De hecho, esta leyenda no

las relaciones entre Lavinio y Roma. Sin embargo, desde el principio se busca entroncar ambas leyendas<sup>5</sup>. No sólo en la historiografía, sino también en las epopeyas de Nevio y Ennio, Rómulo es hijo o (sobretudo) nieto de Eneas, y su madre recibe el nombre de Ilia, que subraya claramente su origen troyano. Esta filiación entre Eneas y Rómulo implica que inicialmente la caída de Troya y la fundación de Roma son concebidas como hechos prácticamente inmediatos desde el punto de vista histórico. La monarquía, que abarca 244 años (Livio I 50, 4) cubre la distancia cronológica entre la caída de Troya y la fundación de Roma, por un lado, y el nacimiento de la República (509 a.C.), por el otro. La datación helénística de la caída de Troya en el 1193 (según Timeo) o 1184 (según Eratóstenes) introduce una laguna de más de cuatro siglos entre la destrucción de esa ciudad y la fundación de Roma. Para cubrir esa laguna, los analistas elaboran la sucesión de los doce reyes de Alba, fundada por Ascanio hijo de Eneas, que media entre la fundación de Lavinio por Eneas, y la de Roma por Rómulo. Así queda conformada la cronología que llega hasta el siglo I a.C.

## 2. El epodo VII: *scelus fraternae necis*

A fines de la República, la fábula de Rómulo y Remo está consolidada y ampliamente difundida, pero adquiere una connotación adicional, porque el disenso entre los hermanos y el consecuente fratricidio comienza a asociarse con la guerra civil<sup>6</sup>. Esto es lo que hallamos en el epodo VII de Horacio, donde la guerra civil —a la cual están dedicados los 16 primeros versos de la composición— es construida como la perpetuación del fratricidio fundacional (vv. 17-20):

---

figura en la historiografía romana que nos ha llegado, excepto en Salustio, *Cat.* VI, 1. Esto quizás se deba a que esa leyenda era incompatible con la de los gemelos y al gran desarrollo de la leyenda de Eneas como fundador de Lavinio. Cf. R. M. Iglesias Montiel, *op. cit.*, 19-21.

<sup>5</sup> Es que la leyenda troyana «incorporaba a los romanos en la matriz de la leyenda griega, que se remontaba a la más lejana antigüedad, pero al mismo tiempo marcaba una diferenciación y proyectaba otra identidad. La ausencia de troyanos contemporáneos realzaba este atractivo; la leyenda podía ser manipulada y ajustada a las necesidades nacionales». (E.S. Gruen, *Culture and national identity in republican Rome*, New York 1992: 50-51).

<sup>6</sup> Cf. *Lucr.*, III, 70-73; *Cic. Off.* III, 41; *Sal. Hist.* I fr. 55, 5.

*sic est: acerba fata Romanos agunt  
 scelusque fraternae necis  
 ut inmerentis fluxit in terram Remi  
 sacer nepotibus cruor.*

*(Así es: acerbos destinos y el crimen del asesinato fraterno  
 guían a los romanos desde que fluyó sobre la tierra la san-  
 gre del inocente Remo, maldita para sus descendientes.)*

Es bien sabido que en tiempos de Horacio circulaban distintas versiones sobre este episodio. El relato liviano, por ejemplo, suministra dos de ellas. En una, Remo no es muerto por Rómulo sino por una mano anónima en el curso del enfrentamiento que se suscitó entre sus seguidores y los de su hermano tras la toma de los auspicios<sup>7</sup>. En la otra, *volgatio fama*, Rómulo efectivamente asesina a su hermano, pero éste es presentado como culpable puesto que ha violado el límite de la ciudad trazado por aquél<sup>8</sup>. Ovidio recoge en los *Fastos* otra versión, según la cual Remo es igualmente transgresor pero es muerto por Céler, en cumplimiento de la orden dada por Rómulo<sup>9</sup>. En estas versiones, entonces, Remo o bien es inocente y muere víctima de la violencia colectiva, o bien es un transgresor y entonces es muerto por Rómulo o por orden de éste. En este sentido es preciso destacar la gravedad de la transgresión de Remo. El salto de la fosa trazada por Rómulo borra el límite entre el espacio salvaje y la civilización que esta fosa representa, amenazando la unidad de la ciudad —espacio cerrado y sagrado por excelencia— y condenándola a la vulnerabilidad y la dispersión. En este contexto Remo es la víctima sacrificial cuya muerte sella el destino de quienquiera que amenace la integridad de Roma, asegurando con ello la longevidad de la ciudad: *sic deinde, quicumque alius transiliet moenia mea* (así [perezca] a partir de ahora cualquiera que se atreva a franquear mis murallas; Livio I 7, 2)<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Livio I 7, 2. Cf. asimismo Ennio, *Ann.* 92-95 (Skutsch).

<sup>8</sup> Livio I 7, 3.

<sup>9</sup> Ov. *Fasti* IV, 837-856; V, 451-484.

<sup>10</sup> Cf. Ennio, *Ann.* 94-95 (Skutsch): *Nec pol homo quisquam faciet impune animatus / hoc ne tu: nam mi calido dabis sanguine poenas*; Prop. III 9, 50: *caeso moenia firma Remo*; Floro I 1, 8: *prima certe victima fuit munitionemque urbis novae sanguine suo consecra- vit*. Cf. B. Liou-Gille, *Cultes "héroïques" romain. Les fondateurs*, París 1980: 169-170; A. Johner, "Rome, la violence et le sacré: les doubles fondateurs", *Euphrosyne* 19 (1991) 294-

Ahora bien, el epodo cruza las versiones que hemos comentado, ya que combina la inocencia de Remo (*inmerens*, v. 19) y su muerte a manos de Rómulo (*scelus fraternae necis*, v. 18). En la versión horaciana el fratricidio carece entonces del significado que observamos en el relato liviano: es un acto de violencia irracional, que sólo puede obedecer a odios personales. Esta violencia es tanto más evidente cuanto que el texto reproduce el acto mismo del asesinato. En efecto, el término *cruor* (v. 20) designa la sangre coagulada, carente de vida, por oposición a *sanguis*, que denota la sangre viva, en circulación<sup>11</sup>. De esta manera, entre el verso 19, donde *fluo* connota la sangre todavía vital de Remo, y el verso 20, donde *cruor* connota su cuerpo sin vida, se encuentra el gesto mismo del asesinato, la herida y la muerte: el *scelus fraternae necis* del v. 18.

La maldición (*sacer cruor*) de este delito original pesa aún sobre los romanos, los *nepotes* del v. 20, los *scelesti* del v. 1 (*quo, quo scelesti ruitis?*), la *altera aetas* del epodo XVI (v. 1), que es *impia* y *devoti sanguinis* (v. 9) y se consume por las guerras civiles (*altera iam teritur bellis civilibus aetas*, v. 1), de modo tal que Roma se destruye a sí misma (*suis et ipsa Roma viribus ruit*: la misma Roma se derrumba por sus propias fuerzas, ep. XVI, v. 2; *sua / urbs haec periret dextera*: esta ciudad perece por su propia diestra, ep. VII, v. 9). La tragedia de Roma consiste entonces en que el castigo no sólo corresponde al crimen, sino que es el crimen mismo: la guerra civil, que se prolonga de una generación a otra, es a la vez el castigo por, y la perpetuación amplificada de, el fratricidio fundacional<sup>12</sup>.

Así, estos textos se inscriben dentro de la tradición etiológica cultivada por los prosistas del período republicano. En esta tradición, la aprehensión de la propia situación histórica se explica a partir de una mirada a los orígenes y el análisis de esos orígenes en función de sus resultados. Como método de explicación y análisis histórico, la etiología procede desde el pasado hacia el presente estableciendo una relación de identidad entre ambos momentos históricos.

En este sentido, la condición de gemelos de Rómulo y Remo es un elemento fundamental en el relato romano de los orígenes. Bien es cier-

295; T. Habinek, *The politics of latin literature. Writing, identity and empire in ancient Rome*, Princeton 1998: 85 y 195.

<sup>11</sup> Cf. A. Ernout - A. Meillet, 1967; s.v. *cruor*.

<sup>12</sup> Cf. S. Commager, *The Odes of Horace. A critical study*, New Haven & London 1961: 181-182.

to que, de acuerdo con la práctica antigua, toda fundación, toda construcción, exige la muerte de un consanguíneo como medio para fortalecer el poder del fundador-gobernante<sup>13</sup>. Sin embargo, en el caso de Rómulo y Remo, su condición de gemelos transforma su rivalidad en un enfrentamiento de dobles. Los gemelos son individuos biológicamente diferenciados pero sociológicamente similares y no jerarquizados, cuya sola existencia contradice la noción de diferenciación y estratificación social que se halla en la base de la organización comunitaria<sup>14</sup>. De ahí que Rómulo y Remo se transformen necesariamente en personajes antagónicos: uno está de más y por lo tanto debe ser excluido. Dicho en otros términos: ambos aspiran al poder, pero el reinado es único y su condición de gemelos invalida los derechos que confiere la primogenitura. Así, el conflicto sólo puede resolverse por medio de la violencia, y Rómulo mata a su *alter ego*.

En el relato de la fundación, el episodio del asesinato de Remo da cuenta entonces de un conflicto entre la dualidad y la unidad que se manifiesta en todas las etapas de la historia romana. La dualidad fundacional expresa en sí misma la doble naturaleza, patricia y plebeya, de la Roma arcaica. Esta dualidad desemboca en el reinado solitario de Rómulo antes de su asociación con Tito Tacio y tras la muerte de éste último, y en el ejercicio unipersonal del poder durante todo el período de la realeza. La diarquía de las magistraturas republicanas restaura la dualidad primordial, dando lugar a un ejercicio equitativo y binario del poder. En el final de la República este esquema hace crisis y los sucesivos triunviratos terminan repitiendo el enfrentamiento original entre pares: César contra Pompeyo, tras la muerte de Craso en Carras; Octavio contra Antonio, una vez eliminado Lépido<sup>15</sup>. La instauración del Principado no es más que el desenlace de este enfrentamiento: Augusto reina porque ha excluido a Antonio. El conflicto entre Rómulo y Remo es entonces el correlato mítico de esta rivalidad entre pares que sólo se resuelve mediante la eliminación o la exclusión de uno de sus actores.

---

<sup>13</sup> Cf. B. Liou-Gille, *op. cit.*, 168-169; A. Johner, *op. cit.*, 292-293.

<sup>14</sup> «Los nacimientos de gemelos siempre provocaron temor y asombro, y suscitaron en torno a ellos prácticas a veces contradictorias pero que traducen, sin excepción, el malestar y la perturbación que tales nacimientos provocan». (A. Johner, *op. cit.*, 293).

<sup>15</sup> Cf. R. Schilling, "Romulus l'élú et Rémus le réprouvé", *REL* 38 (1960), 182 y 194-195.

### 3. Después de Accio: el fundador divinizado (Oda III 3)

La batalla de Accio marca el final de la guerra civil y, simultáneamente, el inicio de la construcción de la *pax augusta* y su correspondiente ideología, entendida como “el conjunto de ideas y creencias que un grupo o clase social dominante utiliza para promover y legitimar sus propios intereses específicos y para mantener su posición de hegemonía social y política”<sup>16</sup>. Una de esas ideas es la construcción de la Roma augustea como la necesaria y gloriosa culminación del devenir histórico. En esta construcción opera evidentemente una concepción teleológica de la historia cuya función consiste, como es obvio, en legitimar el poder del Príncipe y justificar el *status quo*. La utilización etiológica del mito fundacional que acabamos de comentar necesariamente debía entrar en conflicto con esta concepción. La construcción del fratricidio original como causa de la guerra civil era útil para justificar la perpetuación de esa guerra, pero por lo mismo resultaba incompatible con su cese definitivo. En otras palabras, la nueva situación política ya no podía explicarse a partir del asesinato original, que había servido para dar cuenta de la violencia tardo-republicana. Más aún, la persistencia de este episodio en el imaginario social debía contradecir y obstaculizar la consolidación del nuevo régimen, cuya propaganda apuntaba a subrayar la armonía y la integración entre el pasado y el presente. Ésta es —entre otras— la razón por la cual se observa, en los años posteriores a Accio y sobre todo en los poetas, un desmontaje del fratricidio fundacional, con la consecuente reivindicación de la figura de Rómulo.

Uno de los textos de Horacio donde se verifica este proceso es la tercera Oda Romana. Esta composición se abre con una definición general del *vir iustus et tenax propositi* (v. 1), que abarca las dos primeras estrofas y se articula mediante la referencia a las adversidades que esas virtudes le permiten afrontar. Esta definición es ilustrada en las estrofas subsiguientes mediante un *exemplum mixto*<sup>17</sup> que incluye a Augusto (anunciando con ello

<sup>16</sup> A. J. Boyle, *Roman literature and ideology*, Victoria 1995: 2.

<sup>17</sup> La distinción aristotélica (*Retórica* II 20, 1-2) entre el *exemplum* histórico (evocación de hechos o figuras que realmente ocurrieron o existieron) y el mitológico (pura invención del autor) no fue mantenida por los retóricos posteriores. El predominio de la oratoria, donde el *exemplum* histórico resultaba más apropiado, redujo la aplicación del término *paradeigma* exclusivamente al de tipo histórico. El *exemplum* mitológico, prácticamente ignorado por la antigua retórica, es empleado frecuentemente por la poesía, donde se combina con el histórico. El resultado de esta combinación es el *exemplum mixto*, que se carac-

su futura apoteosis) en el canon de los personajes divinizados en mérito a los servicios prestados a la humanidad<sup>18</sup>.

La inclusión de Rómulo Quirino<sup>19</sup> en dicho catálogo (vv. 15-16) y su ascenso al cielo conducido por los caballos de Marte<sup>20</sup> dan cuenta de una de las versiones en torno al destino del fundador. Las restantes versiones difieren de ésta o bien en cuanto al modo del ascenso celeste<sup>21</sup> —lo cual es un detalle sin demasiada relevancia—, o bien porque niegan que tal ascenso se haya producido. En este caso, se distinguen dos versiones. Una, suministrada por ejemplo por Livio (I 16, 4), afirma que Rómulo fue muerto y despedazado por los *Patres*, que lo detestaban por su excesiva popularidad. De acuerdo con la otra versión, Rómulo habría sido enterrado en un lugar identificable de la ciudad. A esta versión alude el propio Horacio en el epodo XVI vv.11-14, que presagian la completa destrucción de Roma, simbolizada en la imagen del bárbaro hollando los huesos de Quirino (*ossa Quirini*, v. 13), hasta ahora preservados de la luz del sol. Tanto Porfirio<sup>22</sup> como Ps. Acrón<sup>23</sup> se basan en la autoridad de Varrón para explicar que el sepulcro de Rómulo se hallaba detrás de los *Rostra*. La atribución de un sepulcro a Quirino parece contradictoria, pero estaría dando cuenta de las distintas tradiciones vigentes en torno al destino del fundador. Por otra parte, Liou-Gille<sup>24</sup> explica que “no es seguro que los romanos de los primeros

---

teriza porque sólo admite personajes históricos relevantes; incluye un único personaje histórico, cualquiera sea el número de personajes mitológicos. Cf. V. Canter, “The mythological paradigm in Greek and Latin poetry”, *AJPh.* 54, 3 (1933) 233.

<sup>18</sup> Cf. v.gr. *Leg. II 19: deos colunto et ollos quos endo caelo merita locaverint, Herculem Liberum, Aesculapium, Castorem, Pollucen, Quirinum.* Cf. asimismo *Nat. Deor.* I 42,119; II 24, 64; III 18,45; *Tusc.* I 12,28; *Rep.* I 7,12; II 2,4. Este catálogo deriva del Peri Theón de Posidonio. Cf. G. Pasquali, *Orazio Lirico*, Firenze 1966: 194.

<sup>19</sup> La leyenda de la apoteosis de Rómulo se encuentra ya en Ennio (cf. *Ann.* I fr. 114-115, ap. *Serv. ad Aen.* VI, 763; *Ann.* II fr. 117-121, ap. *Cic. Rep.* I 41, 61). La asimilación de Rómulo divinizado con el antiguo dios sabino Quirino (cf. *Cic. Rep.* II 10, 20) también es de vieja data, probablemente anterior a Ennio (cf. *ILS 64: receptus in deorum numerum Quirinus appellatus est*).

<sup>20</sup> Cf. asimismo *Ov. Fast.* II, 496: *rex patris astra petebat equis.*

<sup>21</sup> En otras versiones Rómulo fue elevado al cielo en el curso de una tormenta o un eclipse: cf. *Dion. Hal.* II 56, 2; *Liv.* I 16, 1; *Plut. Rom.* 27; *Cic. Rep.* II 10, 17; *Ov. Fast.* II, 491; *Met.* XIV, 805-828.

<sup>22</sup> *Porf. ad Hor. Iambi XVI, 13: Quasi Romulus sepultus sit, non ad caelum raptus aut discerptus a senatoribus, nam Varro post Tostra fuisse sepultum Romulum dicit.*

<sup>23</sup> *Ps. Acr. ad Hor. Iambi XVI, 13: Plerique aiunt in Rostris Romlum sepultum esse et in memoriam huius rei leones duos ibi fuisse... Varro pro Rostris fuisse sepulcrum Romuli dicit.*

<sup>24</sup> B. Liou-Gille, *op. cit.*, 149.

siglos hayan considerado inaceptable la idea de que un héroe elevado al cielo o desmembrado y divinizado pudiera tener su tumba en un lugar público. Esta noción de muerto divinizado (...) es acorde con el culto de los *Di Parentes* y los *Di Manes*". De todas maneras, es evidente que tanto la versión del descuartizamiento como la de la sepultura fueron eclipsadas por la afirmación de la apoteosis. Tras referir muy rápidamente la versión del desmembramiento, Livio se apresura a confirmar el ascenso celeste de Rómulo —ya narrado anteriormente (I 16, 1)— mediante la solemne afirmación de Julio Próculo<sup>25</sup>, y Horacio no volverá a referirse al sepulcro de Rómulo en toda su obra.

Esta preponderancia de la apoteosis sobre las demás versiones se debe a que la misma es un elemento fundamental en la leyenda fundacional. En primer lugar, como es obvio, la apoteosis establece el grado de máxima diferenciación entre los gemelos: mientras que uno es muerto y destinado a la oscuridad de la sepultura, el otro es inmortal y accede a la claridad celeste. Pero además —y esto es esencial—, la apoteosis de Rómulo es necesaria para completar el proceso de fundación de la ciudad. Como hemos dicho, el enfrentamiento de Rómulo y Remo es un acto de violencia dual de la cual surge una unidad que en realidad no es más que eliminación, exclusión. Ahora bien: para garantizar durante algún tiempo esa unidad, es necesario desplazar, canalizar la violencia de la cual ha surgido. Como afirma Johner<sup>26</sup> “eso es lo que hace la leyenda sacralizando al asesino, a quien sustrae de la humanidad ordinaria para transformarlo en héroe, y ritualizando la violencia fundacional mediante el sacrificio, ya que el sacrificio es lo contrario de la violencia salvaje e instintiva: es un hecho de cultura, construido, ritual”. En efecto, inmediatamente después de dar muerte a Remo, Rómulo realiza un sacrificio<sup>27</sup>, un acto de civilización que permite el desplazamiento de la violencia: ésta ya no se ejerce sobre una víctima humana sino sobre una ofrenda animal, es decir, sobre un tipo de víctima más aceptable. Dicho en otros términos, la inmortalidad de Rómulo, la enfática afirmación de su ascendencia y su destino divinos, no son incompatibles con su condición de asesino; al contrario, son los medios más efectivos de mitificar la violencia y legitimar el poder.

<sup>25</sup> Livio I 16, 6: *Romulus, inquit, Quirites parens urbis huius prima hodierna luce caelo repente delapsus.*

<sup>26</sup> A. Johner, *op. cit.*, 299.

<sup>27</sup> Cf. Livio I 7, 12-15.

Volviendo al texto horaciano, intentaremos analizar cómo se construye y qué función retórica cumple en esta oda la apoteosis de Rómulo. Para ello nos concentraremos en el discurso que Juno pronuncia ante el *consilium deorum* inmediatamente antes del ascenso celeste de Rómulo, y que abarca las estrofas 5 a 17 de esta composición.

Un elemento fundamental en este discurso es la referencia a Rea Silvia en términos de *Troica sacerdos* (v. 32), que remite a la tradición arcaica según la cual, como quedó dicho, Rómulo no es nieto de Númerio sino de Eneas. En el discurso de Juno, entonces, Rómulo se vincula directamente con el contexto de la guerra y la destrucción de Troya.

Ahora bien: en este discurso, la causa de la guerra no se halla en el famoso rapto de Helena sino en una falta anterior. En efecto, dice Juno (vv. 18-24)<sup>28</sup>: “Ilión, Ilión, un juez fatal y promiscuo y una mujer extranjera te convirtieron en polvo, condenado por mí y la casta Minerva junto con tu pueblo y tu jefe fraudulento desde que Laomedonte privó a los dioses del salario convenido”. Ordenando diacrónicamente los hechos mencionados por Juno advertimos que la causa primaria de la guerra fue el perjurio de Laomedonte (vv. 21-22), que provocó la ruptura de la *pax deorum* y atrajo sobre los troyanos la condena de Juno y Minerva (vv. 22-24). Así, el rapto de Helena por Paris (estr. 5) se revela como mero factor desencadenante de la guerra. Más aún, la referencia a Paris en términos de *fatalis iudex* (v. 19) permite reconocer en este personaje al agente utilizado por los dioses (*fatalis* = “fato datus”) para la destrucción de la ciudad (*fatalis* = “mortal, mortífero”).

Así, en el epodo VII, la ciudad que se destruye es Roma, la culpa original es el fratricidio, el culpable es Rómulo y la maldición divina recae sobre los romanos (*acerba fata Romanos agunt*, v. 17). En esta oda se reitera el mismo esquema pero aplicado a otro contexto mítico. La ciudad que se destruye es Troya, la culpa original es el perjurio, el culpable es Laomedonte y la maldición divina (*damnatum*, v. 23), cuyo instrumento es Paris (*fatalis iudex*, v. 19), recae sobre los troyanos.

Intentemos ver ahora cuál es el significado político de este cuadro de la guerra de Troya. Para ello es importante notar que el discurso de Juno utiliza términos y conceptos que remiten al código institucional romano. Laomedonte ha cometido un *fraus* (*fraudentus*, v. 24), esto es, ha faltado a la *fides* en el sentido de “respeto de la palabra empeñada” al no cumplir

<sup>28</sup> ... Ilión, Ilión, / fatalis incestusque iudex / et mulier peregrina vertit / in pulverem, ex quo destituit deos / mercede pacta Laomedon, mihi / castaeque damnatum Minervae / cum populo et duce fraudulento.

el compromiso asumido con Neptuno y Apolo<sup>29</sup>. La condición divina de estos personajes transforma ese *fraus* en un acto de *impietas* que quiebra la paz con los dioses. El rapto de Helena es, por parte de Paris (*hospes*, v. 26), una falta a los deberes de la hospitalidad privada (*hospitium privatum*)<sup>30</sup>. Por su parte Helena, despectivamente aludida como *mulier* (v. 20), es *adultera* (v. 25), lo cual significa que ha faltado a la fidelidad marital que para la mujer implica no sólo, pero fundamentalmente, fidelidad sexual. En síntesis, Troya representa la decadencia de los antiguos *mores* que caracterizó el final de la República: la violación de la *fides*, la *impietas* y la degeneración de la moral en el ámbito doméstico (falta a los deberes del *hospitium*; adulterio).

Por otro lado, debemos observar que Juno alude a Helena en términos de *mulier peregrina* (v. 20). Con el significado de *femina* (como opuesto a *uxor*), el término *mulier* es utilizado en todo el *corpus* lírico horaciano exclusivamente en esta composición y en la oda I 37, donde Cleopatra es aludida en términos de *non humilis mulier* (v. 32). Como Cleopatra, Helena es, dentro de la tradición homérica que recoge Horacio, una *mulier non humilis*; a la inversa, y desde la perspectiva romana, Cleopatra es, como Helena, una *mulier peregrina*. Esta equivalencia, construida estilísticamente, entre las figuras de Helena y Cleopatra implica, por sí misma, la identificación de Paris con Antonio. Pero además cabe destacar que la aplicación del adjetivo *fatalis*, a Cleopatra en la oda I 37 (*fatale monstrum*, v. 21), y a Paris en esta composición (*fatalis iudex*, v. 19), permite establecer un quiasmo entre los integrantes de estas parejas (Cleopatra-Paris; Antonio-Helena) que anula la distinción entre mito e historia, de modo tal que ambas resultan una y la misma.

En virtud de esta identificación —que constituye, por lo demás, un motivo recurrente en el período augusteo—, la guerra de Troya se revela como correlato mítico de la guerra civil, y la degradación de los antiguos *mores* republicanos que Troya representa, como causa primaria de esa misma gue-

<sup>29</sup> Con el mismo sentido, la casa de Príamo es *periura* (v. 27), es decir, ha violado el juramento por medio del cual se compromete la *fides*. Cf. G. Freyburger, *Fides. Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*, París 1986: 196.

<sup>30</sup> El *hospitium privatum* es un vínculo hereditario basado en la *fides* que prescribe la mutua lealtad entre el dueño de casa y su huésped y, respectivamente, la protección de, y el respeto por, la persona, los bienes y la familia del otro. Cf. J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire des relations et des partis politiques sous la République*, París 1972: 50-52; G. Freyburger, *op. cit.*, 186 ss.

rra. La guerra civil ya no es, por lo tanto, ni el castigo por, ni la perpetuación de, el fratricidio original, y Rómulo queda exento de culpa. Su única falta, a los ojos de Juno (*invisum nepotem*, v. 31), consiste en su sola y simple filiación troyana, pero su origen divino prevalece sobre esa filiación (*invisum nepotem... Marti redonabo*, vv. 31 y 33) y es por eso que, una vez destruida la ciudad, la divinidad consiente su apoteosis. La figura del fundador se impone así a la del fratricida porque este fratricidio ha perdido su proyección histórica, mientras que Roma existe y perdura en el espacio y el tiempo, como lo anuncia la misma Juno en la segunda parte de su discurso (estr. 10-17).

Esta rehabilitación de la figura de Rómulo permite la construcción de la misma como prototipo mítico de Augusto, cuya futura apoteosis (estr. 3) no hará sino reproducir la del fundador (estr. 9). Esta identidad entre las respectivas apoteosis, que implica la asimilación de sus protagonistas, es tanto más evidente cuanto que ambas incluyen los mismos elementos conceptuales y están formuladas en términos equivalentes. La apoteosis de Rómulo, anunciada por Juno y ya consumada, consiste en que «accede a las luminosas moradas, conoce el sabor del néctar y es admitido en las apacibles gradas de los dioses» (vv. 33-39)<sup>31</sup>. La apoteosis de Augusto consistirá en que «en las fortalezas ígneas, recostado entre Pólux y Hércules, beberá el néctar con boca purpúrea» (cf. vv. 10-12)<sup>32</sup>. Así, a partir de la referencia troyana y de esta identificación, el texto construye la sucesión Eneas – Rómulo – Augusto, en la cual, como afirma Thomas<sup>33</sup>, “los individuos no son, de hecho, más que uno solo: el fundador arquetípico, que renace a través de sus avatares humanos para que Roma viva y perdure”. Como es bien sabido, Augusto jugó con el nombre de Rómulo<sup>34</sup>, pero debió ser persuadido de que sus connotaciones eran inapropiadas, y en su lugar eligió el de Augusto. “Este nombre aludía al mismo individuo pero recordaba, en lugar del asesinato del hermano, el sagrado sacrificio propiciatorio<sup>35</sup> que acompañó los primeros movimientos de la fundación de la ciudad”<sup>36</sup>.

<sup>31</sup> *illum... lucidas / inire sedes, discere nectaris / sucos et adscribi quietis / ordinibus... deorum.*

<sup>32</sup> *arcibus igneis, inter Pollucem et Herculem recumbens, Augustus purpureo bibet ore nectar.*

<sup>33</sup> J. Thomas, “Rome historique et Rome imaginaire”, *Euphrosyne* 21 (1993) 276.

<sup>34</sup> Cf. Suet. *Aug.* VII; Dion Casio LIII, 6; Floro II, 34.

<sup>35</sup> Enn. *Ann.* 496 Vahlen: *Augusto augurio postquam incluta condita Roma est.*

<sup>36</sup> M. Fox, *Roman historical myths. The regal period in augustan literature*, Oxford 1996: 2.

En el texto horaciano, esta identificación Rómulo – Augusto, es la estrategia que articula la transición, sin solución de continuidad, del plano mítico al plano histórico de la Roma augustea, legitimado por la profecía de Juno (estr. 10-17). Esta larga referencia a la Roma contemporánea no incluye ninguna mención explícita de las guerras civiles. Concebidas como castigo por una culpa originaria, éstas han cesado porque esa culpa ha sido desplazada del fratricidio fundacional al perjurio de Laomedonte y los romanos han sido simbólicamente absueltos de este crimen ancestral mediante la apoteosis del fundador. La participación de Rómulo y Augusto en el banquete de los dioses da cuenta de la recomposición de la *pax deorum* tanto en el plano mítico como en su proyección histórica. En virtud de la supresión del tópico del fratricidio y de dicha recomposición, los *fata* de los romanos ya no son los *acerba fata* del epodo VII (v. 17), sino que se han transformado en un destino (*fata*, v. 57) de felicidad (*regnanto beati*, v. 39), poder y expansión (estr. 11-12 y 14).

La condición impuesta por Juno para la concreción de este destino es el saneamiento moral, esto es, la aplicación de, y la sujeción a, los parámetros de regulación y control social que articulan el programa augusteo. La guerra civil pudo concluir porque ya no es el castigo y la proyección de un crimen irreversible, sino el resultado de la degradación moral. La prohibición divina de reconstruir Troya (estr. 10-11 y 15) es la formulación, en el plano mítico, de la absoluta necesidad de acatar el programa moral augusteo, que no sólo garantiza la paz interior, sino que al mismo tiempo busca construir y justificar un sentimiento de superioridad moral capaz de legitimar la expansión imperial construida en términos de una misión civilizadora del mundo (estr. 11-14). Resulta evidente que la *pax augusta* no implica el final de la violencia sino simplemente su desplazamiento y canalización mediante las guerras de conquista, que sustituyen la guerra civil y operan, simultáneamente, como un fuerte elemento de cohesión interna<sup>37</sup>.

#### 4. Conclusión

En este artículo he intentado mostrar los mecanismos mediante los cuales la figura de Rómulo fratricida y la noción de culpa ancestral que la mis-

---

<sup>37</sup> Cf. *Carm.* I 2, 49-52: ... *hic magnos potius triumphos, / hic ames dici pater atque princeps, / neu sinas Medos equitare inultos / te duce, Caesar.*

ma conlleva, son sustituidas, en la oda III 3, por la figura del fundador divinizado y la degradación moral tardo-republicana como causa de la guerra civil. Asimismo he intentado mostrar que esta sustitución habilita la identificación Augusto-Rómulo, y la construcción y legitimación del proyecto político augusteo como garantía de la paz civil y puesta en acto de la voluntad divina.

Ahora bien: debemos advertir que la explicación de la crisis de la República tardía en términos de crisis moral, de corrupción de los *mores*, es una construcción discursiva cuya importancia radica en su adaptabilidad y su poder como explicación totalizadora<sup>38</sup>. En el discurso, esta construcción sustituye, y por lo tanto encubre, la verdadera crisis que marcó el final de la República, una crisis de distribución del poder y de la autoridad a través de los cuales se construía y regulaba la estructura político-social. Es evidente que el pasado siempre es una construcción del presente, y que la verdad acerca de ese pasado siempre es una cuestión política<sup>39</sup>. La sustitución del conflicto por la *auctoritas*, la *dignitas* y la ubicación del poder por la teoría de la corrupción moral como causa de la crisis tardo-republicana hace posible la “solución” ofrecida por Augusto. Esta “solución” no es representada como estrictamente política, sino como una “corrección de los *mores*”, que en rigor no consiste más que en la determinación y el control, por parte de un Estado autocrático, de los parámetros de regulación del comportamiento social.

Como afirma Kennedy<sup>40</sup>, “las relaciones de dominio son creadas y sustentadas no simplemente por la perpetuación de los tópicos del discurso (‘Rómulo’, ‘Augusto’, ‘guerra’, etc.), sino también por la reproducción de los criterios de juicio y la lógica de las explicaciones ‘válidas’, que sirvieron para elevar a Augusto y cuya perpetuación hizo posible su continua autoridad”. En este sentido, y para concluir volviendo una vez más al texto de Horacio, quiero señalar que la sustitución de Rómulo fratricida por Rómulo divinizado permite armonizar, reflejando y a la vez nutriendo la ideología augustea, la tradición etiológica y la concepción teleológica de la historia a que hemos hecho referencia al comienzo. En efecto, la figura del fundador divinizado suministra un punto de partida apropiado para una

<sup>38</sup> Cf. A. Wallace-Hadrill, “*Mutatio morum*: the idea of a cultural revolution”, en: T. Habinek & A. Schiesaro edd., *The Roman Cultural Revolution*, Cambridge 1987: 21 ss.

<sup>39</sup> Cf. M Fox, *op. cit.*, 39.

<sup>40</sup> D. Kennedy, “Augustan and anti-augustan: reflections on the terms of reference”, en: A. Powell ed., *Roman poetry and propaganda in the age of Augustus*, Bristol 1992: 45.

visión de la historia de Roma que busca en el relato de sus orígenes no ya una explicación de la guerra civil, sino la confirmación y el anuncio de su glorioso destino.

### Bibliografía

- BOYLE, A. J. (ed.) (1995): *Roman literature and ideology*, Victoria.
- CANTER, V. (1993): "The mythological paradigm in Greek and Latin poetry", *AJPh* 54, 3, 201-224.
- COMMAGER, S. (1961): *The Odes of Horace. A critical study*, New Haven and London.
- DAVIS, G. (1991): *Polyhymnia. The rhetoric of horatian lyric discourse*. Berkeley - Los Angeles - Oxford.
- FOX, M. (1996): *Roman historical myths. The regal period in augustan literature*, Oxford.
- FRAENKEL, E. (1957): *Horace*, Oxford.
- FREYBURGER, G. (1986): *Fides. Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu' à l' époque augustéenne*, Paris.
- GALINSKY, K. (1996): *Augustan culture. An interpretative introduction*. Princeton.
- GRUEN, E. E. (1992): *Culture and national identity in republican Rome*. New York.
- HABINNEK, T. (1998): *The politics of latin literature. Writing, identity and empire in ancient Rome*, Princeton.
- HABINNEK, T. & A. SCHIESARO (eds.) (1997): *The roman cultural revolution*, Cambridge.
- HARRISON, S. J. (ed.) (1995): *Homage to Horace. A bimillenary celebration*, Oxford.
- HELLEGOUARC'H, J. (1972): *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris.
- IGLESIAS MONTIEL, R. M. (1993): «Roma y la leyenda troyana: legitimación de una dinastía», *Est.Cl.* 35, 104, 17-35.
- JOHNER, A. (1991): «Rome, la violence et le sacré: les doubles fondateurs», *Euphrosyne* 19, 291-302.

- KENNEDY, D. (1992): «Augustan and anti-augustan: reflections on the terms of reference». En: A. Powell (ed.), 26-58.
- LETOUBLON, F. (1987): *Fonder une cité*, Grenoble.
- LIU-GILLE, B. (1980): *Cultes «héroïques» romains. Les fondateurs*, Paris.
- NISBET, R. G. M. & M. A. HUBBARD (1970): *A commentary on Horace, Odes, book I*, Oxford.
- OLIENSIS, E. (1966): *Horace and the rhetoric of authority*, Cambridge.
- PASQUALI, G. (1966): *Orazio Lirico*, Firenze.
- POWELL, A. (ed.) (1992): *Roman poetry and propaganda in the age of Augustus*, Bristol.
- SCHILLING, R. (1960): “Romulus l’ élu et Rémus le réprouvé”, *REL* 38, 182-199.
- (1980): “La déification à Rome: tradition latine et interférence grecque”, *REL* 58, 137-152.
- SETAIOLI, A. (1981): “Gli ‘Epodi’ di Orazio nella critica dal 1937 al 1972 (con un’ appendice fino al 1978)”, *ANRW* II 31, 3, 1674-1788.
- TAYLOR, L. R. (1975): *The divinity of the roman emperor*, New York.
- THOMAS, J. (1993): “Rome historique et Rome imaginaire”, *Euphrosyne* 21, 275-284.
- WALLACE-HADRILL, A. (1997): “*Mutatio morum*: the idea of a cultural revolution” En: T. Habinek & A. Schiesaro (eds.), 3-22.
- WILLIAMS, G. (1969): *The third book of Horace’s Odes*, Oxford.
- (1980): *Figures of thought in roman poetry*, New Haven and London.
- WITKE, Ch. (1983): *Horace’s Roman Odes. A critical examination*, Leiden.