



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**EL RITO DE PURIFICACIÓN EN LAS ARGONÁUTICAS
DE VALERIO FLACO (III, 362-461)**

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADO EN LETRAS CLÁSICAS

P R E S E N T A

CRISTIAN JONATAN ESTRADA CORTÉS

ASESOR

DR. ANTONIO RÍO TORRES-MURCIANO



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Mātrī cārissimae

Contenido

Estado de la cuestión y justificación	7
Lista de abreviaturas	13
Estudio preliminar.....	15
1. Apolonio de Rodas, modelo principal de Valerio Flaco.....	15
2. Los modelos de las intervenciones del sacerdote Mopso	27
3. La estructuración causal del pasaje del rito de purificación	38
4. La pertenencia de Valerio Flaco al colegio de los <i>quindecimviri sacris faciundis</i>	49
5. Recapitulación	64
Traducción.....	66
Comentario	74
Bibliografía.....	114

Estado de la cuestión y justificación

La mayoría de los trabajos que estudian algún aspecto de las *Argonáuticas* de Valerio Flaco comienzan de manera formularia con la siguiente referencia: *multum in Valerio Flacco nuper amisimus*, que se atestigua en *Institutio Oratoria* (10.1.90). No sabemos con exactitud a qué se refería Quintiliano con esa declaración, y no contamos con otro testimonio de la Antigüedad que pueda esclarecer datos sobre la vida y obra de Valerio; sólo podemos asegurar que escribió su poema durante la época flavia¹. Ante esta escasez de información, el único medio con el que contamos quienes tenemos el deseo de conocer a este poeta es el análisis detenido de su obra. Es esto precisamente lo que nos proponemos hacer en esta traducción comentada.

Estudiamos aquí el pasaje del rito de purificación del libro 3 (362-461), que constituye la última parte del episodio de Cízico. Durante el viaje que los argonautas emprenden hacia la Cólquide en busca del vellocino de oro, se detienen en la tierra de Cízico², donde el rey y sus habitantes los reciben hospitalariamente. Luego de permanecer con ellos dos días, continúan su viaje; pero la diosa Cibeles, enojada con el rey por haber matado en una cacería a uno de los leones que jalan su carro, aprovecha la oportunidad para tomar venganza haciendo que el timonel Tifis sea vencido por el sueño y que la nave regrese sin guía a Cízico durante la noche; los cizicenos, al ver la nave, piensan que se trata de sus enemigos los pelasgos, quienes atacan constantemente sus costas, y se lanzan contra ellos para rechazarlos; los argonautas responden el ataque, pero la obscuridad de la noche les impide darse cuenta de que se trata de sus amigos y se desata un combate en el que mueren un gran número de cizicenos, incluido el rey; cuando amanece, los argonautas se lamentan profundamente al darse cuenta de lo que han hecho, y rinden las honras fúnebres debidas. Pero después, los

¹ Valerio dedica su obra al emperador Tito Flavio Vespasiano, fundador de la dinastía flavia, y menciona también en el elogio proemial (1.7-21) a sus hijos Tito y Domiciano. La datación de esta *laus* es uno de los problemas más discutidos por la crítica valeriana, y no existe un acuerdo entre los investigadores: algunos argumentan que fue escrita bajo el reinado de Domiciano, otros bajo el reinado de Tito; la mayor parte de la crítica, sin embargo, piensa que fue escrita cuando Vespasiano aún estaba vivo. Cada postura implica su propia interpretación de los versos 1.15-16 *ille tibi cultusque deum delubraque genti / instituet*, en los que *tibi* hace referencia a Vespasiano, pero no es claro si con *ille* Valerio se refiere a Tito o a Domiciano, ni qué es *delubraque genti* (Río Torres-Murciano 2005, pp. 86-88).

² Esta tierra es la península de Cízico, que lleva el mismo nombre que su monarca. Valerio se refiere a sus habitantes como *Aenidae* (3.4) por Eneo, el padre de Cízico (cf. Αἰνίδων υἱόν, A.R. 1.948), aunque después se refiere a este último como *Dolionius rex* (5.7) (Río Torres-Murciano 2011a, p. 177 n. 123).

héroes no paran de lamentarse por la muerte que ocasionaron y sufren un insoportable pesar que les impide continuar con su viaje; Jasón, sumido en la desesperación, se acerca por fin al sacerdote Mopso para preguntarle cuál es el origen del sentimiento que experimentan; Mopso responde a su capitán con un largo discurso en el que especifica que terminar la vida de un hombre antes del tiempo que éste tiene preestablecido conlleva una ilicitud castigada por los propios manes de las víctimas, que salen del inframundo en busca de venganza, y que los homicidas que obraron sin intención sufren además la angustia que les provoca su propia mente, como es el caso de sus compañeros; sin embargo, él conoce un procedimiento que puede remediar la situación, por lo que pide a Jasón que aliste a sus compañeros y dos animales sacrificales al amanecer, mientras él prepara el lugar del sacrificio. Cuando todo está listo, el sacerdote lleva a cabo un complejo y extenso rito de purificación que aplaca a los manes y libera del pesar a sus compañeros. Una vez que termina el rito, los argonautas están listos para continuar su viaje.

Un aspecto muy importante que debemos considerar para el estudio de este pasaje es la larga y rica tradición literaria que precedía a Valerio. La historia del mito argonáutico ya era bastante conocida para la época de Homero, y muchos autores trataron después la historia del viaje o de episodios sueltos, no sólo en poesía, sino también en prosa³. La versión completa más antigua que conservamos son las *Argonáuticas* de Apolonio de Rodas, poeta que estandarizó la secuencia de episodios que sirvió de modelo para los poetas que trataron la historia posteriormente⁴, incluido Valerio. Nuestro poeta, sin embargo, no se limita a copiar los episodios de su modelo, sino que los transforma de una manera innovadora por medio de abundantes relaciones intertextuales con las obras de Virgilio, Homero y Lucano, principalmente.

Con respecto a la influencia que tuvieron estos poetas en la obra de Valerio, siempre se ha prestado más atención a Virgilio, y con razón, pues, si bien es evidente después de una primera lectura que la elección y secuencia de los eventos es básicamente la misma que la del poema de Apolonio, una lectura más detenida muestra que Valerio toma de Virgilio el

³ Homero menciona en la *Odisea* que el mito era ya universalmente conocido (*Ἀργὸν πᾶσι μέλουσα*, 12.70); Zissos (2008, pp. xvii-xxv) y Manuwald (2015, pp. 2-3) exponen de manera sucinta los testimonios y obras que tratan el mito argonáutico antes de Valerio.

⁴ Zissos (2008, pp. xxi-xxv) da cuenta de los autores latinos que escribieron acerca del mito argonáutico, como Lucio Accio, Ennio, Varrón Atacino, Catulo, Ovidio y Séneca, por mencionar los más conocidos.

estilo narrativo, el lenguaje y los motivos. Pero creemos que el poema de Lucano y su influencia en Valerio no ha sido suficientemente estudiada. Ya desde hace algunas décadas el interés por los estudios acerca de las *Argonáuticas* ha crecido considerablemente⁵, y cada vez se dilucidan más aspectos de la transformación que Valerio hizo de la trama de Apolonio. Pero de entre la gran producción de investigaciones con la que contamos actualmente, el pasaje del rito de purificación y su relación con la *Farsalia* no ha recibido la atención que se merece. Todavía hay muchas cosas que decir sobre este pasaje.

El único trabajo que lo estudia de manera concreta es un artículo que publicó Boyancé en 1935, en el que analiza los elementos religiosos que describen tanto Apolonio como Valerio. La tesis principal de este investigador es que los componentes del rito que expone Valerio son de filiación órfico-pitagórica y demuestran que el poeta poseía conocimientos de religión griega antigua. Este trabajo, sin embargo, no interesó tanto a los investigadores posteriores y no significó el comienzo de más estudios sobre el tema de la religión en este pasaje; sin embargo, encuentra un detractor en Spaltenstein (2002, 2004), quien piensa que esos conocimientos religiosos pudieron haber sido tomados de autores precedentes. Sobre la intertextualidad que se reconoce en el texto de Valerio, Boyancé resalta la influencia de Virgilio y de Homero, pero no comenta nada con respecto a la influencia de la *Farsalia* de Lucano.

Otras investigaciones que aportan información valiosa son las ediciones de Liberman (1997) y Caviglia (1999), y el comentario que Spaltenstein hace a la obra completa de Valerio (2002, 2004 y 2005). Las notas que acompañan las ediciones, aunque sucintas, dilucidan convenientemente aspectos lingüísticos y de tradición textual que nos permitieron hacer

⁵ El estudio de la obra de Valerio fue desatendido en el siglo XIX y principios del XX debido a un prejuicio generalizado por parte de los investigadores contra la literatura posvirgiliana. La edición que Courtney hace para Teubner en el año de 1970 marca el inicio de un auge de los estudios valerianos que continúa hasta el día de hoy. Sólo diez años después de Courtney, Ehlers publica también para Teubner otra edición, en la que modifica el *stemma codicum* basándose en una nueva revisión de los manuscritos. Desde entonces, crece considerablemente el número de comentarios, ediciones, monografías y traducciones del poema: Rupprecht (1987), Caviglia (1999), Soubiran (2002) y Dräger (2003) editan y traducen el poema; Spaltenstein (2002, 2004 y 2005) hace un comentario completo de la obra, el primero después del de Langen (1896); Liberman (1997 y 2002) edita, traduce y comenta todo el poema. Se publican también comentarios a cada uno de los libros: comentan el libro 1 Kleywegt (2005), Galli (2007) y Zissos (2008); el 2, Smith (1987) y Poortvliet (1991); el 3, Manuwald (2015); el 4, Korn (1989, 1-343), Campanini (1996, 99-198) y Murgatroyd (2009); el 5, Wijsman (1996); el 6, Fucecchi (1997, 427-760; y 2006, 1-426), Wijsman (2000) y Baier (2001); el 7, Taliencio (1992), Stadler (1993) y Perutelli (1997); y el 8, Pellucchi (2012) y Lazzarini (2012, 1-287). Además, López Moreda (1996) y Río Torres-Murciano (2011a) traducen el poema al español.

nuestras propias interpretaciones; el trabajo de Spaltenstein se destaca por ser el primer comentario *perpetuum* desde el de Langen (1896-1897). Sin embargo, ninguno de estos trabajos se propone hacer estudio detenido sobre el pasaje del rito.

La necesidad de un trabajo más específico fue suplida recientemente por el único comentario realizado hasta el día de hoy sobre el libro 3, publicado por Manuwald en 2015. Para explicar los dos principales episodios que contiene dicho libro, el de Cízico y el de Hilas, la investigadora proporciona en su comentario abundantes paralelismos, bibliografía secundaria, paráfrasis y traducciones de pasajes difíciles; en su estudio introductorio trata temas relevantes como la confluencia de las acciones de los dioses con las acciones de los hombres y la tradición literaria de la que se sirve Valerio, sobre todo virgiliana. Este comentario, sin embargo, está dirigido a estudiantes no especializados, y no contiene interpretaciones más profundas sobre la coherencia interna del pasaje del rito, ni sobre su inserción en el resto del poema. Sobre la presencia de Lucano se limita a señalar muy pocos paralelismos.

Otros investigadores tratan aspectos del pasaje del rito como parte de investigaciones más amplias. Garson (1964, pp. 267-70) distingue brevemente algunas diferencias entre el episodio de Valerio y el de Apolonio de Rodas, haciendo notar la influencia de modelos trágicos para la composición del episodio del primero; Manuwald (1999, pp. 106-29) comenta los versos en que se narra el rito y pretende dilucidar la cuestión de la culpa que corresponde tanto al rey como a los argonautas; Sauer (2011, pp. 147-51) analiza la cualidad trágica de la narrativa valeriana haciendo énfasis en el problema de la responsabilidad, la culpa y su reconocimiento; Stover (2012, pp. 171-76), en un trabajo que Manuwald (2014, p. 90) reconoce como el estudio más extenso sobre la influencia que tiene Lucano en la epopeya de Valerio, observa los ecos de la *Farsalia* que hay en el pasaje del rito y afirma que Valerio intenta recrear el género épico en el contexto de una renovación política del principado con el reinado de Vespasiano; Zissos (2014, pp. 269-97) analiza la incorporación literaria de ideas de filiación estoica que Valerio hace en varios pasajes de su poema, entre ellos el rito de purificación, y resalta la importancia de la intertextualidad homérica.

Es destacable, por otra parte, la ausencia de un estudio específico del rito de purificación descrito por Valerio en el libro editado por Augoustakis (2013), *Ritual and Religion in Flavian Epic*, que reúne artículos sobre procedimientos religiosos y mágicos como la

necromancia, ritos órficos, purificaciones y ritos funerarios descritos en las obras de los épicos flavios. Sólo Manuwald (2013, pp. 39-40) menciona el pasaje que estudiamos, aunque de manera muy breve, a propósito del conocimiento que los adivinos poseen sobre los acontecimientos futuros en las *Argonáuticas*.

Resulta todavía más marcada la carencia del libro de Augoustakis por la relación que tiene este pasaje con la hipótesis acerca de la pertenencia de Valerio Flaco al colegio sacerdotal de los *quindecimviri sacris faciundis*, encargados principalmente de la consulta de los libros sibilinos en Roma. Dicha hipótesis se atestigua desde la edición de Pio (1519), y surge de la interpretación que se hace tradicionalmente de los versos 1.5-7 del proemio de las *Argonáuticas*, en los que Valerio acompaña la invocación a Apolo con la mención de un trípode y de la Sibila de Cumas, elementos del culto al dios que supervisaban los *quindecimviri* (*Phoebe, mone, si Cumaeae mihi conscia vatis / stat casta cortina domo*). Desde Summers (1894, p. 2 n. 3) algunos investigadores han interpretado los conocimientos religiosos que Valerio muestra en el rito como otro indicio de su pertenencia a este colegio sacerdotal; se distingue Boyancé (1964) como uno de los defensores más importantes de esta *communis opinio*, aunque recientemente algunos investigadores han tomado una postura escéptica con respecto a ella. Es por eso que, además de los problemas literarios que mencionamos arriba, nos proponemos también hacer un análisis detenido de la cuestión.

Para nuestra traducción utilizamos la edición de Ehlers (1980), pero señalamos tanto en nota como en el comentario los lugares en los que preferimos otra lectura. Además de la traducción y el comentario, ofrecemos un estudio preliminar compuesto por cuatro apartados. En el apartado 1 comparamos el pasaje del rito de Valerio con el de su modelo Apolonio de Rodas, para discernir las diferencias que existen entre los dos; mostraremos qué elementos mantiene Valerio de la narración del Rodio y cuáles son las innovaciones. Una vez establecidas las diferencias, señalaremos en el apartado 2 las relaciones intertextuales con poemas épicos precedentes; la mayoría de los investigadores ha distinguido la gran influencia de la *Eneida* en la composición de Valerio, pero la presencia de la *Farsalia* ha sido descuidada casi del todo. Después de establecer cuáles son los intertextos que incorpora Valerio al pasaje, analizaremos en el apartado 3 la manera en que el poeta los utiliza para desarrollar una compleja doble motivación de los acontecimientos narrados. En el apartado 4, después de mostrar el proceso de composición del pasaje, revisaremos la cuestión sobre la

hipótesis de la pertenencia de Valerio al colegio de los *quindecimviri* y analizaremos todos los elementos religiosos y mágicos del rito que realiza Mopso.

El texto de Valerio Flaco presenta grandes dificultades para su estudio y exige de su lector una amplia competencia literaria. La complejidad de este pasaje es sólo superada por la maravilla y asombro que provocó en nosotros el poema de este poeta de época flavia. Esperamos ofrecer en las siguientes páginas un trabajo que lo demuestre.

Lista de abreviaturas

L&S	C. T. Lewis and C. Short (eds.), <i>Harpers' Latin Dictionary. A New Latin Dictionary</i> , Oxford, Clarendon Press, 1891.
LSJ	H. G. Liddell and R. Scott (eds.), <i>A Greek-English Lexicon</i> , Oxford, Clarendon Press, 1992.
OLD	A. Souter, J.M. Wyllie, and P.G.W. Glare (eds.), <i>Oxford Latin Dictionary</i> , Oxford, Clarendon Press, 1968-1982.
PGM	Preisendanz, K., <i>Papyri Graecae Magicae</i> , Leipzig, Teubner, 1928.
RE	Pauly A., Wissowa G., Kroll W. (eds.), <i>Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft</i> , Stuttgart, J. B. Metzler, 1894-1980.
SVF	Ab Arnim, J., <i>Stoicorum Veterum Fragmenta</i> , Stuttgart, Teubner, 1964.
TLL	<i>Thesaurus Linguae Latinae</i> , Leipzig, Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1900 ss.

La abreviaturas que utilizamos son de la lista de *L'Année Philologique* para las revistas y de los diccionarios LSJ y L&S para los autores de obras griegas y latinas, respectivamente.

SIGLAS

γ	Hiparquetipo del que proceden L y α .
α	Antígrafo de V y [S].
V	Vaticanus Latinus 3277; Fulda, s. IX.
[S]	Sangallensis; San Galo, s. IX o X; perdido.
X	Matritensis bibl. nat. 8514 (olim X.81).
L	Laurentianus Mediceus 39.38.
M	Monacensis Latinus 802.
M²	Corrección de una segunda mano en M .
Bon.	Bononiensis Bibl. Univers. 2809.
Ald.	Edición Aldina, Venecia, 1523.

C El manuscrito perdido que Luis Carrión utilizó para las ediciones sucesivas que publicó en 1565 y 1566.

Estudio preliminar

1. Apolonio de Rodas, modelo principal de Valerio Flaco

La comparación que hacemos en este apartado tiene la finalidad de distinguir qué elementos narrativos del pasaje de la ceremonia de Apolonio conserva Valerio en su pasaje del rito, y cuáles son las innovaciones. Garson (1964, pp. 267-70) ya había hecho una comparación de este tipo, en la que observaba diferencias y similitudes entre los dos episodios de Cízico; sin embargo, su análisis, además de ser sucinto, se concentra principalmente en la sección narrativa que abarca desde la llegada de los argonautas a la tierra de Cízico hasta el término de las honras fúnebres (A. R. 1.936-1077; Val. Fl. 2.627-3.361). Nosotros proponemos hacer un análisis de la sección del episodio que él no analizó (3.362-461).

El episodio de Cízico en el poema de Apolonio se desarrolla de la siguiente manera. Después de la escala que hacen en Samotracia, los argonautas encuentran en el interior de la Propóntide una isla unida a tierra firme por un istmo, habitada en una de sus partes por los Terrígenas (Γηγενέες), terribles gigantes de seis brazos, y por los doliones en la otra⁶; Cízico, el rey de los doliones, los recibe de manera amistosa (pues había sido advertido por un oráculo sobre su llegada) y celebra un banquete durante el que se informa del motivo del viaje. Al siguiente día, una parte de la tropa asciende al monte Díndimo para observar las rutas marítimas, mientras que la otra lleva la nave a otro puerto más cercano; en ese momento, los Terrígenas atacan la nave y se entabla una batalla en la que Hércules y sus compañeros los matan, episodio que Valerio elimina de su versión; terminado el combate reemprenden la navegación hacia la Cólquide. Pero cuando llega la noche, la nave regresa a las costas de Cízico por obra de fuertes vientos, y los héroes desembarcan sin tener certeza del lugar en el que están; los doliones, por su parte, creen que se trata de un nuevo ataque de sus enemigos, los pelagos, y se disponen a rechazarlos. Se desata una terrible batalla en la que los doliones son abatidos por los argonautas y Jasón mata al rey. Al amanecer se dan cuenta de la equivocación y, tras lamentarse por tres días, disponen las honras fúnebres debidas. Pero después, fuertes tormentas impiden por doce días y doce noches a los héroes griegos retomar su viaje. La noche siguiente, mientras sus compañeros duermen, Mopso observa un alción

⁶ Apolonio denomina Δολίονες a los habitantes (1.961), a su rey Κύζικος (1.962) y a la tierra Κύζικον (1.1075).

enviado por una divinidad que le revela la causa de las tormentas y cómo detenerlas: la diosa Cibele, responsable de la tierra, los vientos y el mar, es quien las provoca, de modo que deben ofrecerle un sacrificio para que les procure buen clima. Mopso comunica el mensaje a sus compañeros, y comienzan los preparativos; son conducidos bueyes hacia el monte; tras mover otra vez de puerto la nave, el grupo se separa y sólo una parte se une a los compañeros que ya habían ascendido; se hace una pequeña descripción geográfica del lugar donde se encuentran, en la que se menciona el río Eseo. Argo talla en una vid la figura de Cibele y la erige entre encinas; después, disponen un altar con guijarros y se coronan con hojas de encina para comenzar el sacrificio. En seguida invocan a Cibele, y a otras divinidades asociadas a su culto que, en este punto, aún no está instituido en esas tierras; Jasón suplica a la diosa, mientras Orfeo ordena a sus compañeros que realicen una danza armada de carácter apotropaico en la que giran mientras golpean sus escudos con sus espadas, con el fin de disolver las lamentaciones que aún profieren los doliones por lo ocurrido. Con esta práctica queda instituido el culto a Cibele entre los frigios. La diosa oye las súplicas y les comunica su aceptación por medio de prodigios de fertilidad. Tras estas manifestaciones, los argonautas celebran un festín, y abandonan la isla a la mañana siguiente.

La diferencia más relevante entre los dos episodios es la causa que desencadena la detención de los argonautas. En Apolonio, la diosa Cibele hace surgir tormentas marítimas que impiden a los argonautas continuar; la solución se presenta con una ceremonia propiciatoria para aplacar a la diosa. En Valerio, en cambio, el papel que desempeña Cibele es más complejo. Ella no provoca de manera directa la inmovilidad de los argonautas, sino que maquina el enfrentamiento que produce en Jasón y sus compañeros el sentimiento que los detiene; una vez que el rey muere, la diosa no aparece de nuevo en la narración. Valerio plantea así el escenario adecuado para construir una nueva consecución causal.

Apolonio comienza exponiendo desde los primeros versos el motivo por el que los argonautas se encuentran detenidos:

Ἐκ δὲ τότεν τρηχεῖται ἀνῆρθησαν ἄελλαι
ἦμαθ' ὁμοῦ νύκτας τε δώδεκα, τοὺς δὲ καταῦθι

ναυτίλλεσθαι ἔρῳκον (1.1078-80).⁷

A partir de entonces se levantaron violentas tempestades durante doce días y doce noches, y los retuvieron allí impidiéndoles navegar.

Relata que durante doce días y doce noches los argonautas no pueden continuar su viaje, debido a unas tormentas. No explica, de inicio, el origen de éstas.

Valerio, en cambio, narra una causa totalmente distinta: su inmovilidad se debe a un sentimiento de pesar que los agobia. Especifica el poeta en los dos primeros versos del pasaje que los argonautas tienen constantemente presente la imagen de los asesinatos que cometieron (*at non inde dies nec quae magis aspera curis / nox Minyas tanta caesorum ab imagine solvit*, 3.362-3). Después señala, al igual que Apolonio, cuántos días han estado detenidos los argonautas, en este caso sólo dos (*bis Zephyri iam vela vocant*, 3.364)⁸.

Narra después con más detalle el estado mental que sufren los argonautas. La confianza los ha abandonado, y sienten que las lamentaciones y las honras fúnebres no bastan para retribuir a los cizicenos, de modo que su mente sufre un terrible pesar que los despoja del deseo de gloria que los impulsó al inicio, y permanecen inmóviles:

fiducia maestis
nulla viris, aegro adsidue mens carpitur aestu
necdum omnes lacrimas atque omnia reddita caesis
iusta putant. patria ex oculis acerque laborum
pulsus amor. segnique iuvat frigescere luctu (3.364-67)⁹

Apolonio no menciona nada sobre el estado anímico de sus héroes; en realidad, ellos parecen no estar afectados en lo absoluto por lo ocurrido, y su deuda con los cizicenos se limita a las honras fúnebres. Al décimo tercer día, mientras los argonautas duermen, vuela

⁷ El texto griego está tomado de la edición de Fraenkel, 1961, y la traducción de los pasajes de las *Argonáuticas* alejandrinas es de Valverde Sánchez, 1996.

⁸ Manuwald (2015, p. 162) piensa que la referencia temporal es imprecisa y que el verso especifica solamente que los vientos han sido propicios dos veces, independientemente de los días que hayan transcurrido. Creemos que la referencia no es vaga, y que han pasado efectivamente sólo dos días, pues el poeta relata en los versos 3.357-61 que, terminadas las honras fúnebres, el mar está calmado y las mujeres se han dispersado, cesando su lamentación. No hay razón para creer, luego, que las dos veces que la navegación ha sido propicia hayan estado intercaladas con otros días en los que no hubo condiciones climáticas favorables (cf. com. ad 364).

⁹ El texto latino es de Ehlers, 1980; para la traducción de los versos que estudiamos (3.362-461), cf. pp. 66-73.

sobre la cabeza del capitán un alción que informa a Mopso que Cibeles provocó las tormentas, y que requieren realizar un sacrificio en su honor para que se detengan. Inmediatamente Mopso despierta a Jasón y le cuenta lo ocurrido. Apolonio dice en su texto que el alción fue enviado por una divinidad, pero no especifica cuál, ni revela el motivo por el cual envió al ave:

ἡ δ' ἄρ' ὑπὲρ ζανθοῖο καρήατος Αἰσονίδαο
πωτᾶτ' ἄλκυονίς, λιγυρῆ ὀπι θεσπίζουσα
ληξιν ὀρινομένων ἀνέμων· συνέηκε δὲ Μόψος
ἀκταίης ὄρνιθος ἐναΐσιμον ὄσσαν ἀκούσας.
καὶ τὴν μὲν θεὸς αὐτὶς ἀπέτραπεν, ἴζε δ' ὑπερθεν
νηίου ἀφλάστοιο μετήορος ἀίξασα·
τὸν δ' ὄγε, κεκλιμένον μαλακοῖς ἐνὶ κώεσιν οἰῶν,
κινήσας ἀνέγειρε παρασχεδόν, ὧδέ τ' ἔειπεν· (1.1084-91).

Entonces sobre la rubia cabeza del Esónida revoloteó el alción, profetizando con su aguda voz el cese de los vientos tempestuosos. Comprendió Mopso, al oírlo, el presagio favorable del ave costera. Una divinidad la alejó de nuevo, y alzándose por el aire se posó encima del aplustre de la nave. Y Mopso sacudiendo a aquél, que yacía entre las blandas pieles de ovejas, lo despertó al instante y le dijo: [...].

En Valerio no es Mopso quien busca a Jasón, motivado por un elemento externo, sino que Jasón, presa de la desesperación, toma la iniciativa y pregunta a Mopso si el sentimiento que experimentan es incitado por los dioses, por el hado o si ellos mismos se lo provocan:

*tum secreta trahens Phoebeum ad litora Mopsum
“quaenam” ait “ista lues aut quae sententia divum?
decretusne venit fato pavor an sibi nectunt
corda moras? cur immemores famaеque larisque
angimur aut pariet quemnam haec ignavia finem? (3.372-76).*

En Apolonio, Mopso dice a Jasón que debe subir al monte Dínimo, consagrado a la diosa, y realizar un sacrificio para aplacarla:

Αἰσονίδη, χρειώ σε τόδε ρίον εἰσανιόντα

Δινδύμου ὀκρίοντος εὐθρονον ἰλάσασθαι
μητέρα συμπάντων μακάρων, λήξουσι δ' ἄλλαι
ζαχρηεῖς· τοίην γὰρ ἐγὼ νέον ὄσσαν ἄκουσα
ἀλκυόνος ἀλῆς, ἥ τε κνώσσοντος ὑπερθεν
σεῖο πέριξ τὰ ἕκαστα πιφασκομένη πεπότητο.
ἐκ γὰρ τῆς ἄνεμοί τε θάλασσά τε νειόθι τε χθών
πᾶσα πεπείρηται νιφόνεν θ' ἔδος Οὐλύμποιο· (1.1092-1102).

Esónida, es menester que tú asciendas a ese santuario del escarpado Díndimo para aplacar a la Madre de todos los bienaventurados, la de hermoso trono, y cesarán las impetuosas tempestades. Pues yo acabo de oír tal presagio de un alción marino que, por encima de ti, mientras dormías, ha revoloteado en derredor anunciándolo todo con detalle. Pues de ella dependen los vientos y el mar y la tierra toda debajo y la nevada sede del Olimpo.

Jasón y sus compañeros se alegran al escuchar las palabras de Mopso, y comienzan inmediatamente con los preparativos de la ceremonia.

En Valerio, la intervención de Mopso es mucho más extensa. En contra de lo que el narrador había afirmado al inicio, es decir, que los argonautas no pueden continuar su viaje por la pesadumbre que les produce el recuerdo de la matanza, Mopso responde a Jasón, con un largo discurso, que la causa es externa. Comienza hablando sobre la naturaleza y origen del alma, y el destino que le está reservado después de la muerte; debido a este destino, terminar con la vida de un hombre antes del tiempo preestablecido implica una ilicitud. Las almas de las víctimas de esta agresión conservan sentimientos de enojo y dolor después de su muerte:

“Dicam” ait “ac penitus causas labemque docebo”
Mopso et astra tuens: “non si mortalia membra
sortitusque breves et parvi tempora fati
perpetimur, socius superi quondam ignis Olympi,
fas ideo miscere neces ferroque morantes
exigere hinc animas redituraque semina caelo
quippe nec in ventos nec in ultima solvimur ossa;
ira manet duratque dolor (3.377-82).

Estas almas, tras llegar al inframundo, relatan a Plutón el hecho ocurrido y éste les permite regresar para buscar venganza. Las acompaña una de las Furias, y juntas persiguen a sus agresores para castigarlos con penas y miedo:

*cum deinde tremendi
ad solium venere Iovis questuque nefandam
edocuere necem, patet ollis ianua leti
atque iterum remeare licet. comes una sororum
additur et pariter terras atque aequora lustrant
quisque suos sontes inimicaque pectora poenis
implicat et varia meritos formidine pulsant (3.384-90).*

Existen, sin embargo, homicidas que, por circunstancias desfavorables, cometieron el acto inintencionadamente, quienes no sólo son perseguidos por los manes de las víctimas, sino que sufren también por la consciencia de sus actos, como sucede con los argonautas:

*at quibus invito maduerunt sanguine dextrae,
si fors saeva tulit miseros, sed proxima culpa,
hos variis mens ipsa modis agit et sua carpunt
facta viros: resides et iam nil amplius ausi
in lacrimas humilisque metus aegramque fatiscunt
segnitiem, quos ecce vides (3.391-96).*

Afortunadamente, Mopso conoce la solución para liberar a los argonautas de estos males. Describe, primero, el lugar donde aprendió el remedio. Existe una cueva junto al Océano, que se encuentra en la tierra de los cimerios, una tierra oscura en la que los dioses olímpicos no tienen injerencia:

*memori iam pridem cognita vati
est procul ad Stygiae devexa silentia noctis
Cimmerium domus et superis incognita tellus
caeruleo tenebrosa situ, quo flammea numquam
Sol iuga sidereos nec mittit Iuppiter annos.
stant tacitae frondes immotaque silva comanti
horret Averna iugo. specus umbrarumque meatus*

*subter et Oceani praeceps fragor arvaque nigro
vasta metu et subita post silentia voces (3.397-405).*

En ese lugar habita Celeneo, un personaje misterioso que porta una espada y vestimenta negra, quien transmitió a Mopso los conocimientos necesarios para realizar un rito que aplaque a los manes y libere de la culpa a los homicidas involuntarios, el remedio que justamente necesitan los argonautas:

*ensifer hic atraque sedens in veste Celaeneus
insontes errore luit culpamque remittens
carmina turbatos volvit placantia manes
ille mihi quae danda forent lustramina caesis
prodidit, ille volens Erebum tenebrasque retexit (3.406-10).*

Después de la intervención de Mopso en cada poema, comienzan los preparativos de las ceremonias en Apolonio y en Valerio. Aunque tienen propósitos distintos, estos procedimientos comparten varios elementos en común, como los animales para el sacrificio (A.R. 1.1107-8, Val. Fl. 3.431), la confección de figuras de madera (A.R. 1.1117-22, Val. Fl. 3.444-5), el levantamiento de altares (A.R. 1.1123, Val. Fl. 3.426-7), las coronas de follaje que usan los argonautas (A.R. 1.1123-4, Val. F. 3.424-5, 436), el ofrecimiento de partes del sacrificio (A.R. 1.1124, 1133-4, Val. Fl. 3.456-7), la invocación de divinidades o sombras (A.R. 1.1125-33, Val. Fl. 3.448-55), el papel fundamental de las armas (A.R. 1.1134-5, Val. Fl. 3.430), y la manifestación sobrenatural que señala la aceptación del sacrificio (A.R. 1140-48, Val. Fl. 3.456-58) (Manuwald 2015, p. 176).

En Apolonio, todos los argonautas participan en la preparación de la ceremonia. Disponen primeramente animales para el sacrificio, cuyo número no se especifica:

*αἶψα δὲ κουρότεροι μὲν ἀπὸ σταθμῶν ἐλάσαντες
ἔνθεν ἐς αἰπεινὴν ἀναγον βόας οὖρεος ἄκρην (1.1107-8).*

Al punto los más jóvenes sacaron unos bueyes de los establos y de allí los condujeron a la elevada cima del monte.

En Valerio, Mopso pide a Jasón que prepare dos animales (*tu socios adhibe sacris armentaque magnis / bina deis*, 3.412-13), que son llevados por los argonautas al lugar acordado una vez que amanece (*ibat agens lectas aurata fronte bidentes*, 3.431). A diferencia de lo que sucede en el pasaje de Apolonio, se especifica que las ovejas que serán sacrificadas son de color negro, acorde con los ritos ofrecidos a dioses del inframundo (*tunc piceae mactantur oves*, 3.439) (cf. com. ad 412-413).

En Apolonio, a continuación, el grupo se divide y no todos acuden a la ceremonia. El poeta hace una descripción geográfica de su ubicación, y menciona en ella el río Esepo:

οἱ δ' ἄρα, λυσάμενοι Ἰερῆς ἐκ πείσματα Πέτρης,
 ἤρεσαν ἐς λιμένα Θρηίκιον, ἂν δὲ καὶ αὐτοὶ
 βαῖνον, παυροτέρους ἐτάρων ἐν νηὶ λιπόντες.
 τοῖσι δὲ Μακριάδες σκοπιαὶ καὶ πᾶσα περαίη
 Θρηικίης ἐνὶ χερσὶν ἑαῖς προφαίνετ' ἰδέσθαι·
 φαίνετο δ' ἠερόεν στόμα Βοσπόρου ἠδὲ κολῶναι
 Μύσiai· ἐκ δ' ἐτέρης ποταμοῦ ῥόος Αἰσῆποιο
 ἄστου τε καὶ πεδίων Νηπήιον Ἀδρηστείης (1.1109-16).

Los otros desataron las amarras de la Peña Sagrada y remaron hasta el Puerto Tracio. También ellos ascendieron, dejando en la nave unos pocos de sus compañeros. Ante ellos las atalayas de los macrieos y toda la región situada en frente de Tracia aparecían visibles, al alcance de sus manos. Aparecía brumosa la boca del Bósforo y las alturas de Misia. Del otro lado, el curso del río Esepo, y la ciudad y la llanura Nepea de Adrastea.

Valerio introduce una referencia temporal para dar inicio a la preparación del rito (*iamque sopor mediis tellurem presserat horis / et circum tacito volitabant somnia mundo*, 3.417-18). Antes de encontrarse con sus compañeros al amanecer, Mopso requiere purificarse y disponer el lugar de la ceremonia (3.419-29); el grupo de los argonautas no se divide como en el poema de Apolonio, sino que todos los argonautas se presentan (3.430-31), pues todos sufren ese estado anímico. Valerio prescinde de la descripción geográfica del lugar, y retoma de su modelo sólo el río Esepo.

En la versión del Rodio, Argos talla una cepa de vid a imagen de Cibeles y la coloca entre las encinas¹⁰ más altas. En este punto aún no ha iniciado la ceremonia, sino que continúan los preparativos:

ἔσκε δέ τι βριαρὸν στύπος ἀμπέλου ἔντροφον ὕλη,
πρόχνη γεράνδρουν· τὸ μὲν ἔκταμον, ὄφρα πέλοιτο
δαίμονος οὐρείης ἱερὸν βρέτας, ἔξεσε δ' Ἄργος
εὐκόσμως· καὶ δὴ μιν ἐπ' ὀκρίονεντι κολωνῶ
ἴδρυσαν, φηγοῖσιν ἐπιρρεφὲς ἀκροτάτησιν
αἶ ῥά τε πασάων πανυπέρταται ἐρρίζωντο (1.1117-22).

Había una recia cepa de vid criada en el bosque, un tronco enteramente envejecido. Lo cortaron para que fuera sagrada imagen de la diosa del monte, y Argos la talló artísticamente. Y la erigieron sobre una altura escarpada a cubierto de las encinas más elevadas, que por encima de todas han arraigado.

Valerio también introduce en su poema figuras de madera, pero de otra clase y con un propósito distinto: dispone troncos a semejanza de los argonautas (*truncas nemorum effigiesque virorum / rite locat quercus*, 3.444-5), con armas simuladas (*simulataque subligat arma*, 445), para que la ira de los manes recaiga en tales troncos y no en los héroes (*huc Stygias transire minas iramque severi / sanguinis, his vigiles incumbere curas*, 446-7).

En Apolonio, los argonautas levantan un altar sobre el que realizan el sacrificio (βωμὸν δ' αὖ χέραδος παρενήνεον, 1.1123) y se ciñen coronas de encina (ἀμφὶ δὲ φύλλοις | στεψάμενοι δρυῖνοισι θυηπολῆς ἐμέλοντο, 1.1123-24).

En Valerio, Mopso también dispone un altar, pero agrega más elementos: hace marcas en la playa con la espada desenvainada (*stricto designat litora ferro*, 3.425), y escribe nombres desconocidos de dioses; después lo cubre con ramaje obscuro (*circum humiles aras ignotaque nomina divum / instituit silvaque super contristat opaca*, 426-7). Se presentan también coronas sacrificiales; en primer lugar, Mopso se corona con olivo durante su purificación (*tempora tum vittis et supplice castus oliva / implicat*, 424-5), y posteriormente se coronarán los argonautas (*glaucasque comis praetexere frondes / imperat*, 436-7), probablemente con álamo (cf. com. ad 436).

¹⁰ Este árbol está consagrado a la diosa Cibeles (Mooney 1912, p. 139).

Otro elemento que reformula Valerio son las invocaciones a divinidades que cada autor incluye en su ceremonia. En Apolonio, Jasón hace una invocación dirigida a Cibeles, a sus dioses asistentes, Ticias y Cileno, a sacerdotes de su culto, y a una ninfa, deidades conocidas y concretas:

Μητέρα Δινδυμῖην πολυπότνιαν ἀγκαλέοντες,
ένναέτιν Φρυγίης, Τιτίην θ' ἅμα Κύλληνόν τε,
οἱ μούνοι πλέονων μοιρηγέται ἠδὲ πάρεδροι
Μητέρος Ἰδαίης κεκλήαται, ὅσσοι ἔασιν
Δάκτυλοι Ἰδαῖοι Κρηταιέες, οὓς ποτε νύμφη
Αγχιάλη Δικταῖον ἀνὰ σπέος, ἀμφοτέρησιν
δραξαμένη γαίης Οἰαξίδος, ἐβλάστησε (1.1125-31).

Invocando a la muy venerable Madre del Dándimo, la que habita Frigia, y junto con ella a Ticias y Cileno, los únicos que son llamados guías del destino y asistentes de la madre del Ida entre el número de cuantos son Dáctilos Ideos de Creta, a los que una vez la ninfa Anquíale hizo nacer en la cueva del Dicte, empuñando con ambas manos tierra Eáxide.

Valerio sustituye las invocaciones del Rodio por referencias vagas a divinidades inconcretas (*sacris armenta que magnis / bina deis*, 412-13; *ignota que nomina divum*, 426), y a los manes de las víctimas (*atque ita lustrifico cantu vocat: ite, perempti*, 448), de quienes no da más detalles.

Tras las invocaciones realizadas en el monte Dándimo, Jasón realiza las súplicas a la diosa:

πολλὰ δὲ τήνγε λιτῆσιν ἀποστρέψαι ἐριώλας
Αἰσονίδης γουνάζετ', ἐπιλλείβων ἱεροῖσιν
αἰθομένοις (1.1132-34).

Mucho le imploraba con súplicas el Esónida que apartara las tempestades, mientras vertía libaciones sobre las víctimas ardientes.

En Valerio, Mopso dirige sus invocaciones a los manes, pidiéndoles que se alejen de la tropa y regresen al inframundo, para que no puedan molestarlos después.

*“ite, perempti,
ac memores abolete animos. sint otia vobis,
sit Stygiae iam sedis amor, procul agmine nostro
et procul este mari cunctisque absistite bellis.
vos ego nec Graias umquam contendere ad urbes
nec triviis ululare velim pecorique satisque
nullae ideo pestes nec luctifer ingruat annus
nec populi nostrive luant ea facta minores”* (448-455).

A la par que Jasón realiza la súplica en Apolonio, Orfeo pide a sus compañeros que realicen una danza armada chocando los escudos con sus espadas para desvanecer el lamento que profieren aún los doliones por la tragedia (1.1136-38). Boyancé (1935, pp. 108-10) advierte que esta danza tiene una función apotropaica, pues, según Olimpiodoro¹¹ en su comentario al *Fedón* de Platón, las lamentaciones podían atraer malos espíritus, y era necesario disolver su sonido con el choque de las armas. Apolonio señala que esta danza ritual es el *αἴτιον* del culto a Cibeles.

ἄμυδις δὲ νέοι Ὀρφῆος ἀνωγῆ
σκαίροντες βηταρμὸν ἐνόπλιον εἰλίσσοντο,
καὶ σάκεα ξιφέεσσιν ἐπέκτυπον, ὥς κεν ἰωή
δύσφημος πλάζοιτο δι' ἠέρος ἦν ἔτι λαοὶ
κηδεῖη βασιλῆος ἀνέστενον. ἔθθεν ἔσαιεὶ
ρόμβῳ καὶ τυπάνῳ Ῥεῖην Φρύγες ἰλάσκονται (1.1134-39).

Al tiempo los jóvenes, bajo la indicación de Orfeo, saltando daban vueltas en una danza armada y golpeaban los escudos con sus espadas, para que se desvaneciera por el aire el clamor siniestro de las gentes que emitían aún gimiendo en su duelo por el rey. Desde entonces siempre los frigios se propician a Rea con disco y tamboril.

La naturaleza del rito de Valerio es distinta, y no requiere la participación de Orfeo. Valerio deja claro en los versos 3.231-34 que el culto a Cibeles ya está instituido en la tierra de Cízico; además, en los versos 3.357-61, Valerio dice que las mujeres cizicenas, después

¹¹ Boyancé (1935, p. 109 n. 6) cita a Olimpiodoro en la edición de Norvin, 1913, pero me ha sido imposible tener acceso a dicha edición para corroborar el dato.

de las honras fúnebres, se han retirado ya, cesando sus lamentos. De este modo, Valerio puede prescindir de la influencia que Cibeles tiene en los eventos narrados por Apolonio.

En Apolonio, la diosa Cibeles anuncia a los argonautas que acepta su sacrificio a través de portentos de fertilidad.

ἡ δὲ που εὐαγέεσσιν ἐπὶ φρένα θῆκε θυηλαΐς
ἀνταΐη δαίμων, τὰ δ' ἐοικότα σήματ' ἔγεντο (1.1140-51).

La diosa prestó atención a las santas ofrendas manifestándose, y aparecieron claras señales.

La aceptación de las súplicas en Valerio se presenta de manera bien distinta: éstas no se hicieron a una diosa, sino que se dirigen a manes airados provenientes del inframundo. Al final de las súplicas de Mopso, aparecen serpientes que devoran las últimas ofrendas, lo que significa que los manes turbados han aceptado el rito:

*dixerat et summas frondentibus intulit aris
libavitque dapes, placidi quas protinus angues,
umbrarum famuli, linguis rapuere coruscis* (456-58).

Terminada la ceremonia, los argonautas de Apolonio pasan la noche del décimo tercer día en Cízico, y celebran un festín después de la ceremonia. A la mañana siguiente continúan su viaje (αὐτὰρ ἐς ἡῶ | ληξάντων ἀνέμων νῆσον λίπον εἰρεσίησιν, 1.1151-2).

Finalmente, en Valerio, los argonautas no se demoran después del rito, pues Mopso ordena a sus compañeros que suban a la nave (*continuo puppem petere et considerare transtris / imperat Ampycides nec visum vertere terrae*, 459-60).

2. Los modelos de las intervenciones del sacerdote Mopso

Es claro que Apolonio de Rodas sirve de modelo a Valerio, sobre todo con respecto a la trama de los acontecimientos; en cuanto al estilo literario, motivos y léxico, Valerio hace uso de otros modelos épicos, principalmente Virgilio, Homero y Lucano. La crítica, sin embargo, no ha prestado hasta ahora suficiente atención a la influencia que el autor de la *Farsalia* ejerció sobre el poema de Valerio. El tema de la guerra civil interesa mucho a Valerio, y en general a los poetas flavios, por lo que Lucano es un autor determinante; muestra de esto son los poemas de Estacio (*Tebaida*), de Silio Itálico (*Púnicas*)¹², y las noticias que tenemos de Papinio —padre de Estacio— de su poema *Bellum Capitolinum*, en el que narraba los combates del Capitolio entre los partidarios de los flavios y partidarios de Vitelio durante la guerra civil del año 69 d.C. (Ripoll 2002, pp. 176-77).

En las *Argonáuticas*, el interés por el tema de la guerra civil se manifiesta claramente en el libro 6, dedicado en su totalidad a la narración del conflicto entre los hermanos colcos, Eetes y Perses, en el que los argonautas también participan (Stover 2012, p. 113). En el libro 1 encontramos también otros pasajes que aluden a este tema: en los versos 1.71-3 Jasón medita qué debe hacer ante la orden de Pelias de realizar el viaje para recuperar el vellocino de oro:

*heu quid agat? populumque levem veterique tyranno
infensum atque olim miserantes Aesona patres
advocet?*¹³

Ay, ¿qué hacer? ¿Convocará en su defensa al pueblo voluble y hostil al viejo tirano y a los padres que compadecen a Esón desde hace tiempo?

El héroe griego considera la posibilidad de negarse a realizar el viaje y provocar un levantamiento civil en contra del tirano, aunque al final el deseo de fama es el que lo impulsa

¹² A pesar de que las *Púnicas* no tienen como tema principal la guerra civil, Ahl (1986, pp. 2501-04) nota que Silio hace imitaciones de la *Farsalia* con el propósito de introducirlo a su narración; más recientemente, Marks (2010, p. 128) ha observado que Silio presta mucha atención al tema de la guerra civil en la historia de Roma, y también lo reconoce en imitaciones de la *Farsalia*.

¹³ Utilizamos la traducción de Río Torres-Murciano, 2011a, toda vez que hagamos referencia a otra parte de la obra fuera de los versos que hemos traducido.

a llevar a cabo el viaje (*si qua operis tanti domito consurgere ponto | fama queat*, 1.75-6). Después Esón, ante una muerte inminente ordenada por el mismo monarca, considera la posibilidad de liderar una revuelta en su contra (*an patres regnique acuat mutabile vulgus*, 1.760).

El episodio de Cízico presenta también las circunstancias adecuadas para que Valerio tematice la guerra civil, y lo hace, como distingue Stover (2012, p. 5), por medio de un código semántico desarrollado por Lucano para describir los horrores de la guerra. Summers (1894, p. 40) ofrece una relación de los versos de la *Farsalia* que se reconocen en el poema de Valerio, pero señala pocos paralelismos y no menciona ningún verso del pasaje del rito de purificación que aquí nos ocupa. Notamos, en cambio, que Lucano ejerce una influencia temática fundamental para la estructura de este pasaje.

El discurso en el que Mopso explica la causa del sentimiento de pesadumbre se estructura a partir de la imitación de un pasaje de la *Eneida* (6.719-51) en el que Anquises expone de manera literaria ideas de filiación estoica que tratan el origen divino del alma (cf. com. ad 377-96). Sin embargo, la intertextualidad que presenta Valerio aquí no se agota con el paralelismo virgiliano; la crítica no ha prestado suficiente atención a un pasaje de la *Farsalia* (7.764-80), en que Lucano describe el remordimiento que atormenta a los soldados de César tras derrotar al ejército de Pompeyo: una vez que la batalla ha terminado, los vencedores toman el campamento enemigo. El combate, como señala Lucano, ha sido un crimen (*quae fossa, quis ager | sustineat pretium belli scelerumque petentis*, 7.749-50; *saevum scelum*, 7.766) y, por lo tanto, los soldados son culpables (*quanta fuerint mercede nocentes*, 7.751; *inque toris fratrum posuerunt membra nocentes*, 7.763). El ejército pasa la noche en el campamento enemigo, y es atormentado por un terrible remordimiento:

*quos¹⁴ agitat vaesana quies, somnique furentes
Thessalicam miseris versant in pectore pugnam.
invigilat cunctis saevum scelus, armaque tota
mente agitant, capuloque manus absente moventur.
ingemuisse putem campos, terramque nocentem
inspirasse animas, infectumque aera totum
manibus et superam Stygia formidine noctem.*

¹⁴ El antecedente de este pronombre relativo son los soldados vencedores, denominados *nocentes* en 7.763.

*exigit a meritis tristes victoria poenas,
sibilaque et flammam infert sopor. umbra perempti
civis adest; sua quemque premit terroris imago:
ille senum voltus, iuvenum videt ille figuras,
hunc agitant totis fraterna cadavera somnis,
pectore in hoc pater est, omnes in Caesare manes.
haud alios nondum Scythica purgatus in ara
Eumenidum vidit voltus Pelopeus Orestes,
nec magis attonitos animi sensere tumultus,
cum fureret, Pentheus aut, cum desisset, Agave (7.764-80).¹⁵*

Los agita una enloquecedora pesadilla, y sueños delirantes revuelven en el pecho de los desgraciados la batalla de Farsalia. En todos y cada uno sigue despierto su horrendo crimen, repasan inquietos el combate con su mente toda y se mueven sus manos sin tener allí el puño de la espada. Yo estaría por creer que las llanuras emitieron gemidos, que la tierra culpable exhaló unas emanaciones, que el aire entero fue contaminado por los manes, y la noche de aquí arriba, por los terrores de la Estigia. Inflige la victoria funestos castigos a quienes bien lo merecen, y el letargo les trae silbido y llamas. Allí está junto al lecho la sombra de un conciudadano asesinado; a cada cual lo acosa una forma particular de terror: uno ve caras de ancianos, otro, espectros de jóvenes; a éste lo estremecen durante todo el sueño los cadáveres de sus hermanos; el fantasma de su padre se asienta en el pecho de este otro; en el de César, los manes de todos. No fueron otros los rostros de las Euménides que vio el pelópida Orestes antes de haberse purificado en el ara escítica, ni sintieron más espantosos desórdenes mentales Penteo, en pleno delirio, ni Ágave, cuando volvió a la razón.

Inicialmente, la causa del tormento de los soldados es interna. El trauma de la batalla los inquieta en sus sueños; están conscientes de que tal combate representa un crimen, y su mente revuelta no puede tranquilizarse (*quos agitat*, 764). Es tan grave la perturbación que sufren los hombres que el poeta introduce una causa externa, por medio de una oración potencial (*putem*, 768), que sugiere que los tormentos sufridos por los soldados podrían ser provocados, dadas las circunstancias, por los manes de sus enemigos que regresan como apariciones tras su muerte; Lucano establece una relación entre el inframundo —representado metonímicamente por el miedo estigio (*Stygia formidine*, 770)— y el mundo de los vivos (*superam ... noctem*, 770). Los manes regresarían con el objetivo de castigar a sus homicidas, pues, a causa del crimen cometido, los soldados se lo merecen (*meritis*, 771); en el verso 772

¹⁵ El texto latino ha sido tomado de la edición de Housman 1927, y la traducción es de Holgado Redondo 1984.

(*sibilaque et flammis infert sopor*), hace Lucano una alusión a las Furias (Holgado Redondo 1984, p. 322 n. 649); se especifica luego que la sombra de cada ciudadano muerto (*umbra perempti / civis*, 772) atormenta con su aparición al soldado que lo mató (*sua quemque premit terroris imago*, 773); Lucano describe cuáles son las apariciones que cada uno de ellos ve durante la noche: se presentan almas de viejos, de jóvenes, de familiares, y los atormentan. Lucano utiliza una vez más el verbo *agitare* (775) para mostrar la condición de la mente de la tropa y la de César; luego, a través de un símil, menciona de nuevo y de manera directa a las Euménides, y el castigo que infligen a Orestes antes de ser purificado (*purgatus*, 777-8); por último, compara los desórdenes mentales sufridos por los hombres con el furor que experimenta Penteo y con el fin del furor de Ágave (*cum fureret, Pentheus aut, cum desisset, Agave*, 779-80).

Creemos que la relación temática que guarda este episodio con el rito de purificación es evidente. El análisis del discurso de Mopso mostrará la manera en que Valerio articula el pasaje de Lucano, el de Virgilio, y el de la *véκτια* homérica del libro 11 de la *Odisea* (1-56), haciendo confluir estos tres poemas épicos.

Mopso comienza su discurso en los versos 377-8 (“*dicam*” *ait* “*ac penitus causas labemque docebo*” | *Mopsus et astra tuens*), en los que distinguimos una imitación del inicio del discurso que Anquises pronuncia a Eneas en el inframundo (“*dicam equidem nec te suspensum, nate, tenebo*” | *suspicit Anchises atque ordine singula pandit, Aen. 6.722-23*¹⁶); parece que Valerio se sirve también del verso 6.759 del mismo pasaje, de donde toma el verbo *docebo*. Los dos discursos exponen de manera literaria ideas de la doctrina estoica sobre el origen del alma y su situación en el mundo de los vivos; las intenciones, sin embargo, son distintas en cada uno. Virgilio expone un conjunto de elementos órficos, platónicos y estoicos acerca del origen y transmigración del alma (Horsfall 2013, p. 484; Zissos 2014, p. 289) —que enfatiza el carácter pasional del cuerpo en que las almas habitan, las impurezas que adquieren por esto, y el castigo que deben sufrir para ser purificadas antes de poder regresar a habitar un cuerpo nuevamente— con la finalidad de explicar el destino que fue dispuesto para su héroe y sus descendientes:

¹⁶ El texto latino que usamos para todas las citas de Virgilio es la edición de Mynors, 1969, y la traducción es de De Echave-Sustaeta, 1992

*igneus est ollis uigor et caelestis origo
seminibus, quantum non noxia corpora tardant
terrenique hebetant artus moribundaque membra. (Aen. 6.730-32).*

Conservan estos gérmenes de vida ígneo vigor de su celeste origen en tanto no les traba la impureza del cuerpo ni embota su terrena ligadura, y sus miembros destinados a la muerte.

Valerio, por su parte, utiliza las ideas estoicas del pasaje de Virgilio con otro sentido: retoma la idea de que las almas tienen un origen de fuego, ligado a la divinidad, pero descarta la idea de que el cuerpo es una carga que acarrea impurezas ocasionadas por las pasiones, sustituyéndola por la perspectiva de que el tiempo predispuesto para la vida corpórea de las almas es breve¹⁷:

*si mortalia membra
sortitusque breves et parvi tempora fati
perpetimur, socius superi quondam ignis Olympi (3.378-80).*

Dado que la vida es breve, no está permitido interrumpir el tiempo predestinado de vida que tienen las almas, que regresarán al cielo después de cumplir este plazo. El homicidio, por lo tanto, constituye una ilicitud:

*non ...
fas ideo miscere necesse ferroque morantes
exigere hinc animas redituraque semina caelo (3. 378, 381-2).*

Valerio utiliza dos intertextos para narrar esta ilegalidad: Virgilio, de quien toma la idea estoica del origen divino del alma (*igneus est ollis uigor et caelestis origo / seminibus, Aen. 6.730-31*) y su eventual regreso, expresado con la frase *redituraque semina caelo* (3.382); y Lucano, con la prohibición del homicidio expresado con la frase *non fas ideo miscere necesse ferroque morantes exigere hinc animas* (3.381-2). El verbo *miscere* se encuentra también en

¹⁷ La idea de que la vida del hombre es tan sólo un breve espacio de tiempo, al igual que las cosas que produce, era común en la época imperial, como se atestigua en Séneca (*Cons. Marc. 21.1.1*); al igual que la idea del origen ígneo del alma (cf. Zenón, *SVF I 126* [Varro, *Ling. 5.59*]), como se reconoce en Cicerón (*Acad. 1.39, Fin. 4.12, Tusc. 1.19*) y Séneca (*Ep. 66.12, 86.1, 120.14*), y de manera literaria en Virgilio (*Georg. 4.219-27*) (Manuwald 2015, p. 167).

Lucano (*vulnera miscebunt fratres*, 3.354); esta frase se incluye dentro de la descripción que los habitantes de la ciudad de Marsella dan de los horrores que acarrea la guerra civil, entre los cuales mencionan la muerte que se darían entre hermanos antes de rendirse al enemigo. Valerio retoma esta idea de un contexto de guerra civil en consonancia con la naturaleza del conflicto que los argonautas tuvieron con los doliones.

Las almas que son víctimas de homicidio conservan después de la muerte sentimientos de dolor e ira en contra de sus agresores (*quippe nec in ventis nec in ultima solvimur ossa; | ira manet duratque dolor*, 3.383-4). Se reconoce una idea semejante a la expresada por estos versos en el pasaje virgiliano mencionado:

*quín et supremo cum lumine uita reliquit,
non tamen omne malum miseris nec funditus omnes
corporeae excedunt pestes, penitusque necesse est
multa diu concreta modis inolescere miris.
ergo exercentur poenis veterumque malorum
supplicia expendunt (Aen. 6.735-40).*

Ni aun el día postrero, cuando la vida ha abandonado el cuerpo, alejan todo el mal de sí los desgraciados ni todas las escorias de la carne. Y es forzoso que muchas por misteriosa traza perduren arraigadas en lo hondo de las almas. Por eso las someten a castigos con que pagan las penas de las culpas pasadas.

Las almas, llenas de impurezas originadas de las pasiones que experimentan los cuerpos, requieren desprenderse de éstas por medio de castigos antes de regresar a ocupar otro cuerpo. En Valerio, por el contrario, serán los hombres, y no las almas, los que deban ser purificados por la contaminación que se originó de sus actos; aquí también se presentará un castigo, pero no será infligido a las almas, sino que las almas los infligirán a los hombres responsables de su muerte. Esta idea de la permanencia del alma después de la muerte se atestigua también en Cicerón (*Tusc.* 1.27.1-28.1), quien expone que en la Antigüedad existía la creencia de que tras la muerte persistía cierta sensibilidad: no es un aniquilamiento, sino una especie de migración y cambio de vida, y el alma continúa su existencia.

Tras establecer esta prohibición, Valerio hace la exposición del castigo y las circunstancias en que se da:

*cum deinde tremendi
ad solium venere Iovis questuque nefandam
edocuere necem, patet ollis ianua leti
atque iterum remeare licet. comes una sororum
additur et pariter terras atque aequora lustrant.
quisque suos sontes inimicaque pectora poenis
implicat et varia meritos formidine pulsant (3.384-90).*

Esta idea resulta extraña, pues los antiguos entendían que el regreso del inframundo no era posible, salvo para contados personajes (cf. com. ad 386); la Sibila expone a Eneas que la bajada al inframundo es fácil, pero que el regreso resulta difícil, y que es permitido tan sólo a personajes heroicos que gozan del favor de Júpiter (*Aen.* 6.125-31). En Valerio, cuando las almas llegan al inframundo, cuentan a Plutón lo que ha pasado en unos versos (384-6) que muestran más claramente la imitación que hace del poema de Lucano.

Valerio formula la representación de Plutón y los manes pensando en las repetidas referencias que Lucano hace a ellos en varios pasajes de su obra¹⁸. El dios se informa de la ilegalidad que se ha cometido y permite que las almas regresen del inframundo para buscar venganza (*patet ollis ianua leti*, 386); Valerio imita el final del verso virgiliano *patet isti ianua leto* (*Aen.* 2.661) para expresar la idea de que las puertas del inframundo se abren y permiten el regreso de los manes¹⁹; se menciona, además, que la Furia recorre junto con los manes tierra y mar (*terras atque aequora lustrant*, 3.388), con la misma formulación que utiliza Lucano en dos lugares de su poema (*terras atque aequora lustrat*, 5.347; *terras atque aequora lustras*, 9.1057).

La razón de que los manes castiguen a los homicidas es la misma en el pasaje de la *Farsalia* y en el de las *Argonáuticas*, pero éste expone una circunstancia distinta: mientras que Lucano presenta los manes y las Euménides en los sueños de los soldados (*vaesana quies, somnique furentes*, 7.764; *sibilique et flammis infert sopor*, 772; *cadavera somnis*, 775), Mopso describe el castigo de los manes y la Furia como una realidad de los argonautas; llama

¹⁸ Luc. 1.454-6 *umbrae | non tacitas Erebi sedes Ditisque profundi | pallida regna petunt*, 6.433 *umbrarum Ditisque fidem*, 514-15 *nosse domos Stygias arcanaque Ditis operi | non superi, non vita vetat*, 7.785-6 *et quantum poenae misero mens conscia donat, | quod Styga, quod manes ingestaque Tartara somnis*.

¹⁹ Aunque Virgilio expresa una idea distinta: las puertas del inframundo se abrirán para Eneas y los suyos durante el saqueo de Troya, es decir, morirán (cf. com ad 386).

la atención, además de esto, que Valerio no hace ninguna descripción de manifestaciones claras de los manes, a diferencia de Lucano que sí da detalle de las apariciones (7.774-76).

En el verso 389 (*quisque suos sontes*) se reconoce una imitación de Virgilio (*quisque suos patimur manes*, *Aen.* 6.743) (Boyancé 1935, p. 115; Manuwald 2015, p. 170); los dos versos tienen el mismo inicio y guardan una relación temática: Virgilio relata que cada alma debe recibir castigos para liberarse de las impurezas que adquirieron durante su vida; por su parte, Valerio invierte el sentido original, de modo que sea cada alma la que inflija el castigo y, en consecuencia, surja la necesidad de una purificación; reconocemos, además, otra relación con un verso de Lucano (*sua quemque premit terroris imago*, 7.773), que expresa la misma idea: cada soldado sufrirá una forma particular de terror, infligido por los manes. Lucano hace una imitación del mismo verso de Virgilio (*Aen.* 6.743) utilizando el mismo proceso que reconocemos en Valerio, para afirmar que cada soldado sufre el castigo de las almas de sus víctimas. Al imitar el verso de Lucano, Valerio conjunta a los dos poetas en una misma idea²⁰.

Después de exponer el castigo que reciben todos los homicidas, Mopso especifica que sus compañeros se encuentran en una situación particular: son homicidas, pero no tuvieron la intención de cometer el acto (*at quibus invito maduerunt sanguine dextrae*, 3.391). Para formular esta idea, Valerio se sirve del verso 1.95 de la *Farsalia* (*fraterno primi maduerunt sanguine muri*), en el que Lucano alude a la muerte de Remo a manos de su hermano Rómulo; con esta imitación, Valerio hace referencia de nuevo al tema de la guerra civil y, más aún, en el inicio del libro 1 de la *Farsalia* encontramos el sustantivo *dextra* en un contexto de la misma naturaleza (*in sua victrici conversum viscera dextra*, 1.3).

Una vez que Mopso expone la causa del estado anímico de la tropa, prosigue con la descripción de la solución del problema:

est procul ad Stygiae devexa silentia noctis
Cimmerium domus et superis incognita tellus
caeruleo tenebrosa situ, quo flammea numquam
Sol iuga sidereos nec mittit Iuppiter annos.

²⁰ Además, reconocemos otras semejanzas léxicas: Val. Fl. 3.389 *pectora*, Luc. 7.765 *in pectore*; Val. Fl. 3.389 *poenis*, Luc. 7.771 *poenas*; Val. Fl. 3.390 *meritos*, Luc. 7.771 *a meritis*; y Val. Fl. 3.390 *formidine*, Luc. 7.770 *formidine*.

*stant tacitae frondes immotaque silva comanti
horret Averna iugo. specus umbrarumque meatus
subter et Oceani praeceps fragor arvaque nigro
vasta metu et subitae post longa silentia voces* (3.398-405).

Ésta es la segunda parte del discurso del sacerdote, en la que se distingue una imitación de la tierra de los cimerios descrita en la *Odisea*. La descripción comparte elementos con la de Homero: las dos se encuentran cerca de la entrada al inframundo (Val. Fl. 398-99; *Od.* 10.490-91), están sumidas en sombras y el sol no las ilumina (Val. Fl. 400-1; *Od.* 11.15-18), se encuentran junto a un bosque tenebroso (Val. Fl. 402-3; *Od.* 10.509-12), y están próximas al Océano (Val. Fl. 404; *Od.* 11.13); sin embargo, en la descripción de Homero no se menciona una caverna en un monte, ni voces, y parece que Valerio toma esos dos elementos de la descripción que hace Virgilio del lugar donde reside la Sibila: *excisum Euboicae latus ingens rupis in antrum* (*Aen.* 6.42), y *unde ruunt totidem uoces, responsa Sibyllae* (*Aen.* 6.44)²¹.

En este lugar se encuentra Celeneo, un personaje obscuro tanto por la descripción de su vestimenta (*ensifer hic atraque sedens in veste Celaeneus*, 406), como por el hecho de que no se atestigua otra mención de él en la literatura antigua (cf. com. ad 406). En este verso se mencionan dos características de Celeneo que se relacionan con Mopso y, a la vez, con otros dos personajes: Odiseo y Orfeo. La primera es la espada (*ensifer*), con la que también cuenta Mopso y de la que se sirve para preparar el lugar en el que será llevado a cabo el rito (*stricto designat litora ferro*, 425); este instrumento se relaciona, a su vez, con la espada que utiliza Odiseo para cavar el foso donde realiza la invocación a las almas, y para mantenerlas a distancia antes de consultar a Tiresias (cf. com. ad 425). La segunda es el modo en que se presenta vestido (*atra ... in veste*); existe una relación de oposición entre su vestimenta y la de Mopso, quien viste de blanco, pero, además, se establece una relación indirecta con Orfeo (Stover 2012, p. 163): la frase que utiliza Virgilio para describir a Orfeo en los Campos Elíseos (*Threicius longa cum veste sacerdos*, *Aen.* 6.645) es muy parecida a la que Valerio usa para describir a su sacerdote (*Delius hic longe candenti veste sacerdos*, 3.432). Nuestro

²¹ En las *Metamorfosis*, Ovidio describe el lugar donde habita el Sueño, que se encuentra también cerca de la tierra de los cimerios. Reconocemos en el pasaje de Valerio dos características que Ovidio atribuye a esta tierra: la ausencia del sol (11.594-5) y la caverna en un monte (11.592).

poeta alude a la figura de Orfeo, quien desempeña un papel fundamental en la ceremonia de Apolonio de Rodas, pero de manera indirecta, por medio de una imitación a Virgilio. Esta doble referencia es semejante, en cuanto al procedimiento, a la doble referencia que Valerio hace a Lucano y a Virgilio con el verso 389 (cf. supra, p. 34).

Al final de la descripción de la solución, Valerio utiliza el verbo *retexit*, para expresar la idea de que Celeneo le reveló al sacerdote el Erebo y las sombras (*Erebum tenebrasque retexit*, 410); un uso semejante de este verbo se atestigua en el verso 7.787 de Lucano (*postquam clara dies Pharsalica damna retexit*), donde se describe el amanecer del día siguiente a la batalla de Farsalia, que muestra los horrores de ese combate. En cuanto al Erebo, es mencionado repetidas veces por Virgilio en contextos semejantes (*Aen.* 4.26, 6.247, 404, 671).

Finalizado el discurso de Mopso, se da paso al rito de purificación, en el que reconocemos paralelismos léxicos y temáticos de obras literarias precedentes, lo que analizaremos más a fondo en el apartado 4. Terminaremos éste, pues, analizando la invocación que el sacerdote hace a los manes al final del pasaje:

*'ite, perempti,
ac memores abolete animos. sint otia vobis,
sit Stygiae iam sedis amor, procul agmine nostro
et procul este mari cunctisque absistite bellis.
vos ego nec Graias unquam contendere ad urbes
nec triviis ululare velim pecorique satisque
nullae ideo pestes nec luctifer ingruat annus
nec populi nostrive luant ea facta minores.'
dixerat et summas frondentibus intulit aris
libavitque dapes, placidi quas protinus angues,
umbrarum famuli, linguis rapuere coruscis. (3.448-58).*

Parece probable que para estructurar esta invocación —que tiene un tono más de orden que de petición— Valerio haya pensado en la invocación que hace Eneas durante la ceremonia en honor del aniversario luctuoso de su padre (*Aen.* 5.45-96); no es este pasaje, sin embargo, el único del que se sirve el poeta. En el inicio de la invocación, Mopso ordena a los manes que se alejen con la frase *ite perempti* (448), la cual pudo ser tomada del inicio

de la invocación de Eneas (*salvete, recepti*, *Aen.* 5.80), relación que reconocemos a partir de la semejanza léxica y de contexto en el que se encuentran las dos órdenes; pero Valerio también establece una relación con Lucano (*perempti*, 7.772), pues los dos poetas emplean la misma palabra para referirse a los manes²²; podría establecerse, además, otra relación: la orden de Mopso recuerda la fórmula que pronunciaba el *pater familias* al final del festival de los *Lemuria* (*Fast.* 5.443 *manes exite paterni*), con la que pedían a los manes que se retiraran (Manuwald 2015, p. 183)²³.

Tras la invocación del sacerdote, aparecen serpientes que devoran las últimas ofrendas del sacrificio; esta manifestación sobrenatural se presenta también al final de la invocación de Eneas, lo que refuerza el paralelismo entre los dos pasajes. Los dos poetas introducen este prodigio con el mismo inicio de verso (*libavitque dapes*, Val. Fl. 457; *libavitque dapes*, *Aen.* 5.92), y utilizan el mismo sustantivo para denominar a los reptiles (*angues*, Val. Fl. 457; *anguis*, *Aen.* 5.84). Valerio retoma por último la disyuntiva de Eneas, si deba pensar que la serpiente es un genio del lugar o una sierva enviada por su padre (*incertus geniumne loci famulumque parentis / esse putet*, *Aen.* 5.95-6), y la simplifica diciendo que las serpientes son siervas de los manes (458). A través de este intertexto virgiliano, Valerio mantiene el mismo hilo narrativo del pasaje de Apolonio, en el que la diosa Cibeles hace saber a los argonautas por medio de una manifestación sobrenatural que ha aceptado el sacrificio (A.R. 1.1140-51).

A partir del análisis realizado de las dos intervenciones orales de Mopso podemos darnos cuenta de la riqueza intertextual y la complejidad de articulación que Valerio expone en este pasaje. En el siguiente apartado observaremos la manera en que nuestro poeta expone, por medio de este entramado intertextual, la compleja concatenación causal que pone en marcha los acontecimientos narrados en el pasaje.

²² Aunque en Valerio *perempti* es vocativo, y en Lucano es un genitivo que determina al sustantivo *umbra*.

²³ Otros elementos que pueden relacionarse con otras obras son: Val. Fl. 450-51 con Verg. *Aen.* 6.258 *procul o, procul este profani*; Val. Fl. 452-3 con Ov. *Fast.* 2.553-4 *perque vias urbis latosque ululasse per agros / deformes animas, vulgus inane, ferunt* y Verg. *Aen.* 4.609 *nocturnisque Hecate triviis ululata per urbes*; Val. Fl. 453-4 con Verg. *Aen.* 3.139 *arboribusque satisque lues et letifer annus*; y Val. Fl. 455 con Verg. *Aen.* 6.822 *utcumque ferent ea facta minores*.

3. La estructuración causal del pasaje del rito de purificación

Uno de los rasgos más sobresalientes de la narración de Valerio es la restitución del aparato divino tradicional, en respuesta a la experimentación que hace Lucano en su poema al suprimir dicho aparato. Mientras Lucano presenta un contexto en el que los dioses no se interesan por los asuntos humanos (*mortalia nulli | sunt curata deo*, 7.454-55), Valerio reincorpora a las divinidades olímpicas de la *Eneida* como personajes principales que determinan los acontecimientos en el nivel humano (Adamietz 1976, pp. 84-6; Feeney 1991, pp. 317-19; Zissos 2004, pp. 21-2; Río Torres-Murciano 2011b, p. 11). Al igual que el poeta de la *Eneida*, Valerio involucra un plan providencial del destino humano, de modo que los héroes de la historia se ven arrastrados frecuentemente a realizar acciones cuyo resultado está predeterminado y encaminado a cumplir el designio divino, es decir, los *Iovis fata* (Zissos 2005, p. 505).

Sin embargo, esta restitución resultaba problemática después de que Lucano hubiera excluido de su poema este aparato divino como determinante de los acontecimientos humanos. Valerio no incorpora a su poema todas las características del aparato divino y del mensaje trascendental de Virgilio; aunque las *Argonáuticas* narran un evento decisivo de la historia del mundo conocido, es crucial el hecho de que ninguno de sus protagonistas humanos alcanza a tener consciencia de la implicación a gran escala de sus acciones. De hecho, parece un elemento esencial de la visión del mundo del poema de Valerio que sus héroes actúen constantemente guiados por la ignorancia, en parte, por malinterpretaciones de señales divinas ambiguas y, en parte, porque los dioses ocultan información sobre su voluntad. Al retomar el aparato divino virgiliano, Valerio no pone en duda la existencia de poderes mayores, como hizo Lucano, sino la posibilidad de ser comprendidos por los humanos (Zissos 2004, p. 26).

Esta incomunicación entre dioses y hombres problematiza la motivación en el nivel humano. Al atribuir motivaciones a Jasón y a los argonautas, Valerio lleva a cabo una reevaluación del heroísmo épico, enfatizando la gloria personal como una preocupación heroica central. Al inicio del poema, Jasón reflexiona consigo mismo sobre cómo justificará su viaje, una vez que descubre que Pelias lo ha engañado para deshacerse de él. El capitán argonauta se decide por la búsqueda de *fama*: *si qua operis tanti domito consurgere ponto /*

fama queat, 1.75-6. Esta motivación, esencialmente homérica, también es un alejamiento de la *Eneida*, pues una de las innovaciones ideológicas más importantes de la obra de Virgilio fue relegar la persecución personal de gloria a una posición secundaria, consagrando la *pietas* ante la *gloria* como motivación heroica adecuada (Lüthje 1971, pp. 7-8; Zissos 2005, p. 505; Río Torres-Murciano 2011b, p. 84).

Pero esta búsqueda de gloria, al no tener un apoyo divino claro, se ve influida por vacilaciones e inseguridades de los protagonistas humanos. Los pasajes de la *Eneida* a los que Valerio hace alusión en el pasaje del rito de purificación narran situaciones a las que Eneas llegó impulsado por la voluntad divina y la confianza que le genera el conocimiento del plan de Júpiter, tales como la exhortación que hace el capitán ante su tropa después de la tormenta marina, o la ceremonia que realiza en honor del aniversario luctuoso de su padre, atribuida a la voluntad divina, y, sobre todo, el episodio de la visita que hace al inframundo para informarse, por parte de su padre, del designio divino que guía su viaje, conocimiento que elimina cualquier duda sobre el cumplimiento de su misión. Estos tres pasajes comparten el tema del acceso que tienen los hombres, particularmente Eneas, al conocimiento del designio divino. La comunicación entre hombres y dioses desempeña un papel muy importante con relación a la confianza que siente Eneas para enfrentar las pruebas que le exige su misión. Después de que Anquises le comunica la providencia divina, Eneas deja de dudar, y actúa en consonancia con el hado, como demuestra en 8.133 *fatis egere volentem* (Duckworth 1956, p. 357).

En el pasaje que estudiamos, la confianza que los argonautas tenían para emprender su viaje se ve totalmente frustrada por la matanza que cometieron. Resulta, entonces, irónico que Valerio aluda constantemente a pasajes virgilianos que tematizan la confianza en los dioses para desarrollar una causalidad en la que no se involucran los personajes divinos. En este apartado analizamos la manera en que la integración de los intertextos virgilianos con los lucaneos genera efectos irónicos que permiten a Valerio estructurar dos sentidos textuales, el literal y el metaliterario, con los que compone la doble motivación del pasaje: humana y sobrenatural.

Inicialmente, Valerio dice en los versos 364-65 (*fiducia maestis | nulla viris*) que la confianza ha abandonado a los argonautas. Esta falta de determinación es un elemento importante en el pasaje, que contrasta con el sentido de los intertextos virgilianos. El

desconocimiento que tienen los personajes de Valerio, particularmente Jasón, de la existencia de un designio divino que apoye su viaje les genera constantes dudas; la única seguridad que el capitán puede obtener proviene de la interpretación que hace de las profecías y adivinaciones de los sacerdotes Mopso e Idmón. La caracterización que Valerio hace de Jasón, desesperado y sin la capacidad de ser un líder, es justo la contraria a la que Virgilio hace de Eneas. Anteriormente, el capitán había exhortado a sus compañeros a tener esperanza y confiar en la voluntad del dios supremo, quien, según Jasón, ha decretado que este viaje se lleve a cabo:

*superum quando consulta videtis,
o socii, quantisque datur spes maxima coeptis,
vos quoque nunc vires animosque adfertis paternos.
[...] deus haec, deus omine dextro
imperat; ipse suo volvit commercia mundo
Iuppiter et tantos hominum miscere labores (1.241-3, 245-47).*

Jasón pide a sus compañeros que tengan confianza en el apoyo de los dioses y en el designio divino de Júpiter; sin embargo, esta exhortación se presenta como una interpretación deficiente que busca aducir una causalidad transcendental a la narración que no ha sido transmitida de manera real (Adamietz 1976, pp. 14-5; Zissos 2004, p. 34; Río Torres-Murciano 2011b, p. 175). A diferencia del héroe de la *Eneida*, quien soporta sus pesares gracias a la confianza que tiene en los dioses, los personajes del poema de Valerio no tienen ningún conocimiento de la voluntad divina. Se destaca más esta incomunicación por la alusión que Valerio hace al pasaje de la *Eneida* donde Eneas dirige palabras de ánimo a sus compañeros después de que Juno suscitó una tormenta que acabó con gran parte de la flota troyana (1.198-207). El paralelismo se distingue por el modo en que se dirigen los dos capitanes a su tropa: *o socii, Aen.* 1.198; *o socii, Val. Fl.* 1.242 (Adamietz 1976, p. 15 n. 32; Kleywegt 2005, p. 146; Galli 2007, p. 156).

Valerio luego menciona en los versos 367-68 (*patria ex oculis acerque laborum | pulsus amor*) que a los argonautas no les interesa ya regresar a su hogar ni realizar proezas que les den fama. Estos dos sustantivos, *amor* y *patria*, recuerdan otro pasaje de la *Eneida*, en el que Eneas dice a Dido que, a pesar del amor que siente por ella, está obligado a llegar a Italia

para cumplir su destino: ahí está su amor, esa es su patria (*hic amor, haec patria est*, 4.347) (Duckworth 1956, p. 357). Valerio hace esta alusión al texto virgiliano en un contexto que le permite expresar un sentido contrario al de su modelo, pues, mientras el móvil de Eneas es divino (la amonestación de Mercurio por orden de Júpiter, *Aen.* 4.265-76), los argonautas no tienen un móvil divino, dado que no existe comunicación entre hombres y dioses; este pasaje muestra, en realidad, la ausencia de motivación.

Tras la descripción del estado general de la tropa, Valerio hace otra más específica del estado de Jasón. De todos los argonautas, él sufre mayor desesperación; aunque su papel como capitán le exige soportar las adversidades e infundir confianza a sus hombres, no está en condiciones de hacerlo y se abandona a las lágrimas:

*ipse etiam Aesonides, quamquam tristissima rerum
castiganda duci vultuque premenda sereno,
dulcibus idulget lacrimis aperitque dolorem* 3.369-71.

Esta caracterización de Jasón muestra la actitud contraria a la de Eneas, quien oculta sus preocupaciones y simula esperanza después de la exhortación que hace a sus compañeros (Spaltenstein 2004, pp. 113-14; Kleywegt 2005, p. 146):

*Talia uoce refert curisque ingentibus aeger
spem uultu simulat, premit altum corde dolorem* (*Aen.* 1.208-9).

Eso dicen sus labios; en su inmensa congoja finge el rostro esperanza, pero le angustia el alma una honda cuita.

Eneas puede simular esperanza en su rostro por la confianza que tiene en el apoyo de los dioses y el conocimiento parcial que tiene de su destino. En las *Argonáuticas*, aunque existe un designio divino dictado por Júpiter, Jasón no tiene acceso a ese conocimiento. Valerio expone en estos versos el sentido contrario al que tiene el intertexto virgiliano al que alude.

Sumido en la desesperación, Jasón pregunta a Mopso por el origen del sentimiento que los mantiene imposibilitados para continuar:

*tum secreta trahens Phoebeum ad litora Mopsum
“quaenam” ait “ista lues aut quae sententia divum?
decretusne venit fato pavor an sibi nectunt
corda moras? cur immemores famaеque larisque
angimur aut pariet quemnam haec ignavia finem? (3.372-76).*

Esta pregunta tiene una larga tradición épica y cuestiona si los dioses o el *animus* de la misma persona determinan sus acciones (O’Hara 2005, p. 150). Este planteamiento se presenta repetidas veces en la *Odisea* (οὐκ οἶδ’, ἢ τίς μιν θεὸς ὄρωρεν, ἧε καὶ αὐτοῦ | θυμὸς ἐφωρμήθη ἕμεν ἐς Πύλον, 4.712-3; también 7.262-3, 9.337-39, 16.356-7); en los versos 1.802-05, Apolonio de Rodas combina una causalidad sobrenatural o divina con una humana, cuando relata que Afrodita infundió locura a los hombres lemnios, quienes aborrecían a sus esposas legítimas y, cediendo a su insensatez, las expulsaron de su casa (A. R. 1.802-05) (Hardie 1994, p. 109); pero encontramos un paralelismo más cercano al cuestionamiento de Jasón en el pasaje de Niso a Euríalo del libro 9 de la *Eneida*. En ausencia de Eneas, Turno ataca el campamento troyano instigado por la diosa Juno, pero interrumpe el ataque al finalizar el día. Por la noche, Niso y Euríalo, dos muchachos troyanos que montan guardia en una de las puertas del campamento, planean una estrategia para abrirse paso entre las tropas enemigas y llevar un mensaje a Eneas. La escena comienza con la pregunta que hace Niso a su compañero:

*“dine hunc ardorem mentibus addunt,
Euryale, an sua cuique deus fit dira cupido? (9.184-85).*

¿Son los dioses, Euríalo, los que infunden en nuestros corazones este ardor o cada uno hace un dios de su ardoroso deseo?

Niso hace esta pregunta a propósito del deseo que siente de combatir y realizar proezas (*aut pugnam aut aliquid iam dudum invadere magnum | mens agitat mihi*, 9.186-87). Sus palabras cuestionan si los impulsos o acciones de los hombres son guiados por los dioses, o si tienen la libertad de hacer lo que quieran, aun cuando atribuyan sus pasiones a la voluntad divina (Duckworth 1956, p. 360); la respuesta a la pregunta de Niso no es directa, sino que se infiere del desarrollo del pasaje, en el que no se inmiscuye la participación de ningún dios

(Duckworth 1957, p. 134). Del mismo modo que en la *Eneida*, en nuestro pasaje se infiere la respuesta a partir del desarrollo de la historia; esta respuesta, conformada de constantes conflictos intertextuales entre los pasajes virgilianos y lucaneos que Valerio imita, tiene una estructura doble: una motivación inicialmente interna o humana (el sentimiento que detiene a los argonautas) y una externa o sobrenatural introducida por Mopso (los manes de las víctimas del homicidio).

Reconocemos también dos ecos léxicos de la *Eneida* en la última pregunta de Jasón (*aut pariet quemnam ignavia finem*, 3.376). El primero está en el verso 1.199, en el que Eneas promete a sus compañeros de manera optimista que, a pesar de que han sido víctimas de muchos males desde que su ciudad cayó ante los griegos, un dios dará fin a sus pesares (*dabit deus his quoque finem*); el segundo en el verso 1.241, en el que Venus intercede ante Júpiter por el bienestar de su hijo: *quem das finem, rex magne, laborum?* (1.241). Estos dos pasajes virgilianos muestran la creencia humana en la influencia divina en los eventos humanos, al contrario de lo que expresa Valerio en el verso 3.376: mientras que Eneas ve en el dios supremo un elemento determinante de la historia, los personajes de las *Argonáuticas* no pueden atribuir los acontecimientos a ningún dios concreto. Valerio hace alusión, pues, a dos pasajes virgilianos que exponen la confianza y el soporte divino que tiene Eneas para cumplir su misión, pero plantea un significado opuesto, es decir, la falta de confianza y certidumbre de Jasón.

Mopso responde a Jasón con un largo discurso en el que distinguimos ecos léxicos y temáticos del pasaje de la κατάβασις de Eneas del libro 6, en el que Anquises transmite detalladamente a su hijo el plan divino que Júpiter ha dispuesto para él; esta comunicación, por el contrario, no existe en el poema de Valerio.

La exposición filosófica de Valerio trae a la mente del lector la idea estoica de que nuestro tiempo de vida es corto (cf. intr. 2, p. 30; com. ad 377-396). Alterar este destino, y regresar a las almas a su origen antes de tiempo, implica una ilegalidad (*non ... fas ideo miscere neces ferroque morantes | exigere hinc animas redituraque semina caelo*) que, dentro de esta clave virgiliana, es expresada con una imitación de Lucano (*vulnera miscebunt fratres*, 3.354), con lo que Valerio conjunta en una misma idea dos tradiciones épicas que son ideológicamente rivales. Las referencias a la guerra civil mantienen la atención del lector en un plano de causalidad humana.

En seguida, Mopso dice que las almas de las víctimas llegan al inframundo, donde le cuentan a Plutón lo ocurrido:

*cum deinde tremendi
ad solium venere Iovis questuque nefandam
edocuere necem, patet ollis ianua leti
atque iterum remeare licet (3.384-87).*

Él permite que los manes de las víctimas salgan del inframundo para buscar venganza; la acción directa de los manes, según relata Mopso, ocasiona en sus compañeros el sentimiento que les impide continuar su viaje. En Apolonio, las tormentas que detienen a los argonautas cesan una vez que Cibele aceptó el sacrificio, pero en el pasaje de Valerio el dios Plutón no ejerce una función causal a la manera de la Cibele del Rodio, pues el rito que realizará Mopso no pretende aplacar al dios para que haga regresar a los manes al inframundo.

Aunque Plutón no desempeña el papel que tiene la diosa Cibele en Apolonio, sí cumple otra función causal: mientras que Lucano narra que los manes de las víctimas aparecen en los sueños de los soldados, en Valerio los manes tienen un carácter externo o sobrenatural gracias a la intervención del dios del inframundo. La intervención de Plutón es fundamental para insinuar un acercamiento con la versión de Apolonio y, a la vez, establecer una separación con el pasaje de Lucano.

Después, Valerio menciona que una Furia acompaña a cada alma para infligir el castigo a cada culpable. Una referencia a estas divinidades del inframundo se encuentra también en el pasaje de Lucano antes citado, en el que fungen como agentes castigadores al lado de los manes; sin embargo, estas no se presentan como agentes externos, y Lucano se refiere a ellas a través de un símil. Mopso, por su parte, las planteará como elementos causales externos:

*comes una sororum
additur et pariter terras atque aequora lustrant.
quisque suos sontes inimicaque pectora poenis
implicat et varia meritos formidine pulsant (3.387-90).*

En el símil de Lucano son mencionados Orestes, Penteo y Ágave:

*haud alios nondum Scythica purgatus in ara
Eumenidum vidit voltus Pelopeus Orestes,
nec magis attonitos animi sensere tumultus,
cum fureret, Pentheus aut, cum desisset, Agave (Luc. 7.777-80).*

No otros fueron los rostros de las Euménides que vio el pelópida Orestes antes de haberse purificado en el ara escítica, ni sintieron más espantosos desórdenes mentales Penteo, en pleno delirio, ni Ágave, cuando volvió a la razón.

Tradicionalmente estos personajes sufren remordimientos y desórdenes mentales, asediados por las Erinias, divinidades del inframundo encargadas de castigar crímenes de sangre. En la *Orestíada* de Esquilo, atormentan a Orestes después de asesinar a su madre, como agentes externos que aparecen en el escenario durante la tercera tragedia; pero en el *Orestes* de Eurípides, las Erinias son una consecuencia del sentimiento de culpa de un asesino consciente de su crimen: cuando Menelao le pregunta a Orestes qué enfermedad lo destruye, él responde que el conocimiento, porque sabe que ha hecho una cosa terrible (ἡ σύνεσις, ὅτι σύνοιδα δεῖν' εἰργασμένοϛ, v. 396) (Petrovic 2016, p. 287). Como en Eurípides, la referencia a la Furia en el pasaje de Lucano parece funcionar como representación alegórica del remordimiento que se desprende de la consciencia culpable de sus personajes.

A pesar de que Valerio presenta a la Furia como elemento externo, no le da consistencia como personaje y no la vuelve a mencionar en el pasaje. Valerio conserva el sentido metafórico de las representaciones del remordimiento de los soldados de Lucano.

En seguida, Mopso especifica que existe un subgrupo de homicidas que cometieron el crimen sin intención y, además de sufrir los castigos de los manes, su mente es atormentada por la memoria de sus acciones:

*at quibus invito maduerunt sanguine dextrae,
si fors saeva tulit miseros, sed próxima culpa,
hos variis mens ipsa modis agit et sua carpunt
facta viros: resides et iam nihil amplius ausi
in lacrimas humilisque metus aegramque fatiscunt
segnitiem, quos ecce vides (391-96).*

A diferencia del pasaje de Lucano, en el que no se realiza ninguna ceremonia o rito para liberar del remordimiento a los soldados, Valerio sí propone una solución para el tormento de los manes, justificada por el hecho de que el crimen se cometió por desconocimiento, y la responsabilidad no recae totalmente en los argonautas, pues también estuvo inmiscuida la *fors*. Liberman (1997, p. 286) observa que las palabras de Mopso contienen vocabulario y fraseología jurídica; Valerio justifica la realización del rito de purificación por medio de una formulación jurídica que distingue grados de culpabilidad (cf. com. 391-96).

De modo contrario a lo que sucede en el poema de Apolonio, la solución no tiene un origen divino (el alción), sino que los argonautas se ven obligados a solucionar el problema con sus propios medios: *sed nostra requiret / cura viam*, 3.396-97. Este modo de solucionar el problema también contrasta con la manera en que se resuelve la inmovilidad de Eneas en Cartago en el libro 4, episodio al que ya hizo referencia Valerio en versos anteriores (3.367-8). En el poema de Virgilio, todo indica que el amor que Eneas siente por Dido ya lo ha disuadido de cumplir su destino, de modo que Júpiter envía a Mercurio para que le recuerde que debe cumplir su deber y fundar una nueva Troya. En Valerio, por el contrario, ni Júpiter ni ningún otro dios intervienen, a pesar de que en el libro 1 el mismo Júpiter ha establecido el cumplimiento de este viaje como parte fundamental de su providencia (531-60).

Después de explicar la situación en la que se encuentran los argonautas, Mopso describe el lugar donde aprendió el rito al que estos necesitan someterse para librarse del castigo de los manes y de la culpa que sienten. El lugar que Valerio describe en estos versos recuerda la tierra de los cimerios que relata Homero en el pasaje de la *véκνια*, donde Odiseo realiza una invocación de almas por instrucción de la bruja Circe (*Od.* 11.14-19). La imitación del pasaje homérico marca la entrada del tema de la magia (cf. intr. 4, p. 55), que, como se verá, es una respuesta al desarrollo de este tema en la *Farsalia* de Lucano.

Para entender mejor la relación que tiene la descripción de la tierra de los cimerios con el poema de Lucano, Celeneo es una pieza fundamental:

*ensifer hic atraque sedens in veste Celaeneus
insontes errore luit culpamque remittens
carmina turbatos volvit placantia manes.
ille mihi quae danda forent lustramina caesis
prodidit, ille volens Erebum tenebrasque retexit* (3.406-10).

Este personaje tiene características mágicas y mistericas (cf. intr. 4, p. 55), además de que habita en un lugar cercano a la entrada del inframundo. Él enseñó a Mopso el procedimiento ritual preciso para exculpar a los homicidas que actuaron por desconocimiento (justamente la situación de los argonautas) y para aplacar a los manes de las víctimas de ese homicidio. Resulta contradictorio, sin embargo, que Mopso recurra a este conocimiento siendo él mismo hijo del dios Apolo (cf. *hic vates Phoebique fides non vana parentis / Mopsus*, 1.383-84), considerado tradicionalmente como el dios purificador por antonomasia, cuyo conocimiento también podría haber sido útil para el caso de los argonautas.

La idea de que el poder de la magia es más eficaz que el poder del dios Apolo se presenta también en la *Farsalia*. En el libro 5 (114-236), Lucano describe un oráculo de Delfos sin vigencia ni autoridad, presidido por una pitonisa que o finge la inspiración divina o, cuando de verdad es poseída por el dios, no proporciona información que sea trascendente; por otra parte, Lucano comienza el episodio del libro 6 en el que la bruja Ericto realiza una necromancia afirmando que sólo el inframundo tiene el poder de proveer predicciones precisas (425-434) (Zissos 2004, p. 26 n. 21). En el pasaje que estudiamos, Valerio prefiere un procedimiento ritual influido por elementos mágicos y del inframundo, antes que un procedimiento purificador tradicional.

Al final del rito de purificación, Mopso hace una invocación a los manes para pedirles que se alejen de la tropa y que regresen al inframundo. Distinguimos un paralelismo entre esta invocación y la que hace Eneas durante la ceremonia del aniversario luctuoso de su padre: *ite perempti* (3.448) y *salvete recepti* (*Aen* 5.80). Antes de la invocación, Eneas dice claramente que la ceremonia que realiza fue propiciada por los dioses y que atiende a sus obligaciones piadosas (*sic di voluistis, Aen. 5.50; haud equidem sine mente, reor, sine numine divum / adsumus, Aen. 5.56-7*); el rito de Mopso, sin embargo, no fue ordenado ni instruido por dios alguno.

El paralelismo entre la invocación de Mopso y la de Eneas se hace más evidente a partir de la manifestación sobrenatural de las serpientes que devoran la carne sacrificial (3.456-58), inspirada en la aparición de la serpiente que describe Virgilio (*Aen. 5.84-96*; cf. intr. 2, p. 36). Apolonio también relata una manifestación sobrenatural al final de su ceremonia, cuando Cibeles genera un portento de fertilidad vegetal y animal alrededor de los argonautas (1.1140-

49), pero la naturaleza de la aceptación en Valerio es distinta, pues no proviene de un personaje divino, sino de los manes de las víctimas. De no ser por esta manifestación, se podría creer que los manes de los que habla Mopso, los mismos que menciona Lucano como representaciones metafóricas de los remordimientos de los soldados, tienen el mismo sentido metafórico de su modelo; sin embargo, la manifestación de las serpientes no es una interpretación propuesta por un personaje, sino que el narrador la describe como un hecho real. Ninguna de las dos motivaciones, la natural y la sobrenatural, predomina sobre la otra, sino que tienen un carácter complementario.

A final del pasaje, Mopso pide a sus compañeros que suban a la nave, que no volteen la mirada a las tierras que abandonan y que olviden los actos que han cometido (*exciderint quae gesta manu*, 3.461), y lo que ha ocurrido por la influencia de los hados en el evento (*quae debita fati*, 461). Si bien es cierto que durante todo el pasaje del rito el lector sabe que la causa del embrollo es divina (el castigo de Cibele a Cízico) los hombres no tienen acceso a ese conocimiento. Lo único que pueden hacer, como ha mostrado Jasón desde el inicio del poema, son interpretaciones con los elementos que tienen a la mano, es decir, su propia experiencia en el plano de la causalidad humana. Señala Sauer (2011, p. 150) que este verso establece una corresponsabilidad de los hombres junto con el destino. Es cierto que ellos tuvieron responsabilidad, pues fueron sus armas las que acabaron con la vida de los doliones, pero el destino podría aparecer ante el lector no como una referencia filosófica, sino como un recurso de Valerio para indicar que todo el pasaje, por más modificaciones que haya introducido, se ciñe a la tradición del mito argonáutico que lo precede y, a la vez, encuentra coherencia dentro del designio de Júpiter, quien estableció los enfrentamientos bélicos como recurso para que su providencia se cumpla (1.537-560).

4. La pertenencia de Valerio Flaco al colegio de los *quindecimviri sacris faciundis*

La hipótesis de que Valerio fue *quindecimvir* surge de la interpretación que algunos investigadores han hecho de los versos 1.5-7 del proemio, y encuentra apoyo (desde Summers 1894) en el pasaje del baño de la estatua de Cibeles (8.239-41) y en el rito de purificación que analizamos. Comenzaremos, pues, con una revisión minuciosa de toda la cuestión, y después haremos un análisis de los elementos rituales de la ceremonia de nuestro pasaje.

La función principal de los *quindecimviri sacris faciundis* era guardar e interpretar los oráculos sibilinos. Cuando Roma era aquejada por un gran peligro, el Senado ordenaba consultarlos para saber la causa de la amenaza y cómo poder conjurarla. Estos oráculos eran guardados en secreto y sólo los *quindecimviri* estaban autorizados para verlos (Szemler 1972, p. 27).

Según la tradición, preservada en varias fuentes (D.H. 4.62.1-6.14; Gell. 1.19.1-11.3), una anciana llamada Amaltea (Lact. *Epit.* 1.6.10-11; Serv. ad *Aen.* 6.72.1-10), identificada como la Sibila²⁴, vendió a Tarquinio el Soberbio tres rollos que contenían oráculos sibilinos, escritos en hexámetros griegos. Este rey los guardó en el templo de Júpiter Óptimo Máximo, y asignó a dos hombres para resguardarlos, los *duumviri sacris faciundis*; el número fue elevado a diez en el año 367 a.C., cinco plebeyos y cinco patricios (Liv. 6.37.12.1-4). Tito Livio menciona en boca de Decio Mus que los *decemviri* eran sacerdotes de los ritos de Apolo (*decemviros sacris faciundis ... antistites eosdem Apollinaris sacri*, 10.8.2-3.1) (Orlin 2002, p. 78). Se encargaban también de los cultos extranjeros que llegaban a Roma, particularmente del de la *Magna Mater*, y dirigían las ceremonias de los Juegos Seculares (Szemler 1972, p. 27). En el año 83 a.C., un incendio en el templo de Júpiter Capitolino destruyó los rollos, y el Senado designó una comisión para recopilar nuevos oráculos sibilinos, los que existían en época flavia (Zissos 2008, p. 80). Se atestiguan en Servio (ad *Aen.* 6.73.1-5) que Sila aumentó el número de estos sacerdotes a quince, y encontramos la primera mención del nombre que los designaba en Cicerón, en el año 51 a.C. (*XV virum, Fam.* 8.4.1.5) (Orlin 2002, p. 81 n.

²⁴ Servio señala que en Virgilio la Sibila proviene de Cumas, mientras que Varrón piensa que de Eritrea (*Cumanae Vergilius dicat, Varro Erythraeae*, ad *Aen.* 6.72.2-3) (Orlin 2002, p. 76 n. 1).

17). En el año 28 a.C., Augusto trasladó los rollos al templo de Apolo en el Palatino. Debido a que sólo los *quindecimviri* podían verlos, los procedimientos llevados a cabo durante la consulta son un completo misterio. La mayoría de la información que tenemos de estos sacerdotes y su culto proviene de Tito Livio (e.g. Liv. 4.25.3; 5.13.5; 5.50; 7.2; 7.27.1 et al.)²⁵ (Orlin 2002, p. 85).

La idea de que Valerio perteneció al colegio sacerdotal de los *quindecimviri* surge de la interpretación que se da a unos versos del proemio de las *Argonáuticas*:

*Phoebe, mone, si Cumaeae mihi conscia vatis
stat casta cortina domo, si laurea digna
fronte viret (1.5-7).*

Febo, inspírame, si se alza en casta morada el trípode que sabe conmigo de la profetisa de Cumas, si el lauro en digna frente verdea.

Valerio hace una invocación al dios Apolo en la que pide que lo favorezca si un trípode (*cortina*), que comparte con el poeta el conocimiento de la sacerdotisa de Cumas (*Cumaeae mihi conscia vatis*), se encuentra en su casa (*casta ... domo*), y si, además, el poeta está laureado (*si laurea digna / fronte viret*). La ubicación de este trípode, instrumento utilizado para el culto de Apolo, en la casa del poeta, sugeriría que fue un *quindecimvir*.

En su edición de 1519, Giovanni Battista Pio dice que antes de él ya existía la hipótesis de que Valerio había sido uno de estos sacerdotes, pero no da detalle de los argumentos expuestos (*Decemvirum Sibyllinum sunt qui credunt fuisse C. Flaccum*, p. 1). Acepta que el trípode estaba en casa de Valerio, y aduce dos posibles causas: porque perteneciera al colegio de los *quindecimviri* (*stat. vel nunc quia sum decemvir sibyllinorum librorum*, p. 3), o porque los poetas y oradores tenían en el larario de su casa un trípode para rendir culto a Febo, como un numen tutelar y principal entre los dioses (*stat pro colit, quoniam poetae domi in larario colunt Phoebum ut deorum praecipuum ac tutelare numen: ubi cortinam habebant tamquam Phoebi sacerdos poetae et oratores*, p. 3); este segundo argumento, sin embargo, no encuentra eco en la crítica posterior.

²⁵ Orlin 2002, pp. 203-07 ofrece un listado de todas las consultas de los libros sibilinos registradas por Tito Livio, entre los años 509 y 83 a.C. de sus historias.

Heinsius (1702, p. 162) dice que es evidente la pertenencia de Valerio al colegio de los *quindecimviri* por la mención del trípode y la referencia a una *casta domus*. Señala la relación que existía entre los *quindecimviri*, el trípode y el laurel con el testimonio de una moneda de plata acuñada por Vitelio que muestra, en un lado, al emperador laureado como uno de tales sacerdotes, y en el otro un trípode, un delfín y un cuervo²⁶, junto con la inscripción XV. VIR SACR. FAC. Aduce también un testimonio de Servio en el que son mencionados el delfín, el trípode, los libros sibilinos y la Sibila como elementos característicos del culto a Apolo:

hinc ergo et delphinum aiunt inter sacra Apollinis receptum; cuius rei vestigium est quod hodieque quindecimvirorum cortinis delphinus in summo ponitur et pridie quam sacrificium faciunt, velut symbolum delphinus circumfertur, ob hoc scilicet, quia quindecimviri librorum Sibyllinorum sunt antistites, Sibylla autem Apollinis vates et delphinus Apollini sacer est (ad Aen. 3.332.23-8).

Por lo tanto, a partir de esto dicen que también el delfín se numera entre los objetos sagrados de Apolo; muestra de esto es que el delfín se coloca hoy en día encima de los trípodes de los *quindecimviri*, y un día antes de que se haga el sacrificio, el delfín es llevado alrededor como símbolo, ciertamente porque los *quindecimviri* son guardianes de los libros sibilinos, la Sibila es sacerdotisa de Apolo, y el delfín está consagrado a Apolo.²⁷

Heinsius piensa que la presencia del trípode en la *casta domus* señalaría, entonces, con suficiencia el *quindecimvirato* de Valerio, sobre todo porque frecuentemente los poetas llaman *casti* a los sacerdotes. Burman (1724, p. 6) añade otro testimonio de la relación entre la Sibila y el trípode, que se encuentra en Propercio (*si modo Avernalis tremulae cortina Sibyllae / duxit Aventino rura pianda Remo*, 4.1a.49-50). Summers (1894, p. 2 n. 3) dice que los libros sibilinos, a los que el poeta hace referencia, eran consultados por los *quindecimviri* para realizar ritos de purificación como el que se realiza en Cízico después de la matanza de los doliones (3.362-461), y que estos sacerdotes también estaban a cargo de la ceremonia del

²⁶ En el texto de Heinsius se lee *in nummis argenteis aureisque Vitelli ... tripus cum Delphino et cervo exprimitur*; Burman (1724, p. 6) recoge este testimonio, pero corrige la palabra *cervo* en *corvo*. La moneda de Vitelio exhibe, en efecto, un cuervo y no un ciervo (cf. MA SHOP, AETERNITAS NUMISMATICS, 08 enero 2017, <https://www.ma-shops.com/aeternitas/item.php?id=2379&lang=es&curr=EUR1>).

²⁷ Traducción nuestra.

baño de la estatua de Cibele, a la cual el poeta hace referencia en el libro 8 (239-41), por lo que es probable su pertenencia al colegio. Para Langen (1896, p. 17) es claro que Valerio invoca a Apolo por ser uno de los *quindecimviri*, encargados de los libros sibilinos y del culto al dios, cuya sacerdotisa es la Sibila cumana. Aduce, como Heinsius, testimonios numismáticos y el pasaje de Servio (ad *Aen.* 3.332), y piensa que a partir de estos versos del proemio de las *Argonáuticas* se sabe que los *quindecimviri* tenían un trípode en su casa.

Estos son los principales argumentos dados a favor del sacerdocio de Valerio desde inicios del siglo XVI hasta finales del siglo XIX; se fundamentan en el supuesto de que el trípode del culto a Apolo se encontraba en la casa del poeta. Sin embargo, ya desde inicios del siglo XIX, Wagner (1805, p. 7) mantiene cierto escepticismo con respecto a esta hipótesis. Dice que el adjetivo *conscia* implica que el trípode contiene en sí mismo los libros sibilinos (*conscia, quae continet, inclusos habet istos libros*), y que se encuentra en casa de Valerio, pero aclara que no deben ser sobreinterpretados estos versos, ya que no existe noticia alguna en la historia romana que pruebe que estos sacerdotes guardaban el trípode o los libros en su casa. Inicialmente se guardaron en el Capitolio, y posteriormente fueron trasladados al templo de Apolo en época de Augusto (*quum cortinam servatosque domi libros Sibyllinos ignoret Romana antiquitas, immo eosdem primum in Capitolio, ab Augusto vero sub Apollinis Palatini basi doceat conditas*, 1805, p. 7).

Al revisar estos argumentos podemos observar que el fundamento de la hipótesis, a partir del cual los investigadores propondrán otros razonamientos, es el supuesto de que el trípode estaba en el domicilio particular del poeta. Heinsius intenta sostener el argumento de que la *casta domus* es la morada de Valerio, en primer lugar, con el testimonio de la moneda de Vitelio; sin embargo, la moneda sólo prueba la asociación que existía en época imperial entre el trípode y los *quindecimviri*, y no da ninguna información acerca de la casa de éstos. En segundo lugar, el testimonio de Servio tiene como finalidad describir por qué el delfín es un elemento del culto de Apolo, y si bien retrata la relación que había entre los sacerdotes, el trípode, la Sibila y el dios, mencionados todos en el proemio de Valerio, no ofrece información que pruebe que estos sacerdotes tenían un trípode en su lugar de residencia. En la mención que hace de tales objetos hallamos un plural (*quindecimvirorum cortinis*), pero no hay ningún elemento distributivo (e.g. *quisque*) que relacione los trípodes con cada uno de los quince sacerdotes. Salvo esta nota de Servio, no tenemos ningún otro testimonio

antiguo que pueda sostener tal hipótesis. El pasaje de Propercio aducido por Burman y los argumentos de Langen (en esencia los mismos de Heinsius) muestran también la relación que la *cortina* tenía con la Sibila, pero no clarifican nada con respecto a la *casta domo*. Más aún, la combinación del adjetivo *castus* con el sustantivo *domus* se encuentra también en otros autores, como Virgilio (*casta pudicitiam servat domus*, *Geor.* 2.524), Lucano (*casta domus luxuque carens corruptaque numquam / fortuna domini*, 9.201-2), Silio Itálico (*casta mihi domus et celso stant colle penates*, 15.101), y en Propercio (*quae manus obscenas depinxit prima tabellas | et posuit casta turpia visa domo*, 2.6.27-8), y en ninguno de estos ejemplos el adjetivo *castus* hace referencia a la casa de un sacerdote.

La idea de que Valerio fue *quindecimvir* ha sido, sin embargo, una *communis opinio* muy extendida hasta hace poco, fundamentada en los argumentos tradicionales aducidos a propósito de los versos del proemio, en la descripción del rito de purificación tras la masacre de Cízico y en la referencia al baño de Cibeles.

Boyancé (1935) hace un análisis de los elementos religiosos y mágicos del rito de purificación realizado después de la matanza de los doliones en el libro 3 (362-461). A pesar de que Summers señaló antes este pasaje como posible prueba del sacerdocio de Valerio, Boyancé no menciona su trabajo y concluye únicamente que el rito de purificación tiene influencias órficas. Más tarde, publica un artículo en el que conjunta los argumentos tradicionales con su análisis del rito para afirmar que Valerio sólo podía poseer esos conocimientos de religión griega arcaica por haber sido *quindecimvir* (Boyancé 1964). Liberman (1997, pp. XVI-XVII) comparte esta interpretación apoyándose en el trabajo de Boyancé. Caviglia (1999, pp. 6-7) piensa que el detalle e importancia que Valerio otorga a las figuras sacerdotales es un indicio de su pertenencia a los *quindecimviri*. Siguiendo esta postura, Fuà (2003) estudia el papel que Mopso desempeña en el rito de purificación y sugiere que el interés que Valerio muestra por los ritos mágicos y religiosos podría deberse a su pertenencia al colegio de los *quindecimviri*.

Existen, sin embargo, otras opiniones al respecto. Zissos (2008, p. 80) guarda cierta distancia y piensa que, si bien *casta ... domo* podría hacer referencia a un lugar con objetos rituales y sagrados, ese adjetivo también se utiliza para designar la casa de héroes y hombres sobresalientes desde el punto de vista moral, no religioso, como se muestra en Catulo (64.384) y Lucano (9.201). Cuestiona la posibilidad de que se trate de un dato autobiográfico

y propone que la invocación pudo haber sido elegida por razones programáticas, para evocar el estilo oracular de poeta-sacerdote y hacer a Apolo una divinidad doble. Esta postura es aceptada por Manuwald (2015, p. 1) en su comentario al libro 3.

Por otra parte, varios autores han mostrado escepticismo con respecto a los argumentos tradicionales. Newman piensa, como Wagner (1805), que no se deben entender demasiado literalmente estos versos del proemio y pregunta si de verdad existen argumentos válidos para pensar que un trípode se encontraba en la casa de los sacerdotes (“is it anything but literal-minded inference from this passage that Valerius belonged to their number?”, 1986, p. 221 n. 70). Spaltenstein (2002, p. 12; 2004, pp. 115-16), por su parte, argumenta que los conocimientos religiosos que se reflejan en el poema no implican necesariamente una relación con los *quindecimviri*, y bien pudieron ser tomados de autores precedentes. Menciona, además, que *domo* puede entenderse como templo (cf. *TLL* 5.1.1970.18 y Iuv. 4.40 *domum Veneris*) y ofrece su propia interpretación de *casta domo* como el antro de la Sibila y no la casa del poeta: *mihi* dependería de *conscia*²⁸, y la oración condicional tendría el sentido “si en su casta morada el trípode de la profetiza de Cumas me es cómplice”, entendiendo la idea general como “si tú me favoreces”. Piensa también que el adjetivo *casta*, calificando a *domo*, podría entenderse como “el antro de la Sibila”, sobre todo porque ella es virgen; este antro de Cumas recibe en Italia el culto de Apolo que había en Delfos (Spaltenstein 2002, pp. 26-28). Sin embargo, no fundamenta esta interpretación en un análisis minucioso de todos los pasajes valerianos aducidos a favor de la teoría de que Valerio fue *quindecimvir*, como el rito de purificación o el baño de Cibeles en el Almón.

Analizaremos ahora los aspectos rituales contenidos en el rito de purificación oficiado por Mopso, con la intención de verificar si hay elementos suficientes para sostener la opinión según la cual este pasaje prueba que Valerio tenía conocimientos religiosos propios de un *quindecimvir*. También propondremos una razón por la que nuestro poeta pudo haber elegido acompañar la invocación a Apolo en el proemio con una referencia a la *cortina* y a la Sibila cumana.

Hemos de mencionar, primeramente, que la ceremonia del baño de la estatua de Cibeles en el río Almón a cargo de los *quindecimviri* (8.239-40) pudo haber sido tomada de la

²⁸ En 2.254-5 encontramos un uso semejante del adjetivo *conscius*, el cual califica al sustantivo *templum* (*conscia Bacchi / templa*).

tradición literaria: también es conocida por Ovidio (*Fast.* 4.337) y por Lucano (1.599-600), sin que de ellos se haya afirmado que fueron *quindecimviri* por mencionarlo en sus poemas.

En lo que respecta al rito, hemos observado que la alusión que Valerio hace de la tierra de los cimerios de la *Odisea* sirve como un contrapeso a la tradición virgiliana presente en el discurso de Mopso. Servirá, también, para traer a la mente del lector el tema de la magia.

La presencia de elementos mágicos mezclados con elementos religiosos en este rito ya ha sido señalada (véase Boyancé 1935, pp. 118-23; Fuà 2003, pp. 99-100; Spaltenstein 2004, pp. 115-6). En el mundo romano, religión y magia coexistían frecuentemente, en especial en los rituales sacrificiales y expiatorios; naturalmente, la magia fue de mucho interés para Valerio, si se considera la figura de la maga Medea y la época en la que vive, una edad flavia muy propensa a la sugestión de las diversas creencias y formas religiosas (en particular de las orientales), y de la magia, que por otra parte había llamado ya la atención de autores anteriores como Horacio, Ovidio, Seneca, Petronio y, sobre todo, Lucano (Fuà 2003, p. 100 n. 4).

El episodio de la *vékυια* homérica, en el que Odiseo evoca las almas de los muertos y pide al adivino Tiresias instrucciones para poder continuar su viaje (*Od.* 11. 15-151) es considerado por Servio (ad *Aen.* 6.149) como una exposición de prácticas mágicas (Baldini-Moscadi 1976, p. 165 n. 4). En las *Argonáuticas*, Valerio coloca en la tierra de los cimerios a Celeneo, un personaje misterioso del cual no se conocen antecedentes literarios²⁹, quien tiene el conocimiento para liberar a los homicidas involuntarios del error cometido y de la culpa aplacando a los manes con cantos. Él, de buen grado, transmitió este conocimiento a Mopso:

*ensifer hic atraque sedens in veste Celaeneus
insontes errore luit culpamque remittens
carmina turbatos volvit placantia manes.
ille mihi quae danda forent lustramina caesis
prodidit, ille volens Erebum tenebrasque retexit (3.406-10).*

²⁹ Considerando los elementos mágicos que rodean a la figura de Celeneo, que analizaremos a continuación, creemos pertinente una investigación posterior para revisar si ese nombre se atestigua en los *PGM*.

El sacerdote dice que los cantos aprendidos de Celeneo sirven para aplacar a los manes. Como veremos más adelante, la invocación que hace Mopso en los versos 3.448-55 tiene más un carácter de expulsión que de petición, lo cual recuerda el carácter coercitivo de los encantamientos mágicos (*carmina magica*), que obligaban a las divinidades a prestar atención a las peticiones del mago (Baldini-Moscadi 1976, p. 147). Después, especifica que Celeneo le reveló de buen grado (*ille volens*) este conocimiento oculto. Era común en las prácticas mágicas y místicas que sólo los iniciados poseyeran tal información.

Tras haber explicado la solución, Mopso ordena a Jasón que regrese al amanecer con sus compañeros y traiga consigo dos reses para sacrificar a los grandes dioses (*magnis / ... deis*); la identidad de estos dioses es desconocida (cf. com. ad 412-3). En seguida, señala el lugar en el que se llevará a cabo el procedimiento:

flecte gradum, placitis sileant age litora coeptis! (3.416).

El rito es realizado en la playa, y es necesario que haya silencio. La realización de un rito purificador semejante a orillas del mar, en absoluto silencio, la encontramos en Apiano, en la descripción que hace de una ceremonia lustral de las tropas de Octaviano (οἱ μὲν βωμοὶ ψάουσι τῆς θαλάσσης ... μετὰ σιωπῆς βαθυτάτης, *BC* 5.10.96.15-7). Esta ceremonia, al parecer, fue realizada en el año 36 a.C., en el *portus Iulius* (Sancho Royo 1985, p. 318 n. 261).

Mopso inicia la preparación del rito acudiendo a las orillas del río Esepo, un detalle geográfico que conserva de la ceremonia de Apolonio (ποταμοῦ ῥόος Αἰσῆποιο, 1.1115). Siguiendo la corriente del río llega a su desembocadura en el mar, y utiliza las dos aguas para purificarse; se ciñe después ínfulas y olivo:

*Ampycides peti adversis Aesepia silvis
flumina et aequoreas pariter decurrit ad undas.
hic sale purpureo vivaque nitentia lymphae
membra novat seque horrificis accommodat actis
tempora tum vittis et supplice castus oliva* (3.420-4).

En la Antigüedad, para hacer un rito de purificación, las aguas de río o de mar eran necesarias (Rohde 1925, p. 588). Las cualidades purificadoras de estas aguas son señaladas

en la literatura precedente (θάλασσα κλύζει πάντα τᾶνθρώπων κακά, E. *IT.* 1193; *corpus ... fluviali spargere lympa*, Verg. *Aen.* 4.635)³⁰. Con relación al olivo, árbol que se relaciona con los suplicantes en ceremonias religiosas, utilizado por Mopso, se halla también en una práctica lustral en Virgilio (*spargens rore levi et ramo felicis olivae*, *Aen.* 6.230).

Después, Mopso hace marcas en la playa con una espada, al parecer para demarcar el espacio en el que se llevará a cabo el rito; alrededor de esta demarcación dispone altares bajos y escribe nombres desconocidos de dioses:

*stricto designat litora ferro,
circum humiles aras ignotaque nomina divum
instituit silvaque super contristat opaca* (3.425-7).

Los elementos que Valerio presenta son de naturaleza mágica y contrastan con los elementos purificatorios. La espada utilizada para marcar la tierra recuerda la que tiene Celeneo (*ensifer*, 406); Boyancé (1935, p. 121) la identifica como un instrumento utilizado en prácticas mágicas de los *PGM*.

Con ella, el sacerdote dispone aras bajas y escribe alrededor *ignota nomina divum*. Estos nombres se entenderían como desconocidos sólo para los que no han sido iniciados en prácticas mágicas, pero Mopso sabe de ellos por el conocimiento que le fue transmitido (Boyancé 1935, p. 123). La importancia de los nombres de los dioses en las ceremonias mágicas radica en la creencia antigua de que el apelativo es la esencia misma de quien lo porta, y conocerlo le permite al que recita los *carmina* el sometimiento de la voluntad divina; esta idea es ampliamente atestiguada en los *PGM* (Baldini-Moscadi 1976, p. 179; Tesoriero 2000, p. 224).

En la *Farsalia* encontramos otra mención de los nombres de una divinidad utilizados en un rito mágico (6.730-4). En este pasaje, Lucano relata que la bruja Ericto, después de golpear a un cadáver para romper el silencio del inframundo y traer de nuevo a la vida el cuerpo, amenaza con llamar *nomine vero* a Tisífone y Megara para someterlas a su voluntad. Al parecer, tanto en Valerio como en Lucano estos nombres sirven para obtener mayor eficacia en los ritos que realizan Mopso y Ericto, respectivamente (Fuà 1978, p. 309).

³⁰ Otros lugares en los que encontramos el uso purificadorio del agua fluvial o marina, cf. Cic. *S. Rosc.* 71, Verg. *Aen.* 4.635, 6.229, 6.35-6, Ov. *Fast.* 4.778) (Manuwald 2015, p. 177).

En los versos 3.428-9 se señala el término de los preparativos de Mopso:

*utque metum numenque loco sacramque quietem
addidit, ardenti nitidum iubar evocat alto.*

Manuwald (2015, p. 178) reconoce aquí una imitación de Lucano (*datque locis numen*, 1.608). En este pasaje, el sacerdote Arrunte realiza una ceremonia lustral en Roma para conjurar los prodigios funestos que surgen de la amenaza de la guerra civil. Inicialmente ordena a los ciudadanos que lleven a cabo ciertas prácticas rituales mientras él realiza los preparativos. Una vez que está todo listo para el sacrificio, Lucano utiliza una frase semejante, con la misma intención que encontramos en nuestro pasaje, esto es, establecer el término de una etapa de la ceremonia.

La siguiente etapa del rito es la purificación de los argonautas. Una vez que ha amanecido, la tropa se presenta con los dos animales para el sacrificio; Mopso aparece ante ellos para indicarles el lugar preciso de la ceremonia, y los toca con una rama de laurel mientras desfilan:

*Delius hic longe candenti veste sacerdos
occurrit ramoque vocat iamque ipse recenti
stat tumulo placida transmittens agmina lauro* (3.432-4).

Valerio llama a su sacerdote *Delius* por la relación que tiene con el dios Apolo. En 1.383-4 se dice de manera explícita que Mopso es hijo de este dios (*hic vates Phoebique fides non vana parentis / Mopsus*³¹). Podría pensarse que tiene a su disposición, gracias a su genealogía, los conocimientos purificatorios adecuados para sus compañeros, aprendidos de su padre. Era sabido en la Antigüedad que el oráculo de Delfos prescribía los detalles de ritos purificatorios y de expiación, especialmente para los casos de homicidio: el hombre culpable tenía que ser purificado y debía ofrecer un sacrificio expiatorio para congraciarse con las almas afectadas y con las divinidades que se hacían cargo ahora de ellos (Rohde 1925, p. 175, 179-80); esto es algo muy semejante a lo que está pasando en este rito. Sin embargo,

³¹ Valerio llama también *Ampicides* a Mopso en el verso 3.420 y 460, y también en 5.366. Conocemos dos genealogías de este sacerdote: una lo hace hijo de Ámpix, y la otra de Apolo y Manto. Al parecer nuestro poeta se sirve de las dos en este pasaje. Al respecto de esta doble genealogía, cf. com. ad 372.

Valerio ha dejado claro que la fuente del conocimiento de Mopso es Celeneo, y no su divino padre. En cuanto al laurel, éste es un elemento asociado frecuentemente al dios Apolo por su carácter purificadorio (Boyancé 1935, p. 125), pero Spaltenstein (2004, p. 131-2) piensa que esta referencia no puede tomarse como prueba de conocimientos particulares de los ritos de los *quindecimviri*, ya que se atestigua de manera común en otras fuentes (cf. Stat. *Theb.* 8.9).

Después de tocarlos con el laurel, Mopso los conduce al río y les pide que se descalcen, que ornén sus cabezas con coronas tejidas de follaje, y que, postrados en el suelo, alcen las manos hacia el sol naciente:

*ducit et ad fluvios ac vincula solvere monstrat
prima pedum glaucasque comis praetexere frondes
imperat, hinc alte Phoebi surgentis ad orbem
ferre manus totisque simul procumbere campis (3.435-38).*

Los argonautas realizan rituales que se encuentran frecuentemente en la esfera mágico-religiosa, como descalzarse las sandalias, coronarse con ramas, levantar las manos hacia el sol naciente y prosternarse en la tierra (Fuà 2003, pp. 103-4). El gesto de la prosternación se puede observar también en Lucrecio (*nec procumbere humi prostratum et pandere palmas | ante deum delubra*, 5.1200-1) (Manuwald 2015, p. 180).

A continuación, se sacrifican dos ovejas negras y la carne es llevada entre los argonautas por Mopso e Idmón. Tocaban tres veces las ropas y armas de sus compañeros, y arrojan partes de la carne al mar y al fuego:

*tunc piceae mactantur oves prosectaque partim
per medios Mopsus, partim gerit obvius Idmon.
ter tacitos egere gradus, ter tristia tangens
arma simul vestesque virum lustramina ponto
pone iacit, rapidis adolentur cetera flammis (3.439-43).*

Los animales negros para el sacrificio, en pares, indican que éste será dirigido a los dioses del inframundo. Podríamos identificar a estos dioses con los que Valerio mencionó en los versos 3.412-3 (*magnis | ... deis*) y 426 (*ignota nomina divum*). El uso de dos animales negros en sacrificios aparece también en Virgilio (*cadit bina de more bidentes*, *Aen.* 5.9-7;

nigras pecudes, *Aen.* 6.153) y Homero (τόφρα δ' ἄρ' οἰχομένη Κίρκη παρὰ νηϊ μελαίνῃ | ἄρνειὸν κατέδησεν ὄϊν θῆλύν τε μέλαιναν, *Hom Od.* 10.571-2).

Encontramos una descripción semejante al procedimiento que llevan a cabo Mopso e Idmón entre sus compañeros en el ritual de lustración de Apiano, que se realiza para purificar a la tropa de Octaviano a la orilla del mar en el año 36 a.C. (Sancho Royo 1985, p. 318 n. 261); en esta ceremonia, los sacerdotes hacen el sacrificio en la playa y llevan la carne tres veces alrededor de la flota, pidiendo a los dioses que los malos augurios se vuelvan contra las víctimas sacrificiales y no contra la tropa, y después arrojan una parte al mar y otra la colocan sobre los altares y la queman:

οἱ δὲ ἱερουργοὶ θύουσι μὲν ἐστῶτες ἐπὶ τῇ θαλάσῃ καὶ τρις ἐπὶ σκαφῶν περιφέρουσιν ἀνὰ τὸν στόλον τὰ καθάρσια, συμπεριπλέοντων αὐτοῖς τῶν στρατηγῶν καὶ ἐπαρωμένων ἐς τὰδε τὰ καθάρσια, ἀντὶ τοῦ στόλου, τὰ ἀπαίσια τραπῆναι ... μέρος ἐς τὴν θάλασσαν ἀπορρίπτουσι καὶ μέρος ἐς τοὺς βωμοὺς ἐπιθέντες ἄπτουσι (*BC* 5.10.96.17-24).

Los sacerdotes realizan los sacrificios de pie junto al mar y por tres veces llevan las víctimas sacrificiales a bordo de lanchas en torno a la flota, acompañados en su navegación por los generales e imprecando a los dioses que se tornen los malos augurios contra esas víctimas expiatorias en vez de contra la flota ... arrojan una parte al mar y otra la colocan sobre los altares y la queman.³²

De la misma manera, en nuestro rito los sacerdotes recorren las filas de la tropa y tocan tres veces a sus compañeros para que la carne del sacrificio absorba las impurezas. Después, arrojan una parte de la carne al mar y la otra es quemada. Aquí el poeta presenta la idea que se tenía en la Antigüedad de la magia por transferencia, presente de manera común en los sacrificios lustrales (Boyancé 1935, p. 128).

A continuación, Mopso dispone unos troncos desnudos de ramas con armas colgadas, que semejan a los argonautas y pide a los manes que transfieran a estos troncos las amenazas y el enojo ocasionado por el crimen:

*quin etiam truncas nemorum effigiesque virorum
rite locat quercus simulataque subligat arma.
huc Stygias transire minas iramque severi*

³² Traducción de Sancho Royo, 1985.

sanguinis, his orat vigiles incumbere curas (3.444-7).

No se atestigua en la literatura precedente una idea semejante. Sin embargo, reconocemos en Virgilio un paralelismo:

*ingentem quercum decisis undique ramis
constituit tumulo fulgentiaque induit arma,
Mezenti ducis exuuias, tibi magne tropaeum
bellipotens; aptat rorantis sanguine cristas
telaque trunca uiri, et bis sex thoraca petitem
perfossumque locis, clipeumque ex aere sinistrae
subligat atque ensem collo suspendit eburnum (Aen. 11.5-11).*

Planta en un altozano una talluda encina que desnuda de todo su ramaje y la decora de radiantes armas, las que cobró a Mezencio, trofeo que te brinda a ti, dios poderoso de la guerra. Le acomoda el penacho de plumas húmedo de sangre todavía, y los truncados dardos del guerrero y la coraza herida y perforada en doce puntos, y prende al brazo izquierdo el bronce de su escudo y la espada de puño de marfil se la cuelga al cuello.

Es notoria la semejanza léxica y temática. Eneas, para cumplir sus votos a los dioses después del combate contra Mezencio, planta una encina que desnuda de su ramaje y la decora con las armas del vencido. La finalidad de este procedimiento es ofrecer un trofeo al dios de la guerra, distinta a la que se presenta en Valerio; sin embargo, los objetos son los mismos y son descritos con el mismo vocabulario. La finalidad de Mopso será transferir la ira de los manes a los troncos que simulan a los argonautas (cf. com. ad 444-445). En los *PGM* se encuentran frecuentemente referencias e instrucciones para elaborar figuras de barro o cera en ritos mágicos de transferencia, una idea muy semejante a la que muestra Valerio aquí (Luck 1995, p. 14).

Mopso realiza luego una imprecación a los manes:

*atque ita lustrifico cantu vocat: 'ite, perempti,
ac memores abolete animos. sint otia vobis,
sit Stygiae iam sedis amor, procul agmine nostro
et procul este mari cunctisque absistite bellis.
vos ego nec Graias unquam contendere ad urbes*

*nec triviis ululare velim pecoriquae satisque
nullae ideo pestes nec luctifer ingruat annus
nec populi nostrive luant ea facta minores (3.448-55).*

Pide que los manes se olviden del crimen y que se alejen de la tropa para que puedan continuar su viaje. Se reconocen aquí paralelismos léxicos y temáticos en la literatura precedente: la idea de que los espíritus rondaban los caminos y los cruces, ululando, la encontramos en Virgilio (*nocturnisque Hecate triviis ululata per urbes, Aen. 4.609*), Ovidio (*perque vias urbis latosque ululasse per agros | deformes animas, vulgus inane, ferunt, Fast. 2.553*) y Séneca (*ululantque manes, Thy. 670*); también encontramos un eco léxico de Virgilio (aunque con una idea distinta): *utcumque ferent ea facta minores, Aen. 6.822*.

Se ha dicho anteriormente en el poema que Celeneo transmite a Mopso cantos para aplacar a los manes (*carmina turbatos ... placantia manes, 3.408*); sin embargo, la invocación del sacerdote parece más una expulsión que una oración para aplacar. Una de las diferencias fundamentales entre la religión y la magia es que en la primera las oraciones pretenden persuadir la voluntad divina para obtener un favor; la segunda, por el contrario, pretende coaccionar el poder divino o sobrenatural para que cumpla una petición. Este tipo de fórmulas eran comunes en la cultura romana, como muestra Ovidio en sus *Fasti* (*manes exite paterni, 5.443*). Valerio compone esta invocación con ideas populares relacionadas con el culto de los muertos, que pueden rastrearse en literatura precedente.

Una vez hecho este análisis, pensamos que la hipótesis de que Valerio Flaco fue un sacerdote *quindecimvir* no tiene un sustento bien fundamentado. No tenemos manera de saber con seguridad que el rito de purificación que describe Valerio sea del tipo de los ritos que hacían los *quindecimviri*, como afirma Summers (1894, p. 2 n. 3), ya que las prácticas de esos sacerdotes eran secretas; Boyancé (1935), quien ignora que antes de él ya se había señalado el rito de purificación como un apoyo más a la hipótesis, rastrea el origen de los elementos religiosos y mágicos que utiliza Valerio para estructurar su rito y llega a la conclusión, casi treinta años después (1964), de que nuestro poeta tenía esos conocimientos religiosos por haber sido un *quindecimvir*; estos conocimientos, sin embargo, pudieron haber sido tomados de autores precedentes, como queda claro por los intertextos de los poemas de Virgilio, Homero y Lucano, sin que de ellos se haya dicho que fueron uno de dichos sacerdotes.

Retomando el argumento de Fuà (2003), quien piensa que el interés y cuidado que presta Valerio para describir a las figuras sacerdotales en su poema, especialmente a Mopso, es una prueba más de que Valerio fue *quindecimvir*, ¿podemos creer que uno de estos sacerdotes, encargado del culto a Apolo en Roma, haya tenido el cuidado de describir un rito de purificación sin la influencia del dios purificador por antonomasia y, más aun, que lo desautorice a través de Celeneo, un personaje rodeado de elementos mágicos y místicos? Creemos que la intertextualidad lucanea puede darnos otra explicación.

Con respecto a la interpretación de la invocación a Apolo (1.5-7), todos los investigadores que creen ver en estos versos un dato autobiográfico del poeta parten del supuesto de que había un trípode en su casa, sin hacer un análisis que cuestione este fundamento y permita una interpretación distinta. Hemos demostrado, sin embargo, que no existe ningún testimonio que pruebe que Valerio tenía un trípode, y que, aun cuando ese hecho fuera cierto, no identificaría inequívocamente a un *quindecimvir*. La interpretación de Spaltenstein (2002, pp. 26-28), que propone, en cambio, entender *casta domo* como el antro de la Sibila y no como la casa del poeta, podría tener más firmeza si el estudioso suizo hubiera tomado en cuenta un aspecto clave del poema de Valerio: la inesquivable presencia de la *Farsalia*.

Quizás nunca tendremos los elementos suficientes para saber si de verdad Valerio fue un sacerdote *quindecimvir*, y tampoco para afirmar lo contrario. Pero, sin duda, se puede abrir un camino interpretativo más amplio, con más posibilidades, como creemos haber hecho en estos apartados, si se analiza el poema y su contenido de manera más cuidadosa, cuestionando argumentos que durante mucho tiempo han sido punto de partida para investigaciones que sólo vuelven una y otra vez sobre las mismas afirmaciones.

5. Recapitulación

A partir del análisis realizado en este trabajo proponemos una lectura distinta a la que la crítica valeriana ha hecho del pasaje del rito de purificación hasta el día de hoy. Los investigadores han descuidado casi en su totalidad la importancia que tiene el poema de Lucano en estos versos, y se han concentrado exclusivamente en la presencia de intertextos virgilianos. Tomando en cuenta sólo la influencia de Virgilio en nuestro pasaje, podría parecer que Valerio se limita a reformular las causas que llevan a los personajes de Apolonio a interrumpir su viaje, para crear un pasaje que describe los mismos acontecimientos, pero con una causa y solución de naturalezas distintas. Sin embargo, Valerio va más allá al aprovechar el enfrentamiento nocturno de los argonautas y los cizicenos para tematizar la guerra civil a través de una abundante intertextualidad lucanea. Las constantes alusiones a los intertextos de la *Eneida* y la *Farsalia* crean una divergencia entre el aparente significado de una declaración literal (Jasón sumido en la desesperación, sin apoyo divino, castigado por los manes de las víctimas) y su amplia evocación metaliteraria (los pasajes de Virgilio exponen la confianza y el apoyo divino con el que cuenta Eneas; el pasaje de Lucano expone a los manes como representaciones metafóricas del remordimiento de los soldados). Esta segunda significación excede y frustra la aparente significación literal, lo que ocasiona una desautorización del código virgiliano en favor de una motivación que el lector puede percibir más cercana a la que expone Lucano en su poema.

Valerio le anticipa al lector este procedimiento desde el momento en que pone en boca de Jasón la pregunta por el origen del sentimiento que los detiene. El poeta no inmiscuye la participación divina en este episodio, sino que construye una ambigua doble motivación humana (los remordimientos de los argonautas) y sobrenatural (los manes de las víctimas). Notamos de manera más marcada la exclusión de la influencia divina al analizar el papel de Plutón, quien es el responsable de que los manes salgan del inframundo, pero no tiene la potestad para hacer que regresen. Más importante aún es el papel de Mopso, hijo de Apolo, quien practica un rito purificador con el conocimiento proporcionado por Celeneo y no por su padre, el dios purificador tradicional. Al final del pasaje se destaca uno de los elementos más importantes de la motivación que mueve la acción épica en el poema de Valerio: la incapacidad de los hombres para conocer la voluntad divina. Mientras que el lector puede

interpretar la orden que Mopso da a sus compañeros, *exciderint quae gesta manu, quae debita fatis*, como el comienzo del cumplimiento del designio divino de Júpiter, que establece un cambio de hegemonía de los pueblos a través de enfrentamientos bélicos, los protagonistas humanos sólo tienen la capacidad de atribuir los acontecimientos a su propia acción, pero predeterminados por una fuerza externa a la que llaman hado.

Este pasaje es una muestra de la habilidad con la que Valerio conjunta la larga y reconocida tradición del mito argonáutico con el lenguaje poético y motivos de grandes poetas épicos como Homero, Virgilio, Ovidio y Lucano. Este último, con la radical experimentación que representó su *Farsalia*, sin duda debió ejercer una fuerte influencia y, a la vez, un enorme reto para la composición de las *Argonáuticas*. Por largo tiempo esta influencia ha sido descuidada por la crítica valeriana, perdiendo la oportunidad de reinterpretar pasajes clave del poema de Valerio que encierran aún muchas posibilidades, pasajes que, mediante un estudio adecuado sobre la abundante intertextualidad que supo manejar nuestro poeta, pueden darnos una idea más completa de aquello que tanto lamentó Quintiliano en su famosa declaración: *multum in Valerio Flacco nuper amisimus*.

Traducción

Valeri Flacci Argonauticon 3.362-461

At non inde dies nec quae magis aspera curis 362
nox Minyas tanta caesorum ab imagine solvit.
bis Zephyri iam vela vocant. fiducia maestis
nulla viris, aegro adsidue mens carpitur aestu 365
necdum omnes lacrimas atque omnia reddita caesis
iusta putant. patria ex oculis acerque laborum
pulsus amor segnique iuvat frigescere luctu.
ipse etiam Aesonides, quamquam tristissima rerum
castiganda duci vultuque premenda sereno, 370
dulcibus indulget lacrimis aperitque dolorem.
tum secreta trahens Phoebeum ad litora Mopsum
'quaenam' ait 'ista lues aut quae sententia divum?
decretusne venit fato pavor an sibi nectunt
corda moras? cur immemores famaеque larisque 375
angimur aut pariet quemnam haec ignavia finem?'
'Dicam' ait 'ac penitus causas labemque docebo.'
Mopsus et astra tuens: 'non si mortalia membra
sortitusque breves et parvi tempora fati
perpetimur, socius superi quondam ignis Olympi, 380
fas ideo miscere neces ferroque morantes
exigere hinc animas redituraque semina caelo.
quippe nec in ventos nec in ultima solvimur ossa;
ira manet duratque dolor. cum deinde tremendi
ad solium venire Iovis questuque nefandam 385
edocuere necem, patet ollis ianua leti
atque iterum remeare licet. comes una sororum
additur et pariter terras atque aequora lustrant.

Argonáuticas de Valerio Flaco 3.362-461

[362] Pero después ni el día ni la noche, que es más severa para las preocupaciones, liberan a los Minias de tanta imagen de asesinatos. Dos veces ya los Céfiros llaman las velas. No hay confianza alguna [365] para los tristes hombres, su mente es constantemente consumida por una mórbida fiebre, y piensan que aún no han tributado a los muertos todas las lágrimas y todas las cosas justas. De su vista se han desvanecido la patria y el penetrante amor de las proezas, y les place abatirse con perezosa lamentación. Incluso el mismo Esónida, aunque un líder debe contener [370] las desgracias más tristes y disimularlas con tranquilo rostro, cede a las dulces lágrimas y muestra su dolor. Entonces, llevando al febeo Mopso a secretas riberas, dice: “¿Qué es esta aflicción o cuál la voluntad de los dioses?, ¿surge este temor decretado por el hado o acaso [375] nuestros corazones urden para sí aplazamientos?, ¿por qué, olvidados de la gloria y del hogar sufrimos, o qué fin producirá este abandono?”

“Expondré y a fondo haré de tu conocimiento las causas y la falta”, dice Mopso. Y mirando los astros: “Si nosotros soportamos un cuerpo mortal, un destino breve y el tiempo de un hado corto, [380] habiendo sido anteriormente fuego ligado al Olimpo divino, no por eso es permitido entremezclar muertes, ni con el hierro expulsar las almas que aquí demoran, ni la semilla que regresará al cielo. Efectivamente, no nos desvanecemos en los vientos ni en los últimos huesos; queda la ira y el dolor permanece. Después, cuando han llegado [385] al trono del Júpiter tremendo, y han contado con queja su impía muerte, se les abre la puerta de la muerte y les es lícito regresar de nuevo. Se les da una de las hermanas como compañera y juntos recorren tierras y mares.

quisque suos sotes inimicaque pectora poenis
 implicat et varia meritos formidine pulsant. 390
 at quibus invito maduerunt sanguine dextrae,
 si fors saeva tulit miseros, sed proxima culpa,
 hos variis mens ipsa modis agit et sua carpunt
 facta viros: resides et iam nil amplius ausi
 in lacrimas humilesque metus aegramque fatiscunt 395
 segnitiem, quos ecce vides. sed nostra requiret
 cura viam. memori iam pridem cognita vati
 est procul ad Stygiae devexa silentia noctis
 Cimmerium domus et superis incognita tellus
 caeruleo tenebrosa situ, quo flammea numquam 400
 Sol iuga sidereos nec mittit Iuppiter annos.
 stant tacitae frondes immotaque silva comanti
 horret Averna iugo. specus umbrarumque meatus
 subter et Oceani praeceps fragor arvaque nigro
 vasta metu et subitae post longa silentia voces. 405
 ensifer hic atraque sedens in veste Celaeneus
 insontes errore luit culpamque remittens
 carmina turbatos volvit placantia manes.
 ille mihi quae danda forent lustramina caesis
 prodidit, ille volens Erebum tenebrasque retexit. 410
 ergo ubi puniceas oriens accenderit undas,
 tu socios adhibe sacris armentaque magnis
 bina deis, me iam coetus accedere vestros
 haud fas interea, donec lustralia pernox
 vota fero. movet en gelidos Latonia currus: 415
 flecte gradum, placitis sileant age litora coeptis!
 Iamque sopor mediis tellurem presserat horis
 et circum tacito volitabant somnia mundo,
 cum vigil arcani speculatus tempora sacri

Cada uno envuelve con penas a sus culpables y los pechos enemigos, [390] y atacan con múltiple terror a quienes lo merecen.

Pero a quienes se les mancharon sin intención las manos con sangre, si una cruel casualidad arrastró a los miserables, a los cuales, sin embargo, la culpa está próxima, la misma mente los persigue de maneras diversas, y a los hombres sus acciones los consumen; indolentes, no se atreven a nada más, [395] desfallecen en lágrimas, en bajos miedos y enfermiza inactividad, a quienes ves aquí. Pero nuestro cuidado buscará el medio. Conocida ya desde hace tiempo por el vate de buena memoria, se encuentra lejos la casa de los cimerios, [400] inclinada hacia los silencios de la noche estigia, tierra desconocida para los dioses celestes, sombría en un oscuro lugar, a donde el Sol nunca manda su flameante carro ni Júpiter las siderales estaciones. Se levanta callado follaje y el inmóvil bosque averno se eriza sobre cabelluda cima. Abajo hay una cueva y un camino de sombras, el precipitado fragor del Océano, un extenso campo [405] de negro miedo y, después de largos silencios, súbitas voces. Aquí sentado, armado de espada y con negra vestidura, Celeneo libera a los inocentes de su falta y, perdonando la culpa, pronuncia cantos que aplacan a los manes turbados. Él me mostró los ritos de purificación que deben ser dados a los muertos, [410] él, queriéndolo, me reveló el Erebo y las sombras. De modo que, cuando el amanecer haya encendido las purpúreas olas, lleva tú a tus compañeros a los ritos y para los grandes dioses dos reses; mientras, ya no me es permitido entrar en contacto con su grupo, en tanto que hago votos de purificación durante la noche. [415] Mira que la Latonia mueve sus gélidos carros: da vuelta y, ¡ea!, que las playas guarden silencio para las empresas que hemos convenido.”

Ya el letargo había caído a media noche sobre la tierra y en torno los sueños volaban por el callado mundo, cuando en vela, tras observar los tiempos para el arcano rito, [420]

Ampycides petit adversis Aesepia silvis 420
 flumina et aequoreas pariter decurrit ad undas.
 hic sale purpureo vivaque nitentia lympha
 membra novat seque horrificis accommodat actis.
 tempora tum vittis et supplice castus oliva
 implicat et stricto designat litora ferro, 425
 circum humiles aras ignotaque nomina divum
 instituit silvaque super contristat opaca:
 utque metum numenque loco sacramque quietem
 addidit, ardenti nitidum iubar evocat alto.
 Atque Argoa manus variis insignis in armis 430
 ibat agens lectas aurata fronte bidentes.
 Delius hic longe candenti veste sacerdos
 occurrit ramoque vocat iamque ipse recenti
 stat tumulo placida transmittens agmina lauro.
 ducit et ad fluvios ac vincula solvere monstrat 435
 prima pedum glaucasque comis praetexere frondes
 imperat, hinc alte Phoebi surgentis ad orbem
 ferre manus totisque simul procumbere campis.
 tunc piceae mactantur oves prosectaque partim
 per medios Mopsus, partim gerit obvius Idmon. 440
 ter tacitos egere gradus, ter tristia tangens
 arma simul vestesque virum lustramina ponto
 pone iacit, rapidis adolentur cetera flammis.
 quin etiam truncas nemorum effigiesque virorum
 rite locat quercus simulataque subligat arma. 445
 huc Stygias transire minas iramque severi
 sanguinis, his orat vigiles incumbere curas
 atque ita lustrifico cantu vocat: 'ite, perempti,
 ac memores abolete animos. sint otia vobis,
 sit Stygiae iam sedis amor, procul agmine nostro 450

el Ampícida acude al río Esepo, en los bosques que están en frente, y junto con él baja a las olas marinas. Aquí, con rutilante mar y viva agua, renueva los resplandecientes miembros y se dispone para los horriblos actos. Entonces, purificado ciñe sus sienes con ínfulas y suplicante olivo, [425] y con la espada desenvainada hace marcas en la playa; establece alrededor bajos altares y nombres desconocidos de dioses, y por encima con sombrío ramaje los oscurece. Una vez que hubo puesto miedo, numen y sagrada quietud al lugar, evoca al resplandeciente lucero del ardiente mar.

[430] La tripulación argonauta, destacable por sus armas de diversos colores, marchaba llevando escogidas ovejas con dorada frente. Llega aquí el delio sacerdote con vestido que se ve cándido desde lejos, llama con el ramo y él mismo ya se coloca en el túmulo recién levantado, haciendo pasar a la tropa ante el pacificador laurel. [435] Los conduce hacia el río, les indica primeramente que se suelten el calzado y les ordena que entretrejan grisáceas ramas en su cabello; después de esto, que alcen sus manos hacia el astro del naciente Febo y que a la vez se prosternen sobre el campo todo. Entonces las ovejas negras como la pez son sacrificadas, y Mopso lleva parte de los pedazos [440] entre sus compañeros, parte, saliendo a su encuentro, Idmón. Tres veces dieron callados pasos, tres veces tocando las tristes armas y las ropas de los hombres lanza hacia atrás las ofrendas purificadoras, al mar; el resto es quemado por las rápidas flamas. Además, coloca [445] de manera ritual encinas libres de follaje a imagen de los hombres y les ata simuladas armas. Pide que a éstas pasen las amenazas estigias y la ira de la sangre severa, que aquí se posen los remordimientos que no permiten dormir, y de esta manera con canto purificador invoca: “Aléjense, muertos, y supriman los ánimos memoriosos. Haya para ustedes descanso, [450] haya deseo de la casa estigia, manténganse lejos de nuestra tropa, lejos del mar, y apártense de nuestras guerras.

et procul este mari cunctisque absistite bellis.
vos ego nec Graias umquam contendere ad urbes
nec triviis ululare velim pecorique satisque
nullae ideo pestes nec luctifer ingruat annus
nec populi nostrive luant ea facta minores.' 455
dixerat et summas frondentibus intulit aris
libavitque dapes, placidi quas protinus angues,
umbrarum famuli, linguis rapuere coruscis.
Continuo puppem petere et considerare transtris
imperat Ampycides nec visum vertere terrae: 460
exciderint quae gesta manu, quae debita fatis.

Yo quisiera que ustedes nunca se acercaran a las ciudades griegas ni ulularan en los cruces, y que por eso ninguna peste o penosa estación caiga sobre el ganado o sobre el campo, [455] y que no paguen por estos hechos nuestros pueblos o nuestros descendientes.”

Había hablado, y las últimas ofrendas colocó y consagró en los altares boscosos, las que en seguida pacíficas serpientes, siervas de las sombras, tomaron con sus vibrantes lenguas. A continuación, el Ampícida ordena ir a la nave, sentarse en los bancos [460] y no volver la mirada hacia tierra. Que se olviden las cosas hechas por su mano, las que se debieron a los hados.

Comentario

362-368: Tras la matanza de los doliones, los argonautas rindieron las honras fúnebres debidas al rey Cízico y a los suyos; sin embargo, han pasado ya dos días y no son capaces de reemprender su viaje. El clima les favorece, pero los ha abandonado la confianza; su mente es agobiada constantemente por un sentimiento de pesadumbre; no anhelan más cumplir su empresa ni regresar a su país, con los suyos; permanecen en una lastimosa inmovilidad.

362 at: Su posición al inicio del verso indica una transición temática dentro de la narración (cf. Val. Fl. 3.74; Verg. *Aen.* 4.1), que da paso a la descripción del lamentable estado en que se encuentran los argonautas después de haber llevado a cabo las honras funerarias (cf. Manuwald 1999, p. 106). **inde dies:** Según Langen (1896, p. 240), *inde* tiene aquí valor adjetival y califica a *dies*; por su parte, Spaltenstein (2004, p. 112) afirma que, al lado de *dies*, su valor usual de adverbio es suficiente para expresar la idea de “día de mañana”. Pero después Valerio menciona que los héroes han estado ya dos días afligidos después de la matanza (dicho lapso se infiere del verso 364 *bis Zephyry iam vela vocant*), de modo que *inde* no modifica a *dies*; no se refiere al día siguiente, sino que expresa una transición temporal menos precisa (cf. *OLD* s.v. *inde* 5). Remitiéndose a Daremberg y Saglio (1904, p. 1350; s.v. *luctus*), Spaltenstein señala que la duración del luto sigue una normativa en uso; sin embargo, el tiempo de luto a que se refiere esa entrada sobrepasa con mucho la cifra de tres días (respecto al uso del número tres, cf. *infra ad* 441). Shelton (1971, p. 139) piensa que *dies* y *nox* no son tan importantes en un sentido temporal como en un sentido figurado, en calidad de símbolos de la oscuridad en la que se desarrolló la batalla y la claridad del día que permitió ver el error; pensamos, sin embargo, que no es necesario llevar el texto tan lejos. **magis aspera curis / nox:** La noche es caracterizada por una oración relativa (se sobreentiende el verbo *est*) que la presenta como penosa y opresiva (Manuwald 2015, p. 162). Es una idea común que por las noches se intensifica el dolor que provocan las penas; cf. *Ov. Her.* 13.104-105, o los *insomnios* descritos en *Suet. Calig.* 50.8; *Ner.*34.7 (Langen 1896, p. 240; Spaltenstein 2004, p. 112).

363 tanta caesorum ab imagine solvit: la idea de liberarse de una “imagen horrible” es también utilizada en 2.219 *et hac nostras exsolvat imagine noctes!* (v. Poortvliet 1991, p. 137). Spaltenstein (2004, p. 113) sostiene que *tanta* es una hipálage por *tantorum*, concordando con *caesorum*; podemos encontrar una hipálage semejante en 3.721 *tanti ... transtri*, con una elipsis de *Herculis*, referida no al tamaño del banco, sino a la naturaleza heroica del Alcida (Spaltenstein 2004, p. 199). Pensamos que la imagen de los homicidios es terrible debido a la cantidad de muertos, que son muchos, por lo que compartimos la interpretación de Spaltenstein; sin embargo, mantenemos la hipálage en la traducción.

364 bis Zephyri iam vela vocant: Anteriormente los Céfiros ya han llamado a los argonautas, durante su estancia en Lemnos (2.372-373 *Zephirosque audire vocantes / dissimulant*), pero fingen no oírlos; en esta ocasión también se presentan vientos favorables, pero los Minias se encuentran incapacitados para oírlos (Shelton 1971, p. 139; Shey 1968, p. 90). Manuwald (2015, pp. 161-2) piensa que esta referencia temporal es imprecisa y que el verso señala sólo que los vientos han sido propicios dos veces, independientemente de los días transcurridos; sin embargo, el poeta especifica en los versos 3.357-61 que las mujeres cizicenas han cesado sus lamentos y el mar está en calma, de modo que no hay razón para pensar que las dos veces que han sido propicios los vientos se intercalen con otros días en los que no fueron favorables. Los argonautas se lamentan durante dos días, y al tercero, después del rito de purificación, reemprenden su viaje (Langen 1896, p. 240; Spaltenstein 2004, p. 112).

364-365 fiducia maestis / nulla viris: A pesar de que los vientos para la navegación son favorables, los argonautas se sienten inseguros para reemprender el viaje debido a la tristeza que los aflige. Shelton (1971, p. 139) sugiere que la yuxtaposición de las palabras *fiducia* y *maestis* contrapone la continuación del viaje a la pena que paraliza a los héroes. Valerio omite frecuentemente elementos de la oración cuando se pueden sobreentender con facilidad (cf. infra ad 440), como el verbo *esse* en esta frase (Summers 1894, p. 48).

365 aegro adsidue mens carpitur aestu: Se ha notado en este verso un paralelismo entre la descripción que hace nuestro autor de la aflicción de los argonautas después de la matanza y

Verg. *Aen.* 4.2 *et caeco carpitur igni*, expresión con la que se describen los sentimientos de amor que se apoderan de Dido (Langen 1896, p. 240; Garson 1964, p. 271). Aunque es más común que *aeger* acompañe a *mens* (e.g. Ov. *Trist.* 4.3.21 *incubuit ... mens aegra dolori*; Sen. *Dial.* 4.20.2.1 *aegram mentem in querellas parat*; cf. *TLL* 1, 941, 26), no seguimos la corrección de Heinsius *aegra adsiduo mens... aestu*, aceptada por Langen (1896) y Liberman (1997). *Aegro ... aestu* es una hipálage por *aegra mens*, entendiendo que la mente de los argonautas es la que está enferma a consecuencia de la fiebre, como en Verg. l.c. Dido es la que está cegada a consecuencia de la pasión (Spaltenstein 2004, p. 113); en los versos 3.572-3 *varios hinc excitat aestus / nube mali percussus amor* y 5.302-3 *praecipue Aesoniden varios incerta per aestus / mens rapit undantem curis ac multa novantem* Valerio también utiliza el sustantivo *aestus* para expresar sentimientos de miedo y angustia (Manuwald 2015, p.162). Tampoco es necesaria la corrección *aegra adsiduo ... aestu* que propone Heinsius (1702, p. 272), pues la idea de constante repetición la puede dar eficazmente *adsidue* (Spaltenstein 2004, p. 113).

366-367 omnia reddita caesis / iusta: Esta frase recuerda el verso 3.312, donde Jasón exhorta a su tripulación a realizar los ritos funerarios debidos a Cízico y los suyos (*date debita caesis / munera*). Shelton (1971, p. 140) señala que Valerio cambia *debita* por *reddita* para ilustrar con eficacia la angustia que sufren los argonautas; Spaltenstein (2004, p. 113), por su parte, afirma que *reddita* tiene el valor de *data*, con la idea de “como ellos se merecen”. Los argonautas han cometido falta tal que no creen haber retribuido con suficiencia a los doliones. La idea de que los Minias no actúan con justicia puede apoyarse en el significado que ofrece el *OLD* para *reddo*, “administrar justicia” (s.v. *reddo* 14a), significado que supondría un uso deliberado de lenguaje jurídico junto con *iusta*.

367-368 patria ex oculis acerque laborum / pulsus amor: Shelton (1971, p. 140) señala que el sustantivo *patria* se refiere directamente a Jasón, por ser el principal interesado en retornar a su hogar (cf. 1.170-171; 1.676), mientras que *acer ... amor* tiene una relación directa con el deseo que los argonautas experimentan de llevar a cabo proezas que les otorguen fama y gloria (cf. 1.100-102; 2.380-381). No creemos, sin embargo, que tal distinción pueda hacerse de manera absoluta, pues Jasón es el principal interesado en obtener

fama de este viaje (1.75-76), y los héroes también desean el exitoso regreso a su tierra (1.273); como observa Liberman (1997, p. 150), la fama que puedan obtener los héroes vendrá después de que regresen del viaje. La preocupación por el regreso de los marineros es mencionada ya en A.R. 1.416 *κεῖσέ τε καὶ παλίνορσον ἐς Ἑλλάδα* (Zissos 2008, p. 138); Valerio menciona en varios lugares del poema que la fama y la gloria son motivos principales que impulsan el viaje de los argonautas, cf. 1.100-2, 271-2, 2.372, 381, 457, 3.679-81, 4.193-4, 5.313-14, 8.391 (Manuwald 2015, p. 163); sin embargo, aquí los héroes muestran una actitud contraria a la que tenían al inicio de su viaje. Encontramos también los sustantivos *patria* y *amor* en el libro 4 de la *Eneida*. Eneas ha demorado demasiado en la ciudad de Dido, por lo cual Júpiter envía a Mercurio para recordarle al troyano que debe continuar su viaje; Eneas acata el mandato divino y ordena a sus hombres preparar la partida. Cuando Dido se percata de lo que sucede, le reclama la traición y le pide que permanezca a su lado, pero Eneas argumenta que son los hados los que lo obligan a buscar Italia para fundar un nuevo reino: ahí reside su amor, esa es su patria (*hic amor, haec patria est*, 4.347). La caracterización que Valerio hace de los argonautas, y particularmente de Jasón, se opone a la actitud que tiene Eneas: mientras el héroe troyano obedece la voluntad divina que se le ha impuesto en detrimento del amor que siente por Dido, los argonautas no están en condiciones de continuar su viaje, y se olvidan de las causas que los empujaron a emprender su aventura.

368 *segnique iuvat frigescere luctu*: Shelton (1971, p. 140) advierte una relación entre esta frase y el símil de los versos 2.386-387, en el cual Valerio describe un caballo guerrero que ha permanecido inactivo en tiempos de paz, pero que mantiene el deseo constante de lucha; este símil ilustra de manera eficaz la prontitud con que Jasón recupera su dignidad heroica habiendo sido reprendido por Hércules, después de permanecer cuatro días en Lemnos, desentendido de su misión (Garson 1964, p. 275). En este verso, los argonautas permanecen inactivos, sin proseguir su viaje y, a causa de su estado anímico, no encuentran tranquilidad alguna y se mantienen en lamentosa inmovilidad. El caballo también permanece inactivo sin presentar batalla, y le agrada la tierra fría: *quam bellator equus, longa quem frigida pace / terra iuvat*; Valerio repite de manera directa el verbo *iuvat* con el mismo sentido y, con el añadido de *frigescere*, que recuerda *frigida*, contrapone la idea de renovación de la dignidad a la penosa situación de los héroes; *iuvat* seguido de infinitivo es una construcción poética

(Manuwald 2015, p. 163). Tanto Shelton (1971, p. 139) como Shey (1968, p. 90) afirman que esta similitud, entre otras (cf. ad 369), sostiene la idea de que el episodio de Lemnos y el de Cízico son en cierta manera paralelos. Valerio tiene un gusto especial por las descripciones vívidas e impactantes (Summers 1894, p. 63), y no resulta extraño que emplee el mismo vocabulario para manifestar estados emocionales que no son idénticos, pero sí semejantes.

369-416: Jasón sucumbe al llanto a causa de la tristeza que experimenta. Consulta, en un lugar apartado, al sacerdote Mopso acerca del mal que los aqueja y de sus causas. El vate hace una exposición acerca de la naturaleza del alma: tiene un origen ígneo, al que volverá tras la vida terrenal; no está permitido, sin embargo, apresurar mediante el homicidio dicho regreso. Cuando esto ocurre Plutón, al enterarse de la falta, permite que las víctimas salgan del inframundo en compañía de una Furia, para perseguir a sus homicidas; señala, además, Mopso que aquellos que de manera involuntaria cometieron el crimen son atormentados también por el remordimiento, y la aflicción se apodera de ellos. Sin embargo, Mopso aprendió de Celeneo, quien habita en la tierra de los cimerios, el remedio que se requiere para purificar a sus compañeros y aplacar a los manes. Le da instrucciones a Jasón para que regrese al amanecer acompañado de la tropa y de dos ovejas; entre tanto, Mopso se purifica y prepara el lugar del rito.

369 ipse etiam Aesonides: A diferencia del episodio de Lemnos, en el cual Hércules reprende a sus compañeros, es Jasón quien interviene aquí en busca de una solución al problema que los aflige (Shey 1968, p. 90). Spaltenstein (2004, p. 113) afirma que *ipse etiam* proporciona el énfasis necesario para subrayar la sentencia moralizante que a continuación se presenta. Valerio ha enumerado los síntomas que aquejan a los argonautas de manera gradual, y deja para el final el deplorable estado de Jasón para evidenciar qué tan grave es la situación.

369-371: Es evidente que nuestro autor pensó en Verg. *Aen.* 1.209 *spem uultu simulat, premit altum corde dolorem* para introducir esta sentencia moralizante (Langen 1896, p. 241; Spaltenstein 2004, p. 113). **370 duci:** no se refiere aquí a Jasón, sino que es usado de una forma general dentro de la sentencia, señalando que es deber de un líder mostrar serenidad

ante lo adverso, como hace Eneas frente a su tripulación (Spaltenstein 2004, p. 113). **371 dulcibus indulget lacrimis:** La situación de Jasón se contrapone directamente a la de Eneas, pues nuestro héroe no es capaz de contener el dolor ante sus compañeros (*aperitque dolorem*), y se entrega al llanto (Sauer 2011, p. 187 n. 788); Hershkowitz (1998, p. 249) señala que éste es un intento fallido de Jasón por disimular sus sentimientos; Shelton (1971, p. 141) piensa que es otro elemento que relaciona este episodio con el de Lemnos, al recordar la expresión *indulgent thalamis*, del verso 2.371 (cf. Manuwald 2015, p. 163). Frente a la actitud de Eneas después de la tormenta que asola a su tropa en el mar (*Aen.*1.208-9), Jasón no cuenta aquí con ningún apoyo divino, ni confía en que superen esta situación, lo que justifica el rito de purificación oficiado por Mopso (Spaltenstein 2004, p. 114).

372 secreta ... ad litora: Jasón aparta a Mopso lejos del grupo de sus compañeros para pedir razón de la situación en la que se hallan. *Secreta* es una enálage por la frase adverbial *in secretum*, como indican Wagner (1805, p. 100) y Spaltenstein (2004, p. 114). **Phoebum:** De Mopso conocemos dos genealogías: una que lo señala como hijo de Ámpix, algunas veces con el epíteto *Ampicides*, como en Val. Fl. 3.420, 3.460, 5.366 — Ἀμπικίδης en A.R. 1.1083, 1.1106, 2.923, 3.917—, otras con Τίταρῆσιος (A.R. 1.65) o Τίταρῶνειος (Lycophr. 881). Es probable que este epíteto derive del sustantivo Τίταρος, como patronímico de Ámpix, hijo de Títaro (Zissos 2008, p. 261); tal nombre se atestigua en un escolio a A.R. 1.65 (*RE* s.v. *Ampyx*), y es también epónimo de una ciudad de Tesalia, de donde Mopso es originario (Hyg. *F.* 14.5.1-3); otro posible origen es la derivación del nombre de un monte en Tesalia, Τίταρος ὄρος, que da el nombre Τίταρῆσιος a un río cercano (*RE* s.v. *Mopsos*). La otra tradición lo hace hijo de Apolo y Manto, hija de Tiresias; Valerio piensa aquí en esta genealogía, como también en 1.383 *Phoebique fides non vana parentis* o en 3.432, con el epíteto *Delius*. Langen (1896, p. 72) asegura que Valerio confunde a Mopso hijo de Ámpix, con Mopso hijo de Apolo; al respecto, Kleywegt (2005, p. 225) no piensa en una confusión, sino en la conjunción de las dos tradiciones en un mismo personaje. Spaltenstein (2002) desconfía de la fusión de esas dos tradiciones por el problema que representa atribuir una ascendencia doble a una sola persona; sin embargo, era común aplicar a héroes de reconocida ascendencia divina patronímicos propios de la correspondiente genealogía humana, como Anfitríonida o Alcida a Hércules; acerca de la doble genealogía de los héroes épicos, cf. Zissos 2008, p.

175. Stover (2012, p. 162) piensa que Valerio utiliza aquí este epíteto para hacer evidente que Apolo es la fuente del conocimiento que posee nuestro vate; sin embargo, como hicimos notar en el apartado 4, la fuente de conocimiento de Mopso es otra totalmente distinta (cf. intr. 4, p. 58).

373-376: En estos versos, Jasón pregunta a Mopso cuál es el origen del sentimiento que los atormenta: ¿se origina por voluntad divina (373 *quae sententia divum*), por el hado (374 *decretusne venit fato pavor*), o son ellos los que se permiten tal dejadez (374-375 *sibi nectunt corda moras*). El cuestionamiento sobre el origen de los sentimientos y acciones de la narración épica, si son los hombres o son los dioses quienes ponen en marcha la sucesión de acontecimientos, se ha planteado desde el siglo VI a.C., con la crítica filosófica a la teología de Homero, y es recurrente en la poesía épica posterior (Río Torres-Murciano 2011b, p. 8). El cuestionamiento de Jasón tiene un antecedente en el libro 9 de la *Eneida*. En ausencia de Eneas, Turno ataca el campamento teucro por orden divina, pero después lo interrumpe por lo avanzado del día y lo relega para el siguiente; durante la noche, dos muchachos troyanos, Niso y Euríalo, emprenden una expedición nocturna para cruzar el campamento donde duermen las tropas enemigas y llevar el mensaje a Eneas. Cuando los dos muchachos montan guardia en una de las puertas del campamento, Niso pregunta a Euríalo: *dine hunc ardorem mentibus addunt, | Euryale, an sua cuique deus fit dira cupido*, 9.184-85; Virgilio cuestiona con estas palabras si los impulsos y acciones humanas son guiados por los dioses, o si tenemos la libertad de hacer lo que deseamos, a pesar de que atribuyamos nuestro deseo a la voluntad divina (Duckworth 1956, p. 360). Lucano plantea también un cuestionamiento sobre la motivación de la acción épica, aunque de manera distinta: *sive (rector Olympi) parens rerum ... | ... fixit in aeternum causas ... | ... sive nihil positum est, sed fors incerta vagatur | fertque refertque vices et habet mortalia casus*, 2.7-13; el autor de la *Farsalia* cuestiona aquí el preestablecimiento que Júpiter hace de los acontecimientos de frente a la posibilidad de que el azar (*fors*) y la casualidad dominen los sucesos mortales. Más adelante, Lucano responde a este cuestionamiento con la afirmación de que los asuntos humanos no conciernen a los dioses (*mortalia nulli | sunt curata deo*, 7.454-55): la causalidad que mueve la acción épica de su poema se desarrolla en el plano humano. La épica de Valerio se ve influida por estas dos posturas: la confluencia de la causalidad divina y humana que presenta Virgilio en

su poema, con la visión escéptica de Lucano, quien rechaza la influencia de los dioses en los asuntos de los hombres. La respuesta al cuestionamiento inicial de Jasón se desarrolla a lo largo del pasaje. El capitán sospecha de tres causas: de los dioses, del hado, o de la propia mente de los hombres; si bien es cierto que Mopso especifica que el dios Plutón permite que las víctimas salgan del inframundo, el rito de purificación no tiene la finalidad de aplacarlo, como sucede con la diosa Cibeles en la ceremonia del poema de Apolonio. La doble causalidad que estructurará Valerio, expresada mediante la confluencia de la causalidad sobrenatural (los manes de las víctimas) y la causalidad humana (los remordimientos) excluye la participación de los dioses.

377-396: Como respuesta al cuestionamiento de Jasón, Mopso hace una exposición de la naturaleza del alma y de los castigos que sufren los homicidas por interrumpir el tiempo preestablecido de vida de los hombres en la tierra; el inicio de este discurso es reconocido por varios investigadores como una imitación del inicio del discurso que Anquises pronuncia ante su hijo Eneas en el inframundo (6.722-51), en el que también habla sobre la naturaleza del alma, el regreso a su origen ígneo después de la muerte y los castigos que sufren para poder regresar a ocupar un cuerpo mortal, ideas de la doctrina estoica que Virgilio incorpora de manera literaria a su poema (Wagner 1805, p. 101; Langen 1896, p. 241; Shey 1968, p. 90; Liberman 1997, p. 236; Spaltenstein 2004, p. 116; Boyancé 1935, p. 113; Manuwald 2015, pp. 165-6). Al respecto de estas ideas estoicas, menciona Zissos (2014, pp. 269-70) que la narrativa épica romana habitualmente incorpora elementos de doctrinas filosóficas, pero la finalidad no es hacer una exposición elaborada, sino contextualizar y enriquecer la trama. Virgilio incorpora a su poema contenido estoico para presentar un marco ético y cosmológico coherente con la acción narrativa; Valerio, por el contrario, tiende a la yuxtaposición ideológica inmediata y evidente, con la que enfrenta modos contradictorios de entender y explicar el cosmos. Un ejemplo de tal yuxtaposición se constata en esta sección del pasaje: Valerio se apropia de la idea de que el alma tiene una naturaleza celeste y habrá de regresar a su origen ígneo al morir, imitada del pasaje de Virgilio, y la enfrenta con una idea tomada de un pasaje de la *Farsalia* (7.764-80), en el que Lucano describe los remordimientos que sienten los soldados de César una vez que tomaron el campamento de los soldados pompeyanos: durante la noche, ellos sufren pesadillas a causa del crimen que han cometido

(*vaesana quies, somnique furentes*, 764), es decir, la guerra civil; su mente se ve afectada por el recuerdo del combate, y Lucano menciona que su remordimiento es tan terrible que él pensaría (*putem*, 768) que los manes han salido del inframundo para atormentar a sus homicidas; la victoria que consiguieron al derrotar a Pompeyo les ofrece terribles castigos y repasan en su mente el combate (*armaque tota | mente agitant*, 766-67); no sólo los manes, sino también las Euménides se les presentan (*Eumenidum ... vultus*, 778), y ven en sus pesadillas las apariciones de los conciudadanos asesinados. En este pasaje de la *Farsalia*, pues, Lucano presenta a los manes y a las Euménides como representaciones metafóricas de los sentimientos que atormentan a los soldados; Valerio, por su parte, construye una motivación doble del sentimiento de los argonautas: Mopso comunica a Jasón que su pesar proviene de los castigos que infligen los manes, una causalidad externa y sobrenatural, pero hace énfasis también en el estado mental de aquellos homicidas que no tuvieron intención de cometer el crimen, una causalidad interna y, por lo tanto, humana. Otro aspecto de este discurso es comentado por Boyancé (1964, p. 334), quien cree reconocer un importante despliegue de conocimientos religiosos que sólo podrían ser explicados en el caso de que Valerio fuera un sacerdote *quindecimvir*; Spaltenstein muestra en su comentario gran escepticismo sobre la afirmación de Boyancé (2002, p. 12; 2004, p. 116 ss.), pero no ofrece un análisis minucioso de todos los argumentos que se han dado con respecto a esa creencia. Por nuestra parte, creemos que el análisis de la intertextualidad de este pasaje muestra con suficiencia que Valerio pudo conocer tales elementos religiosos y mágicos a partir de la literatura que le precede, y no necesariamente de su supuesto sacerdocio (cf. intr. 2 y 3, passim). **377 causas labemque**: es una hendíadis, por *causas ruinae* (Spaltenstein 2004, p. 116).

378-380: Los tres elementos de la enumeración que usa para insistir en la idea de la brevedad de la vida humana (*mortalia membra, sortitus breves, parvi tempora fati*) son claramente imitación del pasaje virgiliano (*Aen.* 6.731-732 *noxia corpora, terreni artus, moribunda membra*). En ambos casos, el tema es el alma después de la muerte (Garson 1964, p. 271), pero cada poeta persigue su propio fin: Valerio lo utiliza para plantear temas como la responsabilidad, la culpa y la brevedad de la vida (Manuwald 2015, p. 167), mientras que Virgilio hace una interpretación de la historia universal según su visión romana (Sauer 2011,

p. 190 n. 791). **380 perpetimur:** Es común la idea de que transcurrimos la vida soportando las adversidades de este mundo (cf. Verg. *Aen.* 6.731-732; Sen. *Ep.* 65.18).

380 socius superi quondam ignis Olympi: Valerio toma del discurso de Anquises la idea estoica de que el alma tiene un origen divino y una naturaleza ígnea (*igneus est ollis vigor et caelestis origo / seminibus*, *Aen.* 6.730-1) (Shelton 1971, p. 143; Spaltenstein, 2004, pp. 116-117); esta idea estoica se atestigua en tratados filosóficos y doctrinales como Cic. *Fin.* 4.12.10 *Zeno id dixit esse ignem*; *Tusc.* 1.19 *Zenoni Stoico animus ignis videtur* y Sen. *Ep.* 66.12 *ratio ... nihil aliud est quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa*.

378-382 non ... | fas ideo miscere necesse ferroque morantes | exigere: La negación de *fas* se encuentra al inicio de la oración (378) para darle énfasis (Manuwald 2015, p. 168). Mopso explica aquí que existe una ley ultramundana, a la que están sujetos todos los que apresuren el regreso de las almas a su origen por medio del homicidio. Se ha servido Valerio del intertexto virgiliano (*Aen.* 6.731-732) para decir que el alma tiene un origen ígneo y celestial —idea de la doctrina estoica—, y que continúa su existencia tras la muerte corporal; junto a la apropiación selectiva de estas ideas estoicas, Valerio dice que el homicidio representa un crimen que debe ser castigado, idea que retoma de los remordimientos que experimentan los soldados de César en el pasaje de la *Farsalia* (7.764-80) que mencionamos en la nota 377-396. Boyancé (1935, p. 114) ve en esta prohibición una condena del suicidio y señala que Valerio habría tomado esa idea de Pl. *Phaedr.* 62 b; tal afirmación, sin embargo, carece de sustento si tomamos en cuenta el pasaje del libro primero (749-51), en el que Creteo, padre de Esón, exhorta a su hijo a cometer suicidio para no sufrir la venganza de Pelias, afirmando que hay un lugar reservado para él en los Campos Elíseos.

382 redituraque semina caelo: Se hace referencia aquí a la idea estoica de que las almas regresarán tras su muerte corpórea a su origen celeste, del que son parte. Estos *semina* virgiliano (cf. Verg. *Aen.* 6.730-731), retomados aquí por Valerio, son la traducción latina del griego *σπερματικοὶ λόγοι* (Zissos 2014, p. 289 n. 70).

383 nec in ventos nec in ultima solvimur ossa: Langen (1896, p. 242) entiende que después de la muerte continúa la existencia del alma, sea que se haya cremado o enterrado el cuerpo. Spaltenstein (2004, p. 118) ve en *in ultima* una enálage por *ad ultimum*, y un doble sentido en *in ventos*, sea como referencia a las cenizas que se dispersan en el viento después de la cremación, o como metáfora por “la nada”. *Ossa* se refiere, en todo caso, a los restos materiales, cualquiera que haya sido el modo de sepultura.

384 ira manet duratque dolor: Lo que Valerio plantea desde el verso 381 es la situación en la que se encuentran las almas de los hombres que fueron víctimas de un homicidio. De esta situación se desprende que, al verse interrumpido el tiempo de vida asignado a cada hombre en el mundo terrenal (cf. supra ad 381), las almas permanecen airadas y retienen en el recuerdo el dolor del asesinato. La combinación de estas dos emociones es común, aparece también en 2.165, 8.264, 290, como la consecuencia de actos violentos; cf. Verg. *Aen.* 1.25-26 *necdum etiam causae irarum saevique / exciderant animo* (Manuwald 2015, p. 168). A propósito de la memoria del alma, Valerio califica con el adjetivo *memorem* a la de Esón, una vez que éste ha muerto (1.826 *memoremque tulit sub nubibus umbram*).

384-385 tremendi ... Iovis: Es común denominar a Plutón como el Júpiter de los infiernos (Lieberman 1997, p. 236). También se le nombra Ζεὺς χθόνιος (Soph. *O.C.* 1606), *Iuppiter Stygius* (Verg. *Aen.* 4.638), *Rex tremendus* (Verg. *Geor.* 4.469), *Iuppiter niger* (Sen. *H.O.* 1705); el mismo Valerio, en 1.828, lo denomina *Pater Tartareus*. (Wagner 1805, p. 47-48; Lieberman 1997, p. 236; Spaltenstein 2004, p. 274).

385-386 nefandam / edocuere necem: Mopso se ha referido ya en el verso 381 a la ilegalidad del homicidio (*non ... fas ideo miscere neces*), y es precisamente esa infracción la que es relatada por los manes de las víctimas a Plutón en el inframundo. Shelton (1971, p. 143) sugiere que esta acusación no puede ser referida a la situación de los argonautas, sino solamente a los homicidas voluntarios. Esto supondría que el discurso de Mopso se compone de dos partes principales: la descripción del castigo que los homicidas voluntarios reciben por parte de las almas de los asesinados y la explicación de la situación de los argonautas, que han matado sin intención y por lo tanto son acreedores de un castigo diverso. Sin

embargo, el hecho es que, tras haber sido víctimas de un homicidio (hasta este punto no se ha hecho una distinción clara entre homicidas voluntarios o involuntarios) las almas tienen el permiso de castigar a los hombres que los han matado; el orden universal es perturbado por cualquier homicidio. Por otra parte, no se dice que Plutón distinga entre homicidas intencionales y no intencionales; su juicio consiste sólo en determinar si la manera en que ha muerto un hombre merece retribución. Mopso entiende que dar muerte a alguien y anticipar el regreso del alma a su fuente ígnea es una falta contra el orden universal —y la permisión de Plutón es consecuencia de esta ilicitud—. Por lo tanto, los homicidas sufren el castigo que les infligen los manes sin importar si tuvieron o no la intención de cometer el acto.

386 patet ollis ianua leti: *Ianua leti* es una frase de Lucr. 1.1112 *haec rebus erit pars ianua leti* que hace referencia a la entrada al inframundo, idea que tal vez fue inspirada por las puertas de las tumbas antiguas (Ellery-Barney 1961, p. 304); Valerio imita el adonio de *Aen.* 2.661 *patet isti ianua leto*, en el que Virgilio expresa la posibilidad de que Eneas y los suyos mueran durante el ataque de los aqueos a Troya (Spaltenstein 2004, p. 119); Valerio, a su vez, hace una imitación de esta frase en 4.231 *reclusaque ianua leti*, con la misma idea de la posibilidad de morir (en este caso Pólux en el enfrentamiento contra Ámico); sin embargo, este verso se aparta de la idea de entrar al inframundo y se refiere al camino por el cual regresan las almas para vengarse de sus homicidas, hecho que llama la atención, pues los antiguos concebían este camino al inframundo como *irremeabilis* (Verg. *Aen.* 6.425 *evaditque celer ripam inremeabilis undae*), salvo para héroes como Orfeo (Verg. *Aen.* 6.119-120), Pólux (Verg. *Aen.* 6.121-122), e hijos de dioses (Verg. *Aen.* 6.129-131); podemos encontrar esta irreversibilidad ya en A. *Pers.* 688 ἐστὶ δ' οὐκ εὐέξοδον; Eur. *fr.* 868 θεοὶ χθόνιοι / ζοφερὰν ἀδιάυλον ἔχοντες / ἔδραν (Gow, 1973, p. 225); Theocr. 12.19 ἀνέξοδον εἰς Ἀχέροντα; 17.120 Ἄιδι πάντα κέκρυπται, ὅθεν πάλιν οὐκέτι νόστος; Philet. 1.2.1 Ἄτραπον εἰς αἶδεω Ἦνυσα τὴν οὐπω τις ἐναντίον ἦλθεν ὀδίτης; Catull. 3.12 *illuc, unde negant redire quemquam* (Ellis, 1876, p. 8). La idea de que los manes regresan al mundo de los vivos se presenta también en el episodio de Ámico (4.258-609), cuando las víctimas del rey de los bébrices salen del inframundo a ver su derrota ante Polux (Manuwald 1999, p. 111 n. 206). **ollis:** Valerio usa el *olle* arcaico virgiliano (Verg. *Aen.* 6.730), para enfatizar el carácter solemne de esta revelación (Spaltenstein 2004, p. 119).

387 comes una sororum: Valerio se refiere a las Furias con otros apelativos en varios lugares del poema: *Furiae* 1.816; *Dirae* 5.445; *Erinys* 2.281; *Eumenides* 2.228; *ultrices deae* 1.796; *Nocte satae* 3.252. Notamos particularmente en este último verso que Valerio sigue la tradición de Esquilo, recogida a su vez por Verg. *Aen.* 7.331 *sata Nocte*, que muestra a las Euménides como hijas de la noche (A. *Eum.* 416 ἡμεῖς γὰρ ἐσμὲν Νυκτὸς αἰανῆ τέκνα); según la tradición hesiódica (*Th.* 178-186), las Erinis nacieron de la sangre de Urano, cuando Cronos lo castró (Spaltenstein 2004, p. 84; Zissos 2008, p. 404). Una de las principales funciones de estos seres es castigar crímenes de sangre, impartiendo justicia por la perturbación del orden social que generan los asesinatos (cf. Johnston 2006). Durante el episodio del suicidio de Esón, éste invoca a las Furias en la maldición que dirige a Pelias (1.796), y posteriormente la mayor de ellas (*Furiarum maxima* 1.816) lo acompaña en el momento en que consuma el suicidio; la presencia de esta divinidad puede ser explicada por la exigencia que Esón hace de justicia (Zissos 2008, p. 409); creemos, en cambio, que la mención de la Furia en el verso que ahora nos ocupa se debe a que también la menciona Lucano (7.772, 777) en el pasaje que Valerio imita para construir una doble causalidad, externa/sobrehumana e interna/humana, del sentimiento que experimentan los argonautas, (cf. supra ad 377-96).

388 pariter terras atque aequora lustrant: Se entiende que los manes, y la Furia que los acompaña, pueden recorrer grandes distancias, por tierra y por mar, con el propósito de impartir el castigo; el homicida no puede huir de la consecuencia de sus actos, por más lejos que vaya. Se reconoce la misma frase (sólo varía la persona verbal) en la *Farsalia* 5.347 *terras atque aequora lustrat*, y 9.1057 *terras atque aequora lustras* de la *Farsalia* (Manuwald 2015, p. 169).

389-90 quisque suos sontes inimicaque pectora ... | ... meritos formidine pulsant: Liberman (1997, p. 236) señala que en el verso 389 (*quisque suos sontes*) Valerio hace una imitación de Verg. *Aen.* 6.743 *quisque suos patimur manes*, con la sustitución de *manes* por *sontes*, refiriéndose a los responsables de homicidio. Además de este verso virgiliano, es posible reconocer también una imitación de Luc. 7.771 *exigit a meritis tristes victoria*

poenas, y de 7.773 *sua quemque premit terroris imago*. Shelton (1971, p. 143) entiende que la palabra *sontes* no puede referirse a los argonautas, sino sólo a los homicidas voluntarios, lo que apoyaría la idea de que Mopso hace corresponder a la distinción entre homicidas voluntarios e involuntarios una radical oposición entre los castigos que les corresponden a unos y a otros (cf. Boyancé 1935, p. 115); consideramos, sin embargo, que aun cuando a partir del v. 391 se establece explícitamente la diferencia entre homicidas intencionales y no intencionales, el castigo para ambos casos es en principio el mismo: la persecución con la que las almas de las víctimas atormentan a los responsables de su muerte (cf. infra ad 391-396). Cada alma inflige un castigo, y *meritos* presenta ese castigo como justificado (Manuwald 2015, p. 169).

391-396: Boyancé (1935, p. 115) piensa que Mopso distingue aquí a los homicidas involuntarios de los homicidas voluntarios, los cuales fueron mencionados en el inicio de su discurso. A los homicidas voluntarios los castigan las almas, y a los homicidas involuntarios los castigan los remordimientos (cf. supra ad 380-390; infra ad 393-394). No queda, entonces, clara la causa por la que Mopso realiza un rito de purificación para aplacar a las almas agraviadas, si se infiere de su discurso que la situación de los argonautas los coloca en el grupo de los homicidas involuntarios, que habrían de ser castigados solamente por su propio remordimiento; Stover (2012, p. 172 n. 70) y Zissos (2014, p. 291 n. 71) notan esta inconsistencia en el discurso de Mopso, pero no proponen ninguna interpretación; Spaltenstein (2004, p. 120), por su parte, piensa que los argonautas sí tienen un grado de culpa, pues entre los juristas latinos *culpa* designa una responsabilidad por negligencia, aplicable a esta situación, y apoya su interpretación con la explicación de Liberman (1997, p. 286), quien argumenta, basándose en la distinción que hace el derecho romano entre *culpa* y *dolus*, que los argonautas recibirán una expiación religiosa debido a que son homicidas culposos que no pueden ser castigados como homicidas dolosos, ya que mataron a sus amigos creyendo que eran sus enemigos; observa también Liberman que Mopso usa vocabulario y fraseología jurídicos, y remite a los ejemplos del *Digesto* 9.2.31 *culpam ... esse quod a diligenti provideri potuerit, non esse provisum*; 47.4.2 *culpa dolo proxima dolum repraesentat*; y, a propósito del verso 392, 50.16.226 *magna neglegentia culpa est, magna culpa dolus est*.

391 at: Manuwald (1999, p. 111; 2015, p. 170) entiende la conjunción *at* como el elemento que marca la diferencia entre homicidas voluntarios e involuntarios; sin embargo, esta conjunción no señala tal división en dos grupos, sino que identifica un subgrupo dentro del grupo de los homicidas del que habla Mopso. Entre estos, los involuntarios sufren, al igual que los voluntarios, el acoso de los manes de sus víctimas y, además, el remordimiento causado por sus propias mentes. La conjunción *at* entrelaza una idea nueva con la anterior, marcando una relación de oposición o, con un sentido más tenue, una simple diferencia. De hecho, la fuerza adversativa puede relajarse a tal punto que *at* quede reducida a un mero elemento de transición a un episodio inesperado de la narración (cf. s.v. *at*: L&S; *OLD* 1b; *TLL* 2, 1004, 26). Podemos notar el uso de *at* con una fuerza adversativa tenue también en el verso 3.74 *at Minyas anceps fixit pavor* (cf. *TLL* 2, 1004, 75; Fucecchi 2006, p. 66). **quibus invito maduerunt sanguine dextrae:** Parece que Valerio pensó en Luc. 1.95 *fraterno primi maduerunt sanguine muri* (Manuwald 2015, p. 170), ya que Lucano hace una referencia en este verso al tema de la guerra civil, que tiene una relevancia notoria en este pasaje de Valerio. Se puede entender *invito* como una hipálage por *invitis* o por un adverbio, y recuerda un uso semejante en Ov. *Pont.* 2.1.16 *invita saepe iuvamur ope*; se refiere a los argonautas, quienes han matado a sus amigos involuntariamente (Spaltenstein 2004, p. 120).

392 si fors saeva tulit miseros, sed proxima culpa: La lectura de γ es *si fors saeva ... sed ... culpa*; Burman (1724) corrige *saeva* en *laeva*, *sed* en *et*, y *culpa* en *culpae*; Langen (1896; cf. n. ad loc.) adopta el *seu* de Ellis (1880, p. 55) en vez de *si*, corrige *sed* en *et*, y adopta *culpae* de Burman; entiende que hay una distinción entre los que mataron sin intención y los que lo hicieron voluntariamente pero guiados por un error o fatalidad, y que estos se encuentran próximos a la culpa. Ehlers (1980), a quien seguimos, mantiene la lectura de γ al igual que Spaltenstein (2004, p. 120) y Liberman (1997, cf. n. ad loc.). Para Manuwald es aceptable la corrección de Delz (1991, p. 15): *fors* (suj.) *saeva* (c. directo) *tulit miseris et proxima* (c. directo) *culpae*, entendiendo que la suerte trajo circunstancias crueles y próximas a la culpa para los desgraciados argonautas; Sauer (2011, p. 148 n. 654) rechaza expresamente esta corrección, y sigue la *lectio tradita*. Por otra parte, Langen (1896, p. 243) interpreta *tulit* como *abstulit*, con el sentido de “llevarse, hacer desaparecer”, como si *miseros*

fueran las víctimas; sin embargo, *miseros* se refiere a los homicidas involuntarios, que fueron “arrastrados” por una suerte funesta a cometer el crimen (Spaltenstein 2004, p. 120). En el segundo hemistiquio de este verso se puede entender una elipsis de oración relativa, *sed quibus culpa proxima est*, como propone Spaltenstein (2004, p. 120), interpretación que compartimos y hemos reflejado en nuestra traducción; acerca de la elipsis en Valerio, cf. Spaltenstein 2002, p. 351.

393-394 hos variis mens ipsa modis agit et sua carpunt / facta viros: La lectura de γ es *agitet*, y la de C es *agit et*; Burman (1724, cf. n. ad loc.) prefiere la lectura de C, argumentando que *agere* puede tener la significación de vejar o inquietar, como en 7.36 *furor ... egit*, y en 2.362 *terror agit*; aceptan esta lectura Thilo (1863), Schenkl (1871), Courtney (1970), Ehlers (1980) y Liberman (1997). Mopso menciona aquí la manera en la que son castigados, además de por las Furias, los homicidas culposos (*variis ... modis*), utilizando el adjetivo *varius* con el que también califica el castigo de los homicidas dolosos (v. 390 *varia ... formidine*); la naturaleza de este último castigo es, sin embargo, externa, mientras que el remordimiento proviene del interior de los argonautas, e *ipsa* y *sua* sirven para enfatizar la idea de esta motivación interna.

396 quos ecce vides: Mopso cierra su disertación señalando a sus compañeros como el ejemplo particular de lo que acaba de narrar, esto es, de lo que sucede a los homicidas involuntarios (Manuwald 1999, p. 112; Spaltenstein 2004, p. 121).

396-397 nostra requiret / cura viam: Esta *via* de la que habla Mopso es una alusión metafórica al medio que empleará para solucionar el problema que se presenta a la expedición de los argonautas (Spaltenstein 2004, p. 121). Es una manera de solucionar el problema que detiene la expedición que contrasta con la resolución que ofrece Virgilio en la demora de Cartago en el libro 4: Júpiter, cuando se percató de que Eneas ha olvidado su misión y ha permanecido demasiado tiempo en la ciudad de Dido, envía a Mercurio para que recuerde al héroe su misión, y Eneas, tras haber recibido el mensaje del dios supremo, abandona las tierras tirias y continúa su viaje. El hecho de que Júpiter haya tenido que intervenir a través de Mercurio es una prueba del fuerte amor que sentía Eneas por Dido, y es el ejemplo más

relevante en toda la *Eneida* de una intervención divina que entra en conflicto con el deseo de un personaje (Duckworth 1956, pp. 357-58). En el pasaje de Valerio, en cambio ni Júpiter ni algún otro dios interviene para proporcionar una solución, sino que Mopso se encarga de solucionar el problema sin ningún tipo de comunicación divina.

397 *memori ... cognita vati*: La lectura que ofrece y es *cognita vate*. Burman (1724, p. 281) reporta que tuvo a su alcance un códice (datado en el siglo XV o XVI, ahora perdido, cf. Ehlers 1980, p. x) con la lectura *vati* y sugiere, sin argumentos, que podría leerse *vittae*, pero mantiene *vate* (p. 281); Schenkl (1871, p. 55), quien, sorprendentemente, da *nati* como lectura de la mayoría de los manuscritos, propone corregirlo en *menti* —corrección que acepta Langen (1896, p. 243)—, pero adopta la solución de Bentley (1876), quien corrige *vate* en *mente*; Courtney (1970, p. 61) sugiere que *cognita* pudo haber sido influido por *incognita* de 3.399, pero mantiene la lectura *vate* de los manuscritos, y la señala como *locus desperatus*; Liberman (1997, cf. n. ad loc.) acepta la conjetura de Bentley (1876) *condita mente*, sostenida por Sil. 13.40 *narrabat memori Diomedes condita mente*, argumentando que *incognita* de 3.399 influyó en *condita*, que se convirtió en *cognita*, lo que volvió ininteligible al ablativo *mente*, y se introdujo la interpolación *vati*; Liberman argumenta que la expresión *memori ... vati* suena extraña en boca de Mopso, quien no tiene la necesidad de especificar *vati* cuando está refiriéndose a sí mismo; Thilo (1863, p. 85) adopta la lectura del códice de Burman, *vati*, como también hace Ehlers (1980); Spaltenstein (2004, p. 121), con relación al argumento de Liberman, piensa que no es extraño que el sacerdote se refiera a sí mismo en tercera persona, y, apoyándose en 4.444, donde Fineo habla de sí mismo en tercera persona, adopta la lectura *vati* del códice de Burman, que nosotros aceptamos siguiendo a Ehlers.

398 *ad Stygiae devexa silentia noctis ... domus*: Langen (1896, p. 243) piensa que hay una elipsis y entiende *devexa via ducens ad Stygiae silentia*. Pero es claro que *devexa* concuerda con *domus*; *ad* depende de *devexa* y da la idea de que la tierra de los Cimerios se inclina hacia el inframundo, como si estuviera en una pendiente (Spaltenstein 2004, p. 122). Se halla una perífrasis similar para referirse al inframundo en el v. 2.601 *Stygiae ... silentia ripae* (Spaltenstein 2002, p. 474).

399 Cimmerium: La referencia a esta tierra es claramente deudora de Homero, quien, al narrar la *véκνια* de Odiseo (*Od.* 11.11-20) sitúa la tierra de los cimerios a la entrada del Hades (Wagner 1805, p. 102; Langen 1896, p. 243; Manuwald 1999, p. 113 n. 211; Spaltenstein 2004, p. 121; Zissos 2014, p. 290). En la descripción de Valerio se reconocen también elementos de la morada del sueño, junto a la tierra de los cimerios, que describe Ovidio en *Met.* 11.592-604 (Manuwald 2015, p. 171), y de la descripción del antro de la Sibila en Virgilio (*Aen.* 6.42-4).

400 caeruleo ... situ: El *OLD* (s.v. *caeruleus* 9b) cita este verso con la significación de “cosas asociadas con el inframundo”. Aduce otros ejemplos, como Verg. *Aen.* 6.410 *caeruleam ... carinam*, con referencia a la barca de Caronte, y Ov. *Fast.* 4.446 *caeruleis ... equis*, referido a los caballos de Plutón. Es común asociar este color, cercano al negro, al inframundo (Spaltenstein 2002, p. 286).

401 sidereos ... annos: *Annos* se refiere a las estaciones del año y es calificado por *sidereos* porque las estaciones dependen del movimiento del sol y de las demás estrellas (Wagner 1805, p. 102; Langen 1896, pp. 243-244; Liberman 1997, p. 237); el sustantivo *annus* con el significado de “estación” se atestigua también en Cic. *N.D.* 1, 36 *annorumque mutationibus*. Spaltenstein (2004, p. 122) sugiere, en cambio, que *sidereos* debe referirse al esplendor que la vida terrestre ofrece, y *annos* a la variedad de estaciones que se presentan durante ésta. Otro lugar en donde no se muestra el sol es la casa de Envidia, en Ov. *Met.* 2.762 (Manuwald 2015, p. 172).

402 tacitae frondes immotaque silva: El bosque es un elemento habitual en la descripción de lugares asociados al inframundo, como en este caso la entrada situada en el país de los cimerios (cf. Hom. *Od.* 10.509; A.R. 2.738; Verg. *Aen.* 7.565). El silencio (*tacitae*) y la inmovilidad (*immota*) son características tradicionales del infierno, como se observa en Verg. *Geor.* 4.479 *tarda unda*; Sen. *Herc. Fur.* 704 *immutus ... pigro*; Stat. *Sil.* 2.4.8 *aeterna silentia*; Val. Fl. 1.464 *tacitam*; 3.398 *silentia* (Spaltenstein 2002, p. 474; 2004, p. 123). Wagner (1805, p. 102) explica *tacitae* con la idea de que aquí no se escucha el canto de los

pájaros, e *immota* por la inmovilidad de los árboles, como si estuvieran congelados; Langen (1896, p. 244) señala también la ausencia de aves, pero cree que los árboles se mantienen inmóviles por falta de corrientes de aire que los muevan.

406 Celaeneus: Langen (1896, p. 244) cree que este nombre es una invención de Valerio, derivado del adjetivo griego κελαινός; no obstante, el mismo antropónimo se atestigua en fuentes griegas como Ps. Apollod. 2.52.3; Hesiod., fr. 193.14 M.-W.; Nonn. 14.74.324 (Manuwald 1999, p. 113 n. 212; Liberman 1997, p. 237 n. 104). Tal hecho sugeriría que Valerio no inventó el nombre, pero existen dudas en cuanto a la naturaleza del personaje, pues ninguno de los mencionados en las fuentes griegas desempeña las funciones infernales que señala nuestro poeta (Liberman 1997, p. 237 n. 104; Spaltenstein 2004, p. 124). Se lo relaciona también con ciudades frigias, tales como Celenas, mencionada por Ov. *Fast.* 4.363, o con Apamea, donde se usaba como epíteto de Dionisio y de Zeus (Boyancé 1935, p. 118; Manuwald 1999, p. 113 n. 212). Valerio resalta su carácter infernal con *atraque veste*, de manera semejante a como lo hará Nono 14.324 ζοφόεντα Κελαινέα (Liberman 1997, p. 237). Debido a la falta de certeza en torno a este personaje, Sauer (2011, p. 149 n. 657) propone corregir en *Celeaeus*, “el Celeeo”, con sinéresis métrica en la penúltima sílaba: Ce/leae/us, y lo entiende como un patronímico referido a Triptólemo, hijo de Céleo, argumentando que a este personaje se le atribuye a veces el papel de legislador del inframundo.

407 insontes errore luit culpamque remittens: Celeneo purifica a los *insontes* de su “error”, y perdona la responsabilidad que tienen por el homicidio, es decir, la culpa; *insontes* se contraponen a *sontes* del verso 389, y es aducido por Shelton (1971, p. 144) como argumento para respaldar la idea de que se trata de dos grupos de homicidas: los dolosos y los involuntarios. A propósito de estos grupos, Manuwald (1999, pp. 114-115) observa dos tipos de culpas: la objetiva, que implica la realización del homicidio sin intención, y la subjetiva, que surge del asesinato; explica, empero, que las almas de los muertos odian a sus homicidas, hayan sido voluntarios o no, y que los argonautas, por cuanto son objetivamente homicidas, pueden ser purificados. Liberman (cf. supra ad 391-396) apoya esta distinción de los grados de responsabilidad en la diferenciación que el derecho romano hace de *dolus / culpa*, de donde se desprende que los argonautas son homicidas culposos o negligentes —y la

negligencia puede, además, equipararse a la ignorancia (Berger 1980 s.v. *neglegentia*)—, en contraste con *sontes*, que son los homicidas dolosos. En consecuencia, creemos que Valerio utiliza *insontes* con el sentido de “culposos” o “negligentes”, *culpa* con el sentido jurídico del derecho romano, y *error*, como propone Sauer (2011, p. 149 n. 656), no como “descuido” o “error”, sino como “falta” o “delito”. La posibilidad de ser purificados se restringe aquí específicamente a los homicidas culposos, a diferencia de lo que sucedía en la Grecia arcaica, que no cuidaba de la intención, sino del acto mismo (Dodds 1951, p. 17), como en el caso de Orestes purificado por Apolo tras haber asesinado deliberadamente a su madre (A. *Eum.* 280-283). **luit:** En el verbo *luere* que Valerio emplea se encuentra la misma raíz que en *solvere*, y no es una retroformación de *lavare* (cf. *TLL* 7, 2, 1845, 61; Spaltenstein 2004, p. 125). Este verso es citado por el *OLD* (s. v. *luo* 5) junto con otros pasajes de carácter jurídico con la idea de liberación metafórica. Spaltenstein (2002, p. 466; 2004, p. 125) nota que este uso es raro en poesía.

408 carmina ... volvit: Este verbo es empleado con la idea repetitiva de “recitar” (Langen 1894, p. 245; Spaltenstein 2004, p. 125). Otros usos semejantes se encuentran en Sen. *Oedip.* 561 *carmenque magicum volvit*; Luc. 9.927 *volvit spumanti carmina lingua*.

410 volens ... tenebrasque retexit: Wagner (1805) y Langen (1896) leen *terrasque retexit*, y explican que *retexit* tiene el sentido de *aperuit*; con este significado, Langen interpreta que Celeneo ha abierto la tierra para que Mopso pueda bajar al inframundo. En contra de este argumento, Spaltenstein (2004, p. 125) comenta que *retegere* significa “contar, revelar” (cf. *OLD* 3 s. v. *retego*); este sentido es apoyado por el paralelismo de Lucano que identificamos (*postquam clara dies Pharsalica damna retexit*, 7.787), en el que describe el momento en que el día le revela a César el campo de la batalla cubierto de cuerpos. **volens:** Los iniciados revelan sus secretos únicamente a quienes desean, por eso Mopso indica que su iniciación ha sido con consentimiento de Celeneo (Spaltenstein 2004, p. 125).

411 ubi puniceas oriens accenderit undas: Los ritos de purificación se realizan al amanecer, pues la llegada del día contribuye a disolver el miedo nocturno (Manuwald 2015, p. 174). *Oriens* se refiere al sol naciente; se atestiguan usos semejantes en Verg. *Geor.* 1.250;

Aen. 5.739; *Ov. Fast.* 1.653 (Langen 1896, p. 245). Este tipo de perífrasis del amanecer es común en la épica, pues la transición de la noche al día permite dotar de ritmo a la narración (Spaltenstein 2002, p. 124; 2004, p. 125); sin embargo, la intención de Valerio es más precisa, pues hace una referencia cronológica para indicar el momento en el que comenzará el ritual de purificación; esta intención se reconoce también en Verg. *Aen.* 6.255 *primi sub limina solis*, indicando el inicio de un rito oscuro (Spaltenstein 2004, p. 125). Con la idea de que el sol sale de las olas, Langen (1896) conserva la lectura de γ *ascenderit*; pero Ehlers (1980), Liberman (1997) y Spaltenstein (2004) adoptan la conjetura *accenderit* de Burman, con la idea de que el sol calienta las olas. Con *puniceas*, Valerio continúa la tradición homérica que describe a la Aurora de color rosado (Spaltenstein 2004, p. 126).

412 tu socios adhibe: La lectura de γ es *adhibere*, mientras que en M² se halla *adhibe*. Wagner (1805) conserva *adhibere*, y lo explica como un uso imperativo griego; lo sigue Langen (1896). Summers (1894, p. 46) rechaza esta interpretación, pero no propone ninguna explicación alternativa. Spaltenstein (2004, p. 126) argumenta que el valor imperativo del infinitivo es extraño en la lengua literaria, y también rechaza la propuesta de Ehlers (1980), que hace depender ese infinitivo del *fas* del verso 414; en cambio, acepta el argumento de Liberman (1997, p. 237), quien da por bueno el *adhibe* de M² y sustituye *te* por *tu*, con apoyo de Verg. *Aen.* 8.56 *hos castris adhibe socios*, y de Stat. *Theb.* 4.630 *illum sacris adhibete nefastis*. Preferimos aquí el texto de Liberman al de Ehlers.

412-413 armentaque magnis / bina deis: En los versos 3.431 y 3.439, Mopso se referirá a las ovejas que deben disponerse para el sacrificio (3.431 *lectas aurata fronte bidentes*; 3.439 *piceae oves*). Langen (1896, p. 245) señala que *armenta* es empleado aquí con el sentido de *boves*, pero le resulta extraño que posteriormente se haga referencia a ovejas en los versos ya mencionados; Liberman (1997, p. 238) desconfía de *armenta* con el sentido de “ovejas”, pues no hay lugares paralelos, y explica que Mopso pide a los argonautas que sacrifiquen dos animales *dis magnis*, antes de su encuentro para el ritual; Spaltenstein (2004, p. 126) señala la rareza del uso de *armenta* como ovejas, pero encuentra en 3.431 y 3.439 apoyo a esa idea. No comparte la interpretación de Liberman y asegura que no existió ningún sacrificio previo de bueyes, sino que Mopso solicita desde un inicio los animales que habrán de sacrificarse a

la mañana siguiente; por otra parte, cree ver aquí un zeugma de *adducere* para *armenta*, pues es claro que *adhibere* se refiere a *socios*. El sacrificio de dos animales es una práctica estándar en los ritos de inframundo, como se advierte en Hom. *Od.* 10.527-8, Verg. *Aen.* 5.96-7, Serv. ad Verg. *Ecl.* 5.66 *cum constet supernos deos impari gaudere numero, infernos vero pari, ut "numero deus impare gaudet"* (Verg. *Ecl.* 8.75), *quod etiam pontificales indicant libri* (Manuwald 2015, p. 175). **magnis ... deis:** Valerio no identifica a estos dioses de manera clara ni da indicios de que se trate de algún dios celeste (cf. infra ad 426 *ignota nomina divum*).

415 gelidos Latonia currus: Con el apelativo *Latonia*, Mopso se refiere aquí a la diosa Diana, hija de Latona, también identificada como la Luna, como se atestigua en Varr. *Ling.* 7.16 (cf. *OLD* s.v. *Latona*). Es común la representación de la Luna sobre un carro jalado por dos caballos (Spaltenstein 2002, p. 389), aunque este es el único lugar de la literatura latina en el que se aplica el adjetivo *gelidos* al carro de la Luna (Spaltenstein 2004, p. 127). Mopso nos da aquí una referencia temporal que marca el inicio de los preparativos para el ritual de purificación: la noche del segundo día después de los funerales de Cízico y los suyos.

416 flecte gradum: Se entiende que Mopso pide a Jasón dar la vuelta sobre sus pasos, aunque no se especifique la dirección; se podría inferir por las instrucciones que dio el sacerdote que Jasón habrá de regresar con sus compañeros, aunque la orden centra más la atención en la necesidad de que Mopso se quede solo para comenzar los preparativos. Encontramos en Sen. *Herc.Fur.* 678 *gradum ... retro flectere* un uso semejante, pero con el adverbio que especifica dirección (Spaltenstein 2004, p. 127). **placitis sileant age litora coeptis:** Langen (1896) prefiere la lectura *placidis* de *Bon.*, en lugar de *placitis* —lectura de γ, que conservan Courtney (1970), Ehlers (1980), Liberman (1997) y Spaltenstein (2004)—, al parecer con un sentido activo, como en el verso 3.434 *placida ... lauro*; mantenemos la lectura *placitis*, habiendo considerado la voz *placeo* 5, del *OLD*, que señala que en perfecto o tiempos históricos este verbo tiene la significación de “estar resuelto, acordado”, y entendiendo que aquí se refiere a los ritos que Mopso habrá de llevar a cabo. Junto con Wagner (1805, p. 102), Langen (1895, pp. 245-246) entiende que Mopso dio la indicación a los argonautas, que se encuentran repartidos en la playa, de guardar silencio (*sileant litora*); la metonimia de *litora*

refiriéndose a los hombres que están en la playa se registra en *TLL* 7, 2, 1539, 47; sin embargo, Spaltenstein (2004, p. 127) niega que sea una metonimia y cree que *litora* conserva su significado común, como si Mopso pidiera al mundo que lo rodea guardar silencio. Realizar ceremonias en la playa, en absoluto silencio, era una práctica común, como lo atestigua la ceremonia de purificación descrita en Apiano *BC* 5.10.96.15-7.

417-429: Ya es media noche, y hay una atmósfera de silencio y sopor; Mopso se dirige al río Esepo en el bosque cercano y sigue la corriente hasta llegar al mar; aquí purifica sus miembros con agua de la desembocadura y se ciñe, a continuación, ínfulas y una corona de olivo; dispone un ara y escribe alrededor nombres de dioses desconocidos, cubriéndolos después con oscuras ramas. Una vez preparado el rito, Mopso saluda al sol, que sale del mar iluminado por su luz. En estos versos se describen los preparativos que Mopso lleva a cabo para realizar el rito de purificación, empezando por una referencia temporal al momento de la noche en que se inician.

417 mediis ... horis: Marca este verso el momento en el que Mopso inicia los preparativos del rito, *media nocte*. Es común que sea esta hora la apropiada para los sortilegios (Spaltenstein 2004, p. 127); a propósito de esto, Wagner (1805, p. 103) remite a A.R. 3.744 $\nu\delta\zeta \mu\epsilon\nu \epsilon\pi\epsilon\iota\tau' \epsilon\pi\iota \gamma\alpha\iota\alpha\nu \acute{\alpha}\gamma\epsilon\nu \kappa\nu\epsilon\phi\alpha\varsigma$, y a Verg. *Aen.* 4.522-523 *nox erat et placidum carpebant fessa soporem | corpora per terras*. Por su parte, ve aquí Manuwald (1999, pp. 121-122) una narración en *Ringkomposition*, que inicia en la noche y termina con el amanecer del siguiente día, cuando Mopso se encuentra con sus compañeros.

418 circum tacito volitabant ... mundo: Summers (1894, p. 47) menciona que es raro el uso de tmesis en Valerio pero, al igual que Spaltenstein (2004, p. 128), acepta *circum ... volitabant* como tal (cf. Verg. *Aen.* 7.104 *circum late volitans*).

420-421 petit adversis Aesepia silvis | flumina: En las *Argonáuticas* de Apolonio, la ceremonia que se lleva a cabo para congraciarse con la diosa Cibeles se realiza en el monte Díndimo (1.1112-1139), pero Valerio se aleja de su modelo helenístico y escoge otro escenario. Es probable que la mención del Esepo en Valerio responda a su aparición en

Apolonio (1.1115). Langen (1896, p. 246) comenta que el río Eseo fluye en el límite de Troya y Misia, y sustenta esta referencia con Strab. 12.4.6. Homero también lo menciona en *Il.* 2.825; 4.91; 12.21. Para formular las preguntas, Jasón retira a Mopso del grupo y lo lleva a un lugar apartado de la playa (cf. *supra* ad 372); tras las indicaciones, Mopso acude a las aguas del río Eseo, que se encuentra en un bosque cercano (Wagner 1805, p. 103). A propósito del rumbo que toma Mopso después de separarse de Jasón, Liberman (1997, p. 238) considera innecesaria la corrección de Baehrens (1875, p. xxxv), quien sustituye *adversis* por *aversis* entendiendo que el sacerdote se dirige no hacia el bosque que tiene frente a él, sino hacia una de las dos cumbres en las que se escinde el monte de la tierra de Cízico, mencionado por Valerio en el verso 2.631 (cf. Langen 1896 ad loc.); piensa, además, Liberman que esta mención de los bosques podría referirse anticipadamente al follaje que utilizará Mopso en 3.427.

421 *aequoreas pariter decurrit ad undas*: Mopso hace un recorrido hasta el mar siguiendo (*pariter*) la corriente del río (Wagner 1805, p. 103; Langen 1896, p. 246). Si Mopso se encontraba en la playa junto con Jasón, se puede entender que sube a tierras altas dentro del bosque para llegar al río y baja después a su desembocadura.

422 *sale purpureo viva ... lympha*: El sustantivo *sal* con el sentido de “mar” es una sinécdoque tomada del griego ἄλς, que podemos encontrar desde *Enn. Ann.* 14.378 *caeruleum spumat sale*; *Enn. ap. Non.* 223, 24 *undantem salum* (L&S s.v. *sal* y *salum*; Spaltenstein 2004, p. 128). El adjetivo *purpureus* aplicado al mar es una imitación del epíteto homérico πορφυρέης (*Il.* 16.391). Un ejemplo de este uso es *Verg. Georg.* 4.373 *mare purpureum*; al respecto, Conington (1858, p. 344) comenta que los romanos entendían este adjetivo como el brillo del agua cuando se agita por el viento, y para apoyar esta afirmación hace referencia a *Cic. Acad. prior* 2.33 *mare illud quod nunc favonio nascente purpureum videtur*, a *Gell.* 18.11.3.4-5 *ventus mare caeruleum crispicans nitefacit* —esto como explicación de una línea de Furio de Ancio, citada en *Gell.* 18.11.4.7 *spiritus eurorum virides cum purpurat undas*— y a *Catull.* 64.275 *post, vento crescente, magis magis increbrescunt / purpuraeque procul nantes ab luce refulget*. En griego, continúa Conington, este epíteto se aplicaba a la oscuridad del mar agitado —como muestra el uso del verbo πορφύρω— y

referido al mar significa “agitado, tempestuoso” (cf. LSJ s.v. πορφύρω), como en Hom. *Il.* 14.16 ὡς δ' ὅτε πορφύρη πέλαγος μέγα κύματι κωφῶ. En cuanto a *viva lymphā*, el *OLD* (s.v. *lymphā* 6) lo define como “agua de río”. Señala Spaltenstein (2004, p. 128-129) que son varios los autores que mencionan el agua de río para las abluciones rituales (cf. Verg. *Aen.* 4.635 *corpus ... fluviali spargere lymphā*; Ov. *Fast.* 4.778 *vivo perlue rore manus*). Además del agua de río, Mopso también emplea el agua del mar para purificarse (Langen 1896, p. 246).

424 supplice ... oliva: Es sabido que los suplicantes llevan en la mano una rama de oliva, como símbolo de su súplica (cf. A. *Supp.* 192 ἰκτηρίας). Langen (1896, pp. 34-35) considera que *supplice* es una hipálage y, entre varios ejemplos, se remite al verso 3.441 *tacitos gradus*; entiende que es Mopso (*castus*) quien suplica. En contra de esta opinión, Spaltenstein (2004, p. 129) considera que no es una hipálage, y toma a Verg. *Aen.* 3.439 *supplicibus donis* como argumento, entendiendo *supplicibus* como “aquello que sirve para suplicar”. En Verg. *Aen.* 6.229-31 *idem ter socios pura circumtulit unda / spargens rore levi et ramo felicis olivae / lustravitque viros* encontramos un uso semejante del olivo en un procedimiento lustral: la Sibila advierte a Eneas que antes de entrar al inframundo debe dar un entierro apropiado a uno de sus compañeros, Miseno, a quien encuentran sin vida en la playa (6.152); después de realizar las honras fúnebres adecuadas, Corineo guarda los huesos y esparce sobre sus compañeros agua lustral para purificarlos de la contaminación adquirida por la cercanía con la muerte de Miseno (Horsfall 2013, p. 211).

425 stricto designat litora ferro: Existe un paralelismo entre esta espada y la de Celeneo. Langen (1896, p. 246), al igual que Wagner (1805, p. 103), piensa que Mopso ha marcado un espacio en la playa que utilizará como *templum*, es decir, el lugar que los augures consagraban para observar los auspicios (cf. *OLD* s.v. *templum* 2). El uso de esta espada y las marcas que hace en la tierra el sacerdote apolíneo recuerdan el pasaje de la *Odisea* 11.24 en el que Odiseo hace un hoyo en la tierra para hacer libaciones e invocar el alma de Tiresias (Spaltenstein 2004, p. 129); aunque Mopso no cava un hoyo, sí prepara un ritual en la tierra, al igual que Odiseo; este mismo héroe echa mano de su espada para impedir que las almas de los demás muertos se acerquen antes que la de Tiresias (Hom. *Od.* 11.48). Con respecto a

este punto, Boyancé (1935, p. 121) piensa que la espada tiene un poder mágico, y aduce el escolio Q ad *Od.* 11.48 κοινή τις παρὰ ἀνθρώποις ἐστὶν ὑπόληψις ὅτι νεκροὶ καὶ δαίμονες σίδηρον φοβοῦνται, que explica que es una creencia común que los muertos temen al hierro. Creemos posible que Valerio haya atribuido una espada a Celeneo y otra a Mopso inspirado en la espada de Odiseo, precisamente porque es evidente la relación de ese pasaje de la *Odisea* con la tierra de los cimerios donde habita Celeneo, y con los preparativos que hace Mopso para el rito.

426 humiles aras ignotaque nomina divum: Wagner (1805, p. 103) y Langen (1896, p. 246) creen que estos altares fueron consagrados a dioses infernales, según lo indica *humiles*; en griego se distinguen claramente el βόθρος, que era un hoyo en la tierra para sacrificios a dioses infernales (cf. LSJ s.v. βόθρος), y el βωμός, que era un altar elevado para sacrificios a dioses celestiales (cf. LSJ s.v. βωμός). Boyancé (1935, pp. 122-123) comparte esta opinión y retoma la referencia que Wagner (1805, p. 103) hace a Verg. *Aen.* 6.252 *Stygio regi nocturnas incohat aras*. Por otra parte, Spaltenstein (2004, p. 130) comenta que *humilis* se asocia con dioses infernales sólo en autores cristianos, por lo que aquí debe tomarse con su significado literal, y al respecto se apoya en Vitr. 4.9.1, quien explica las características de las *arae*, constituidas altas (*quam excelsissimae*) para los dioses celestes, y *humiles* para Vesta, Tierra y Madre; Spaltenstein piensa que *humiles* no está empleado aquí de manera meramente “sugestiva”, sino que es un término ritual. *Aras ignotaque nomina divum*, según Boyancé (1935, pp. 122-123) hace alusión a ritos místéricos de divinidades anónimas, análogos a los que se practicaban en Grecia; retomando la idea de que Mopso ha sido iniciado por Celeneo, piensa que en todo caso esos dioses no son desconocidos al sacerdote, sino a los no iniciados. Langen (1896, p. 247) observa una hipálage por *nomina ignotorum divum*, y a la vez una hendíadis por *aras ignotorum divum*; piensa, además, que *nomina* no alude a nombres de dioses específicos, sino a un apelativo de carácter general que Mopso emplea para referirse a los dioses infernales; en consonancia con esta idea, Manuwald (2015, p. 178) señala que no se menciona ningún conocimiento superior de Mopso a este respecto, y piensa también que debe ser un término genérico para referirse a figuras divinas. En contra de esta opinión, Spaltenstein (2004, p. 130) piensa que *nomina* sí se refiere a nombres de dioses específicos, y que *ignota nomina* sugiere *deos ignotos*. Liberman (1997, p. 238-239) propone

corregir *nomina* en *numina*, pero no incluye tal corrección en el texto; sí lo hace Caviglia (1999, p. 366), apoyándola con Stat. *Theb.* 3.497-498 *ignota ... iungit numina*.

427 silva ... super contristat opaca: Con el sustantivo *silva*, Valerio se refiere a “follaje espeso”; con el mismo sentido podemos encontrar esta palabra en Ov. *Met.* 4.339; 7, 242; Stat. *Silv.* 5.5.30; *Theb.* 11.248 (Langen 1896, p. 247; Spaltenstein 2002, p. 99). El uso de *contristare* en este verso es raro, y significa “oscurecer, cubrir” (*TLL* 4, 779, 65). Con la misma idea de cubrir un altar con ramas, cf. Ver. *Aen.* 3.22-5 (Manuwald 2015, p. 178).

428-429 metum numenque loco ... / addidit: Spaltenstein (2004, p. 130) nota que *metum* tiene el sentido de *religio*, como en 2.440 *sacrisque metum servemus opertis*; Mopso ha dispuesto de tal manera el lugar para generar así cierta reverencia y miedo sacro a violar esas disposiciones (Wagner 1805, p. 103; Langen 1896, p. 247). Otros pasajes en los que podemos encontrar una idea semejante son Verg. *Aen.* 7.60 *multosque metu servata per annos*; Val. 2.440 *sacrisque metum servemus opertis*; y particularmente Luc. 1.608 *datque locis numen*. Hallamos la misma idea, pero con otros términos, en Luc. 3.416 *terroribus*; Sil. 13.89 *pavore*; Val. 2.267 *formidine*; 2.443 *horror*.

429 ardenti nitidum iubar evocat alto: Mopso ha pasado toda la noche preparando el rito de purificación, y con la aparición del Sol da comienzo la ceremonia. La lectura de los manuscritos es *evocat*, que mantiene Ehlers (1980); Langen (1896, p. 247) prefiere la corrección *emicat* de Froehner, pues, entendiendo *evocat* en el sentido de que Mopso haría salir a voluntad el Sol una vez terminados los preparativos, no cree posible que Valerio haya dotado a su sacerdote con poderes mágicos; Caviglia (1999, p. 366) acepta también esta corrección y argumenta que *emicat* permite una antítesis con la oscuridad y la noche del episodio anterior; Liberman (1997, p. 239), sin embargo, mantiene *evocat* con la idea de que Mopso hace salir el Sol mediante artes mágicas, pues piensa que la noche no ha terminado aún, por la referencia temporal del verso 417 (*mediis ... horis*); Spaltenstein (2004, p. 130) mantiene *evocat*, niega que Mopso tenga poderes mágicos, y rechaza el argumento de Liberman, señalando que la narración épica no cuida de una cronología exacta; a propósito de la discrepancia acerca de los poderes mágicos de Mopso, encontramos en Ov. *Met.* 11.597-

98 *non vigil ales ... cantibus ... / evocat Auroram* la descripción de una de las principales características del inframundo, es decir, que en ese lugar no amanece; no es verosímil que el gallo en Ovidio haga que la Aurora se muestre mediante su canto, como tampoco creemos probable que Mopso haga salir el Sol a voluntad (Manuwald 2015, p. 179). Creemos, por otra parte, que existe una relación entre este verso y los versos 437-438, como Burman (1724, p. 286) había ya señalado, en los que Mopso pide a los argonautas levantar las manos hacia el Sol; el sacerdote no hace que amanezca mediante palabras mágicas, sino que señala el momento del inicio del rito cuando ya ha amanecido, realizando un gesto —tal vez el mismo que a continuación pide de sus compañeros— para incluir al Sol como un elemento más del cual se servirá para purificar a sus compañeros.

430-458: Se presentan en el lugar los argonautas con las ovejas para el sacrificio a la hora convenida; Mopso, colocándose en el túmulo antes dispuesto, llama a sus compañeros y los hace desfilar ante sí mientras agita sobre ellos un ramo de laurel; los lleva al río y les ordena que se descalcen y que se entretejan coronas de ramas en los cabellos; les manda que levanten las manos al sol, y que se prosternen sobre el campo; a continuación, las ovejas son sacrificadas y la carne es repartida entre la tropa por Mopso e Idmón; tres veces el Ampícida toca las armas y las ropas de sus compañeros, y sin mirar atrás arroja una parte de las ofrendas purificadoras al mar, la otra la consume en el fuego. Hace, además, figuras con troncos sin follaje, que simulan ser los argonautas, y les ciñe armas; pide que cualquier amenaza en contra de los argonautas recaiga en estas figuras de madera, y con una oración se dirige a las almas de las víctimas, demandando que se alejen de ellos, y que no deseen castigarlos por lo ocurrido. Una vez terminada su oración, Mopso consagra el resto de las ofrendas en los altares, y unas serpientes las devoran, en señal de que los manes han aceptado el sacrificio.

430 *variis insignis in armis*: Spaltenstein (2004, p. 131) piensa que las armas que portan los argonautas, llegados ante Mopso, no son instrumentos rituales como *ferro* (v. 425), pues serán purificadas junto con los argonautas (cf. infra ad 441-442). Valerio emplea el adjetivo *varius* veinte veces en su poema, y califica en su mayoría emociones como el miedo (3.390), la preocupación (2.113; 3.572; 5.302; 7.196), la tristeza (7.6), el remordimiento (3.393) y la duda (3.686); el sentido que *varius* otorga a estas emociones es que son diversas y constantes.

Califica también cosas que suscitan emociones en el hombre, como el temor ante portentos divinos (1.742-3; 5.329), o admiración a la vista, ya se trate de imágenes de las obras hechas por dioses (1.129; 5.415) o de las armas de los argonautas, como en este verso y en 5.564 *variis floret via discolor armis*. En 1.129 Valerio describe los ornamentos pictóricos que Palas trabaja en la Argo, entendiendo *varios* como la pluralidad de imágenes (Zissos 2008, p. 154); en 5.415 Jasón admira la diversidad de imágenes cinceladas en las puertas del templo del Sol, trabajo artístico de Vulcano; en 5.564 los argonautas han sido convocados a la batalla contra Perses, y el camino por el que marchan refulge (*floret*; cf. *TLL* 6, 1, 920, 5) diverso (*discolor* sent. transl., cf. *TLL* 5, 1, 1336, 73) por la variedad de armas (*variis ... armis*) que portan. Creemos, en consecuencia, que *variis* de 3.430 se refiere a la riqueza ornamental del trabajo con el que se forjaron las armas (cf. Spaltenstein 2004, p. 131); además, los héroes han sido convocados de diversas regiones de la Hélade, y es lógico pensar que sus armas son distintas unas de otras.

431 lectas aurata fronte bidentes: Los argonautas llevan ante sí selectas ovejas con cuernos dorados (Wagner 1805, p. 103). El *TLL* 2, 1521, 48-49 cita este verso junto con Verg. *Aen.* 9.627 *aurata fronte iuvenum*, el cual imita Valerio (Spaltenstein 2002, p. 60). Encontramos en Val. Fl. 1.89 *dabit auratis et cornibus ... / colla* otra referencia al adorno de los cuernos de los animales sacrificiales. Es bien conocido desde Homero el adorno de los cuernos con oro, como en *Od.* 3.384 τήν τοι ἐγὼ ῥέξω χρυσοῦν κέρασιν περιχέυας, Hom. *Il.* 10.294 y Ov. *Met.* 10.271. Además de colocar láminas de oro en los cuernos de los animales, se utilizaban coronas de flores y cintas, como en Verg. *Aen.* 5.366 *velatum auro vittisque iuvenum* (Zissos 2008, p. 131).

433 ramo ... vocat: En C se leía *novat*, pero Langen (1896, p. 247) prefiere mantener *vocat* de γ pensando que *novat* es tomado del verso 423. Liberman (1997, p. 239), aunque conserva *vocat*, cree que es poco plausible, puesto que Mopso no tiene necesidad de llamar a los argonautas yendo delante de ellos, y que se tomó del verso 429; sugiere, además, que a partir de la lectura *novat* de C podría proponerse una corrección *novo*, concordando con *ramo*, de modo que el Mopso aparecería *candenti veste ramoque novo*. En contra, Spaltenstein (2004, p. 131) cree improbable la explicación de Liberman, en la idea de que Mopso sí llama a los

argonautas agitando el ramo de laurel. Nosotros creemos preferible conservar, con Ehlers (1980), la lectura *vocat* de γ , ya que Mopso, una vez que ha despedido con instrucciones a Jasón, se dirige a las aguas del Esepo, dentro del bosque cercano, y desde ese punto baja a la playa de nuevo, pero evidentemente no al mismo punto en el que habló con Jasón, sino a la desembocadura del río; cuando sus compañeros acuden al rito Mopso los llama al punto exacto en donde dispuso los preparativos.

433-434 recenti / stat tumulo placida trasmittens agmina lauro: Para el comienzo del rito, Mopso sube a un túmulo que preparó durante la noche y hace desfilar frente a él a sus compañeros, aparentemente tocándolos con la rama de laurel mientras hace alguna señal (Wagner 1805, p. 103; Langen 1896, p. 246-247; Boyancé 1935, p. 125; Shelton 1971, p. 144; Spaltenstein 2004, p. 131). Siendo sacerdote de Apolo, Mopso porta una rama de laurel, planta con la que se representa al dios (cf. *h. Ap.* 395-296); resulta contrastante el hecho de que Valerio no haga de este dios la fuente de conocimiento de su sacerdote; la oliva es también relacionada comúnmente con Mopso, como observamos en *Stat. Theb.* 5.417 *Palladios oleae, Mopsi gestamina, ramos. Placida* tiene un sentido activo, como *placantia* en el v. 408, y expresa la idea de que el vate dará alivio moral a sus compañeros (Langen 1896, p. 247; Spaltenstein 2004, p. 131). *Agmina* es un término con connotaciones militares, acorde con la imagen de los argonautas y sus armas (Manuwald 2015, p. 180).

435 ducit ... ad fluvios: El *TLL* 6, 1, 978, 62 indica que el uso en plural poético de *fluvius* es raro, y cita este verso junto con Verg. *Aen.* 12.142 y *Stat. Silv.* 1.3.26. Mopso lleva a los héroes al río tal vez para purificarlos como él se purificó a sí mismo (422) la noche anterior (Spaltenstein 2004, p. 132). Son conocidas las propiedades purificadoras del agua de los ríos y del mar, como atestigua A. *Eu.* 452 ῥυτοῖς πόροις, a propósito de la purificación de Orestes por Apolo con agua fluvial tras el asesinato de su madre.

435-436 vincula solvere monstrat / prima pedum: *Prima* es usado aquí por *primum*, de una manera análoga a *prima* de 1.1 *prima ... canimus freta*, pues deben quitarse en primer lugar lo que calzan antes de comenzar el ritual (Langen 1986, p. 248; Spaltenstein 2004, p. 132). La prohibición del calzado en los ritos es bien conocida en la Antigüedad, pues todo

nudo es obstáculo para la acción ritual, como muestra Ov. *Fast.* 5.431 *habent gemini vincula nulla pedes* (Boyancé 1935, p. 126 n. 3; Spaltenstein 2004, p. 132); otro lugar que nos muestra esta convención para prácticas sacrificiales romanas es Serv. ad Verg. *Aen.* 2.134 *piaculum est in sacrificio aliquid esse religatum* (Manuwald 2015, p. 180).

436 glaucas ... comis praetexere frondes: Por *frondes* es usual entender “coronas”, formadas con hojas entretrejidas, como lo muestra *TLL* 6, 1, 1352, 17, donde se cita este verso y Stat. *Theb.* 10.254 *vates ponit adoratas, Phoebæ insignia, frondes*, pasaje que, además, relaciona estas coronas rituales con el culto a Apolo; el *OLD* 2c lo entiende también como coronas, y cita a Hor. *Ep.* 2.1.110 *pueri patresque fronde comas vincti cenant*, en el que podemos observar el uso de este sustantivo relacionado con *coma*. El *TLL* 6, 2, 2039, 1 da el significado de “azul mezclado con verde” para el adjetivo *glaucus*, y lo relaciona con el agua marina; por extensión, lo relaciona también con el color de las hierbas o las hojas de ciertas plantas, y cita para este significado, además de este verso, Verg. *Geor.* 2.13 *populus et glauca canentia fronde salicta* y Sil. 4.659 *glauca fronde revinctum*. Wijsman (2000, pp.127-128) comenta que este adjetivo se refiere frecuentemente al color de la oliva, como lo muestra Stat. *Theb.* 2.99 *glaucae innexus olivæ*, aunque puede ser empleado también para las hojas de álamo. En 6.296-7 *populeus cui frondis honor conspectaque glauco / tempora nectuntur ramo*, Valerio califica al álamo precisamente con este adjetivo, y anota Langen (1896, pp. 431-432) que estos árboles crecen en las orillas de los ríos, apoyándose en Val. Fl. 5.185-186; cf. Fucecchi 2006, pp. 280-281.

437-438 Phoebi surgentis ad orbem / ferre manus: Spaltenstein (2004, p. 132) menciona que es usual que las súplicas sean dirigidas hacia el oriente durante un ritual, como se observa en Verg. *Aen.* 8.68 *aetherii spectans orientia solis / lumina*; 12.172 *ad surgentem conversi ... solem*; comenta, además, que, según Vitr. 4.9.1.1 *arae spectent ad orientem*, los altares deben estar ubicados hacia el oriente.

438 totis ... procumbere campis: Langen (1896, p. 248) sigue la corrección de Eyssenhardt (1862, p. 386), quien no considera viable la idea de que los argonautas se postren *totis ... campis*, y propone *totosque*, entendiendo que se postraron *toto corpore*. En contra de esta

interpretación, Liberman (1997, p. 239) argumenta que no sería compatible con el gesto de postración que el verbo *procumbere* implica, y al respecto remite a Plu. *Pomp.* 14.2 τὸν ἥλιον ἀνατέλλοντα πλείονες ἢ δυόμενον προσκυνοῦσιν, que atestigua lo común de esta práctica. Valerio emplea el verbo *procumbere* en otros seis lugares del poema; en cuatro de ellos, tiene el sentido de “caer abatido”, en un contexto bélico o de violencia (3.271; 4.20; 4.753; 6.385), y en los restantes se entiende una simple inclinación, y de manera particular el verso 3.557 *gratos avidus procumbit ad amnes* nos muestra la imagen de Hilas cuando se inclina —tal vez arrodillándose— a beber en una fuente. No vemos, pues, inconveniente en leer como plural poético *totisque ... campis*, con la idea de que los argonautas se arrodillaron distribuidos por todo el lugar. Un gesto semejante se atestigua en Lucr. 5.1200-1 *nec procumbere humi postratum et pandere palmas / ante deum delubra* (Manuwald 2015, p. 180).

439-440 prosectaque partim / per medios <Mopsus>, partim gerit obvius Idmon: La lectura transmitida por γ del v. 440, hasta la cesura pentemímera, es *pectora per medios*; *Ald.* lee *partim* y *V partem*. Según señala Wagner (1805, p. 104), *Bon.* ofrece la lectura *fert Mopsus* en lugar de *per medios*, la cual prefiere argumentando que la repetición de *partim* requiere la acción de dos personas, y entiende que Mopso coloca una parte del sacrificio en los altares e Idmón distribuye la otra parte entre sus compañeros. Langen (1896, p. 248) acepta la corrección de *pectora* en *tergora*, propuesta por Baehrens (1875); Caviglia (1999, p. 366) mantiene la lectura de γ, pero considera aceptable la corrección de Strand *raptim pectora per medios pariter gerit*, argumentando que *raptim* fue corregido en *partim*, y que *pariter* se convirtió en *partim* por exigencia del paralelismo. Manuwald (2015, p. 181) señala que durante los sacrificios purificatorios la carne no era comida por las personas presentes, ni ofrendada a las dioses, sino que todo era quemado (cf. App. *BC* 5.10.96.22-24), por lo que prefiere marcar *pectora* como *locus desperatus*. Liberman (1997, pp. 239-240) alega que la expresión *prosecta pectora* no se atestigua en otra obra, salvo por un pasaje de Lucano (6.708-709) de difícil interpretación; piensa que *pectora* es superfluo, y que un corrector lo interpoló por *Mopsus*, que se habría omitido por la cercanía de *medios*, de modo que propone corregir en *per medios <Mopsus>, partim*; no considera viable la explicación de Köestlin (1891, apud Liberman, 1997, p. 240), quien argumenta que *prosecta* y *gerit* se refieren a dos

fases distintas del ritual, y que es Idmón quien, caminando entre los hombres (*per medios*) y dirigiéndose a cada uno de ellos (*obvius*), distribuye los pedazos de carne de la víctima. Aceptamos aquí la corrección de Liberman, como ya hizo Spaltenstein (2004, p. 133) entendiendo que mientras Mopso recorre las filas de los argonautas (*per medios*) distribuyendo una parte de la carne, Idmón distribuye otra parte, encontrando a sus compañeros de frente (*obvius*). Nos apartamos, pues, aquí de la lectura de γ (*pectora per medios, partim gerit obvius Idmon*), que conserva Ehlers.

441 ter tacitos egere gradus: El número tres es muy utilizado en asuntos relacionados con ceremonias religiosas, y Valerio no hace aquí ninguna innovación cultural (Langen 1896, p. 248; Manuwald 1999, p. 124); podemos encontrar en la literatura antigua varias referencias al uso de este número en contextos rituales, e.gr. Hom. *Il.* 23.13; 24.16; Apoll. 1.1058-1059; Verg. *Aen.* 6.229; 11, 188; Ov. *Met.* 13.610; Sil. 2.266; Stat. *Theb.* 6.215 (cf. Spaltenstein 2004, pp. 108, 133). La locución *agere gradus* es rara, y no se encuentran otros ejemplos más que en Valerio 3.8; 8.131 y otros autores tardíos como Paul. Nol. *carm.* 20.381 y Greg. Tur. *Iul.* 9 (Langen 1896, p. 248; Spaltenstein 2004, p. 9). Observamos otros usos semejantes, con *ferre*, en Verg. *Aen.* 6.677 *ante tulit gressum*, y en Val. Fl. 5.395 *ferre gradus*. *Tacitos* no sugiere que dieron pasos silenciosos, sino que es una hipálage por *taciti*, con la idea de que los argonautas estaban en silencio. Esta hipálage es frecuente en el lenguaje poético, como atestigua Mart. 13.60.2 *tacitas ... vias*, con el sentido de “ocultas”; Verg. *Aen.* 4.364 *luminibus tacitis*; Tib. 1.9.4 *tacitis Poena venit pedibus*; y el mismo Valerio muestra un uso abundante, cf. 1.479; 5.351; 5.638; 6.262; 7.488 (Spaltenstein 2002, p. 336; Spaltenstein 2004, p. 132).

441-442 tristia tangens / arma ... vestesque virum: Con esta mención de las armas dentro del rito se entiende que también deben ser purificadas, pues sirvieron como instrumento para los homicidios; *tristia* es una hipálage, con la idea de que son los argonautas los que están tristes (Boyancé 1935, p. 128). Junto con las armas, también son mencionadas las ropas de los héroes, y *tangens* sugiere que Mopso tocaría tres veces estos objetos con la rama de laurel (cf. supra ad 433-434) a la vez que los argonautas dan los tres pasos frente a él, como parte del rito.

442-443 *lustramina ponto / pone iacit*: La importancia que tiene el mar como fuerza purificadora es ya atestiguada en Hom. *Il.* 1.314 οἱ δ' ἀπελυμαίνοντο καὶ εἰς ἄλλα λύματα βάλλον (Langen 1896, p. 248; Spaltenstein 2004, p. 133). Esta parte del ritual recuerda a Verg. *Ecl.* 8.101-102 *fer cineres, Amarylli, foras rivoque fluenti / transque caput iace, nec respexeris* (Langen 1896, p. 248), en donde se describe cómo deben ser arrojadas ciertas cenizas a un río, sobre la cabeza y sin voltear la mirada; a su vez, este pasaje de Virgilio es una imitación de Theoc. 24.93-96, en donde Tiresias da la orden de que las cenizas de las serpientes quemadas sean lanzadas a un río al amanecer; sin embargo, Teócrito menciona que la sirvienta que arrojó las cenizas “debe regresar sin mirar atrás” (24.95-96 ἄψ δὲ νεέσθω ἄστρεπτος), mientras que Virgilio indica que las cenizas “deben ser arrojadas sin mirar hacia atrás” (Conington 1858, p. 89). Otro testimonio de esta práctica se presenta en A. *Cho.* 98-99 στείχω, καθάρμαθ' ὡς τις ἐκπέμψας, πάλιν / δικοῦσα τεῦχος ἀστροφοισιν ὄμμασιν, pasaje en el que Electra se pregunta si debe tirar la vasija de cenizas hacia atrás, sin voltear la mirada; tanto en Teócrito como en Esquilo la finalidad del rito es expiatoria. Mopso arroja los *lustramina* no a un río, sino directamente al mar, destino último de los *purgamina* llevados por el Tíber en Ov. *Fast.* 6.227-228 *donec ab Iliaca placidus purgamina Vesta / detulerit flavis in mare Thybris aquis* (Conington 1858, p. 89). La prohibición de voltear atrás en rituales y cultos era común, pues implicaba un peligro (Clausen 1994, p. 264; Spaltenstein 2004, p. 133), como se lee en Plaut. *Most.* 523 *cave respexis*; Ov. *Fast.* 164 *respicere illa vetat*; cf. Hom. *Od.* 10.527; Apoll. 3.1039, 3.1221. *Ponto* es un dativo, como en Verg. *Aen.* 12.256 *proiecit fluvio* (Clausen 1994, p. 264). *Lustramina* aparece sólo en Valerio, aquí y en 3.409 (cf. *TLL* 7, 2, 1870, 62); Spaltenstein (2004, p. 133) entiende que esta palabra designa una porción de la carne de las víctimas que será quemada en el fuego como parte del ritual.

443 *rapidis ... flammis*: El adjetivo *rapidus* es un epíteto tradicional del fuego (Spaltenstein 2004, p. 134), cf. Hom. *Il.* 8.181 πρὸς δηΐοιο; Verg. *Geor.* 4.263 *rapidus ... ignis*. Conington (1858, p. 30), a propósito de Verg. *Geor.* 2.10 *rapido aestu*, comenta que *rapidus* en su sentido original es un sinónimo de *rapax*, como se muestra en Lucr. 4.712 *rapidi ... leones*.

444-445 quin etiam truncas nemorum effigiesque virorum / rite locat quercus: La lectura de [S] es *nemorum*; la de L y V es *nemorumque*; Burman (1724, p. 287) prefirió *nemorum*, y observa una hendíadis, con el sentido *quercus truncae, quae erant effigies*; Lemaire (1824, p. 242) piensa que aquí *nemorum* tiene el sentido de “follaje” (cf. *OLD* s.v. *nemus* 3), y que determina a *truncas*, entendiendo que son ramas (*quercus*) despojadas de su follaje (*nemorum truncas*); el uso del adjetivo *truncus* con genitivo se atestigua también con este sentido en Verg. *Geor.* 4.310 *trunca pedum*; Sil. 10.310 *truncus capitis* (Spaltenstein 2004, p. 134). Conington (1858, p. 337) nota al respecto que la construcción más usual es con ablativo, como Ov. *Met.* 15.376 *truncas pedibus*. Ehlers (1980) mantiene la lectura de L y V, aunque piensa que el elemento enclítico de *nemorumque* debe salir del texto. Liberman (1997, p. 240), a quien seguimos, opta por la lectura de [S] y señala, sin aceptarlas, las conjeturas de Withof (1799), y de Shackleton Bailey (1956): el primero propone *numerum* como aposición de *truncas quercus*, lo que sugeriría una hendíadis de *numerum effigiesque*, apoyándose en Ov. *Fast.* 5.105-106 *septena putaris, / Pleiadum numerum, fila dedisse lyrae*; el segundo propone *numero effigieque*, pero este uso de *effigie* no tiene paralelo. Manuwald (2015, p. 182) piensa que las figuras de madera representan a los doliones muertos, y que Mopso pide que sus emociones de ira y dolor sean transferidas a estos troncos, con la finalidad de aplacarlos y evitar la persecución y venganza en contra de los argonautas; sin embargo, Valerio dice que estos troncos son imágenes de hombres (*effigies virorum*, 3.444); anteriormente, los sacerdotes tocan con la carne las armas y ropas de los hombres (*arma ... vestesque virum*, 3.442), lo que sugiere que el sustantivo *vir* hace referencia a los argonautas en los dos casos.

446-447 huc Stygias transire minas iramque severi / sanguinis: En esta parte del rito, Mopso pretende que el castigo que han de proporcionar los manes recaiga en las figuras de madera en vez de en los argonautas. *Stygias ... minas* podría referirse a las Furias, como menciona Liberman (1997, p. 240), apoyándose en los ejemplos que menciona Heinsius (1702): Verg. *Geor.* 3.37-38, *Aen.* 6.374-375; por otro lado, en 3.448 Mopso dirige su oración a los muertos (*perempti*), y se entiende que *Stygias ... minas* se refiere a su venganza; además, no se menciona que las Furias inflijan un castigo a los argonautas (Spaltenstein 2004, p. 134-135). Dado que los héroes cometieron una falta (cf. *supra* ad 391-396), el sacerdote debe

librarlos de la venganza de los manes airados, y de sus propios remordimientos (Spaltenstein 2004, p. 134-135); aunque, puesto que Plutón permite que las almas regresen del inframundo acompañadas de una Furia (cf. 387-388), *Stygias minas* podría referirse en conjunto a las almas y a la Furia. Liberman (1997, p. 240) acepta la corrección *agminis* de Heinsius (1702) por *sanguinis* (lectura de γ); para este propósito menciona la nota a Verg. *Aen.* 6.572 del comentario de Austin (1977), quien ve en *agmen* una alusión a las Erinias, como en Sen. *Herc. fur.* 101 *agmen horrendum*; sin embargo, en los versos 3.434 y 3.450 Valerio usa ese sustantivo refiriéndose a los argonautas, y no creemos que lo emplee para referirse también a las Erinias. Spaltenstein (2004, p. 135) defiende la lectura *sanguinis*, con el argumento de que el crimen cometido fue de sangre (Liberman 1997, p. 240). Seguimos, pues, el texto de Ehlers, que conserva *sanguinis*. *Severi* es una hipálage por *iram severam*, con el genitivo *sanguinis* explicando la causa (Spaltenstein 2004, p. 135). **447 vigiles ... curas:** Spaltenstein (2004, p. 135) piensa que *curas* se refiere a los remordimientos de los argonautas, y nota que *vigiles* tiene un sentido activo, como en Luc. 8.161 *vigiles Pompei pectore curae*, con la idea de que mantienen a los argonautas en vela. Mopso, por lo tanto, pide con su oración que las amenazas de los manes y el remordimiento de los argonautas se transfieran a las figuras de madera.

448 lustrifico cantu: Como Valerio menciona en el verso 408, Celeneo posee el conocimiento para calmar a los manes con cantos (*carmina turbatos ... placantia manes*), y Mopso se sirve del mismo conocimiento para llevar a cabo esta parte del rito. *Lustrificus* es un ἄπαξ (TLL 7, 2, 1871, 82), y tiene el sentido activo de “algo que purifica”. **ite, perempti:** El imperativo *ite* tiene el sentido del verbo *abire*, como lo muestra Donat. *Ter. Ad.* 361 *ire et abire et venire significat* (Spaltenstein 2004, p. 135). *Perempti* recuerda a Luc. 7.772 *umbra perempti*, referido a los manes de los soldados muertos después de la batalla de Farsalia. Esta oración a los muertos recuerda la fórmula que el *pater familias* recitaba al final del festival de los *lemuria*: *manes exite paterni* (Manuwald 2015, p. 183).

449 memores abolete animos: La lectura que transmite γ es *animas*, y X transmite la variante *minas*. Pio propone cambiar *animas* por *animos*, que entiende como indignación e ira de los manes (1519, p. LXVI); sin embargo, la mayoría de los editores posteriores hasta

inicios del siglo XX conservan la lectura *animas* (Heinsius 1702, p. 274; Burman 1724, p. 287; Wagner 1805, p. 104; Thilo 1863, p. 87; Schenkl 1871, p. 56; Giarratano 1904, p. 30), a excepción de Langen, quien opta por la lectura *minas* de X. Más tarde, la corrección de Pio (*animos* por *animas*) es retomada por Courtney (1970) y Ehlers (1980); los sigue Spaltenstein (2004, pp. 135-36), quien descarta la lectura *animas* de γ porque tal sustantivo puede significar “almas” y, dado que Mopso se dirige a los manes de las víctimas, resultaría ilógico que les pidiera que se abolieran a ellas mismas; por otra parte, piensa que la lectura *minas* de X resultaría repetitiva por su cercanía con *minas* del verso 446; entiende *animos* como los recuerdos terrenales que deben olvidar los manes. Liberman (1997, p. 241) cree que la lectura *animas* no es posible porque implicaría la destrucción del alma de los difuntos, pero tampoco acepta la corrección *animos*, mantiene en su texto *animas* marcado como *locus desperatus*; propone en el comentario la lectura *iras*, apoyado en Verg. *Aen.* 1.4 *memorem Iunonis ob iram*, Ov. *Met.* 14.694 *memoremque time Rhamnusididis iram*, y sobre todo Sil. 13.71 *pone, Anchisiade, memores irasque metusque*. Nosotros compartimos los argumentos de Spaltenstein y conservamos *animos*; creemos, por otro lado, que la lectura *iras* propuesta por Liberman resultaría repetitiva con *iram* de v. 446, del mismo modo que *minas*. El verbo *abolere* puede tener la idea de “borrar la memoria” (cf. *OLD* s.v. *aboleo* 3; *TLL* 1, 118, 33), como en Verg. *Aen.* 1.720 *paulatim abolere Sychaeum / incipit* (Spaltenstein 2004, p. 135).

450 Stygiae ... sedis amor: Mopso pide que surja el deseo en los manes de permanecer en el inframundo de modo que no puedan seguir castigando a los argonautas (Spaltenstein 2004, p. 136); esta expresión nos recuerda a Verg. *Aen.* 6.314 *tendebatque manus ripae ulterioris amore*.

451 procul este mari cunctisque ... bellis: Spaltenstein (2004, p. 136) comprende que Mopso pide a los manes que se mantengan alejados del mar, puesto que es el lugar por donde se desplazarían para llegar a Grecia y atormentar a los propios argonautas, tal vez a su regreso; sin embargo, se hace explícita esa idea en el verso siguiente, y consideramos que *mari*, junto con *cunctis bellis*, se refiere a la travesía que aún deben completar, y a sus trabajos; este verso recuerda a Verg. *Aen.* 6.258 *procul, o procul este, profani*; y Ov. *A. A.* 2.151 *este procul*.

452-453 nec Graias ... contendere ad urbes / nec triviis ululare velim: Mopso pide que los manes no se dirijan a Grecia para castigar a los héroes; sin embargo, ellos deben completar su viaje y es lógico pensar que tardarán mucho tiempo en regresar. Los manes pueden perseguir a los responsables del crimen a través no sólo de grandes espacios (cf. 388 *pariter terras atque aequora lustrant*), sino, al parecer, también durante mucho tiempo. La aparición de los manes, ululando, en los caminos y cruces es común, e.g. Verg. *Aen.* 4.609 *nocturnisque Hecate triviis ululata per urbes*; Ov. *Fast.* 2.553-54 *perque vias urbis latosque ululasse per agros | deformes animas, vulgus inane, ferunt*; Sen. *Thyest.* 670 *ululantque manes*.

454 nullae ideo pestes nec luctifer ... annus: Liberman (1997, p. 241) corrige *ideo* en *adeo*, considerando innecesario señalar que los manes se vengarán de los argonautas, ya que se entiende del contexto anterior; Spaltenstein (2004, pp. 136-137) nota, sin embargo, que *adeo* hace un énfasis innecesario y que el significado “por esta razón” tiene sentido en relación con las consecuencias de la matanza de Cízico; nosotros mantenemos la lectura transmitida *ideo* (al igual que Thilo 1863, Courtney 1970 y Ehlers 1980). El sustantivo *annus* se entiende aquí como “estación” (cf. supra ad 401), y junto con *luctifer* expresa la idea de la pena que acarrea a los hombres tener una mala cosecha; este adjetivo se encuentra también en Sen. *Herc. fur.* 687 *luctifer bubo*, con la idea de que esta ave es portadora de desgracia; Valerio realiza aquí una variación a partir de la expresión de Verg. *Aen.* 3.138-9 *miserandaque venit | arboribusque satisque lues et letifer annus* (Manuwald 2015, p. 184).

455 luant ea facta minores: Mopso pide a los manes que no atormenten, a causa de la matanza de los doliones, a los descendientes de los argonautas. A propósito de este uso de *minores*, Burman (1724, p. 288) remite a una nota de Servio (ad *Aen.* 8.268) en la que se refiere a *minores* como *trinepotes*; se reconoce una imitación del final de verso de Verg. *Aen.* 6.822 *utcumque ferent ea facta minores*, verso que el *TLL* cita junto con este verso de Valerio y con Lucr. 5.1197 *quas lacrimas peperere minoribus nostris* (Spaltenstein 2004, p. 137); podemos observar en otros lugares el uso de *minores* con el significado de “descendientes”, e.g. Verg. *Aen.* 1.532; 733; 8.268; Ov. *Fast.* 3.327; Sil. 6.550. La idea de que las generaciones

siguientes tienen que pagar por los actos de sus ancestros se encuentra ya en la elegía de Solón a la Musas (F 13.29-32 West) (Manuwald 2015, p. 184).

456-457 *summas frondentibus intulit aris / libavitque dapes*: Langen (1896, p. 249) entiende *summas* como *supremas*, es decir, las últimas ofrendas, con el mismo uso que presenta *summus* en 1.542 *summa dies*; Spaltenstein (2004, p. 137) ve una enálage de *summas* por el adverbio *summum*, y remite un uso análogo en 1.781-782 *Sygyiasque supremo / ... igne*, pasaje en el cual Valerio se refiere a la última parte del sacrificio, cuando se queman las partes restantes de la ofrenda. Acerca de *frondentibus*, cf. supra ad 427.

457 *placidi quas protinus angues*: Este verso recuerda a Verg. *Aen.* 5.84-99, en donde se describe cómo una serpiente consume el sacrificio ofrecido por Eneas (Langen 1896, p. 249). Eneas no está seguro de la naturaleza de la serpiente (95-96 *incertus geniumne loci famulumne parentis esse putet*), pero aquí Valerio dice de manera explícita que son servidoras de los manes (Manuwald 1999, p. 126); *placidi* se refiere a la naturaleza de las serpientes, y a la aceptación de la ofrenda, como Verg. *Aen.* 5.92 expresa con *innoxius* (Spaltenstein 2004, p. 137).

459-461: Una vez terminado el ritual, Mopso ordena a sus compañeros que aborden la nave y que no volteen la mirada; que olviden lo que han hecho, lo que ha ocurrido por causa del hado.

459-460 *continuo puppem petere ... / ... nec visum vertere terrae*: Notamos aquí otra variación del mito con respecto a Apolonio de Rodas. En el poema helénico, los argonautas esperan doce días después del homicidio de sus amigos, en el décimo tercero realizan un sacrificio y banquete en honor a Cibeles, y parten en el décimo cuarto día; en Valerio, los héroes parten el tercer día después del homicidio, inmediatamente después de realizar el rito de purificación, cuando Mopso ordena no voltear la vista a la tierra (*nec visum vertere terrae*). Da esta orden a sus compañeros porque esa tierra es el lugar de la antigua tragedia (Spaltenstein 2004, p. 137); para otras referencias a la prohibición de dirigir la mirada atrás, cf. supra ad 442-443.

461 exciderint quae gesta manu, quae debita fatis: Con este verso Valerio cierra el pasaje de Cízico. Mopso pide a sus compañeros “que olviden lo que fue hecho por su mano, lo que se debió a los hados”. No queda claro, sin embargo, a qué se refiere con los sustantivos *manu* y *fatis*. Liberman (1997, p. 241) entiende que la mano de los argonautas fue un instrumento del destino; afirma que la repetición de los relativos *quae ... quae* implica una coordinación: *quae gesta manu et debita fatis sunt*; aduce los versos 1.812 y 4.179 como ejemplos de anáfora del pronombre relativo que implican una coordinación. Spaltenstein (2004, pp. 137-38), por su parte, entiende *gesta manu* como el combate nocturno, lo que infiere del sentido “entablar combate” que expresa la frase *conseruere manu* del verso 3.123; agrega que la repetición del pronombre *quae* no implica dos cosas distintas, sino el desdoblamiento de una misma idea: los argonautas deben lo sucedido al destino, que determinó el combate. Manuwald (2015, pp. 185-86) cree que la repetición del pronombre relativo hace énfasis en el hecho de que los argonautas entablaron un terrible combate determinado por el hado. Con respecto a la anáfora de *quae*, Summers (1894, pp. 68-9), Langen (1896, p. 76) y Zissos (2008, p. 272) observan que la repetición de pronombres, adverbios y conjunciones es común en Valerio, y la utiliza para expresar una misma idea a través de dos elementos distintos. Murgatroyd (2009, p. 111) observa que en 4.179 *non quae dona deum, non quae trahat aetheris ignem* Valerio yuxtapone las expresiones “luz celeste” y “don de dios”, unidas por *quae*, para expresar la idea de ausencia de luz (cf. Río Torres-Murciano 2011a, p. 227 n.25). Por nuestra parte, pensamos que la repetición de los relativos podría establecer una relación de efecto a causa: *quae gesta manu* se entendería no como “lo hecho por la mano”, como interpretan la mayoría de los investigadores, sino como “lo hecho por la tropa”, i.e. los argonautas mismos (cf. *OLD* s.v. *manus* 22), envueltos en una situación que fue propiciada por el hado, *quae debita fatis*. Creemos, como Liberman, que los hombres fueron instrumento de los hados, sobre todo porque el lector puede percibir este primer enfrentamiento como el inicio del cumplimiento del designio de Júpiter (1.542-43).

Bibliografía

- ADAMIETZ, J. (1976), *Zur Komposition der Argonautica des Valerius Flaccus*, Munich, Zetemata 67.
- AHL, F. M., DAVIS, M. A., POMEROY, A. (1986) "Silius Italicus", *ANRW*, 2.32.5, pp. 2804-2912.
- AUGOUSTAKIS, A. (2013), *Ritual and Religion in Flavian Epic*, Oxford, Oxford University Press.
- AUSTIN, R. G. (1977), *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Sextus*, Oxford, Clarendon Press.
- BAEHRENS, E. (1875), *C. Valeri Flacci Setini Balbi Argonauticon libri octo*, Leipzig, Teubner.
- BAIER, T. (2001), *Valerius Flaccus. Argonautica Buch VI. Einleitung und Kommentar*, Munich, Zetemata 112.
- BALDINI-MOSCADI, L. (1976), "Osservazioni sull'episodio magico del VI libro della *Farsalia* di Lucano", *Stud. It. Fil. Class.* 48, pp. 140-199.
- BENTLEY, R. (1876), *ap. Haupt, Opuscula*, III, Leipzig.
- BERGER, A. (1953), *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, Philadelphia, The American Philosophical Society.
- BOYANCÉ, P. (1935), "Un rite de purification dans les *Argonatriques* de Valérius Flaccus", *REL* 13, pp. 107-135.
- BOYANCÉ, P. (1964), "La science d'un quindécemvir au 1er siècle après J. C.", *REL* 42, pp. 334-346.
- BURMAN, P. (1724), *C. Valerii Flacci Setini Balbi Argonauticon libri octo*, Leiden, Samuel Luchtmans.
- CAMPANINI, C. (1996), *Saggio di commento a Valerio Flacco (Arg. 4,99-198)*, Florencia, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Pavia 82.
- CAVIGLIA, F. (1999), *Valerio Flacco: Le Argonautiche*, Milán, BUR.
- CLAUSEN, W. (1994), *A Commentary on Virgil Eclogues*, Oxford, Clarendon Press.
- CONINGTON, J. (1858), *P. Vergili Maronis Opera with a Commentary*, vol. I, Londres, Whittaker and Co.
- COURTNEY, E. (1970), *C. Valeri Flacci Argonaticon libri octo*, Leipzig, Teubner.

- DAREMBERG-SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines, Tome Troisième, Deuxième partie (L-M)*, 1904, Paris, Librairie Hachette.
- DE ECHAVE-SUSTAETA, J. (1992), *Virgilio: Eneida*, Madrid, Gredos.
- DELZ, J. (1991), "Beiträge zur Textkritik", en *Ratis omnia vincet. untersuchungen zu den Argonautica des Valerius Flaccus*, hg. v. M. Korn u. H. J. Tschiedel, Hildesheim / Zürich / Nueva York, (Spudasmata 48), pp. 53-59.
- DODDS, E. R. (1951), *The Greeks and the Irrational*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press.
- DRÄGER, P. (2003), *C. Valerius Flaccus. Argonautica / Die Sendung der Argonauten. Lateinisch / Deutsch. Hg., übers., u. komm.*, Frankfurt a.M., Studien zur classischen Philologie 140.
- DUCKWORTH, G. (1956), "Fate and Free Will in Vergil's *Aeneid*", *CJ*, vol. 51, No. 8, pp. 357-364.
- DUCKWORTH, G. (1957), "The Significance of Nisus and Euryalus for *Aeneid* IX-XII", *AJPh*, vol. 88, no. 2, pp. 129-150.
- EHLERS, W.-W. (1980), *Gai Valeri Flacci Setini Balbi Argonauticon libri octo*, Stuttgart, Teubner.
- ELLERY, W., BARNEY, S. (1961), *Lucretii Cari: De Rerum Natura, Libri sex*, Madison, University of Wisconsin Press.
- ELLIS, R. (1876), *A Commentary on Catullus*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- ELLIS, R. (1880), "On some passages of Valerius Flaccus", *Journal of Philology*, 9.17, pp. 52-61.
- EYSENHARDT, F. (1862), *Emendationes Valerianae*, RhM, pp. 378-392).
- FEENEY, D. C. (1991), *The Gods in Epic: Poets and Critics of the Classical Tradition*, New York, Oxford University Press.
- FRAENKEL, H. (1961), *Apollonii Rhodii Argonautica*, Oxford, Oxford Classical Texts.
- FUÀ, O. (1978), "A proposito di Valerio Flacco III 424-429", *Giorn. It. Fil.* 9, pp. 306-309.
- FUÀ, O. (2003), "Rilievo di figure sacerdotali nell'opera del quindecemviro Valerio Flacco", *GIF* 55, pp. 99-109.

- FUCECCHI, M. (1997), *La τευχοςκοπία e l'innamoramento di Medea. Saggio di commento a Valerio Flacco, Argonautiche 6, 427-760*, Pisa, ETS, Testi e studi di cultura classica 19.
- FUCECCHI, M. (2006), *Una Guerra in Colchide. Valerio Flacco, Argonautiche 6.1-426. Introduzione, traduzione e commento*, Pisa, ETS, Testi e studi di cultura classica 38.
- GALLI, D. (2007), *Valerii Flacci Argonautica I. Commento*, Berlín/Nueva York, De Gruyter.
- GARSON, R. W. (1964), "Some Critical Observations on Valerius Flaccus' *Argonautica*", *Class. Quat.* 58, pp. 267-279.
- GIARRATANO, C. (1904), *C. Valeri Flacci Balbi Setini Argonauticon libri octo*, Milán, Remum Sandron.
- GOW, A. S. F. (1973), *Theocritus*, vol. I, Cambridge, Cambridge University Press.
- HARDI, P. (1994), *Virgil. Aeneid Book IX*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HEINSIUS, N. (1702), *C. Valerii Flacci Setini Balbi Argonautica*, Utrecht.
- HERSHKOWITZ, D. (1998), *Valerius Flaccus' Argonautica: Abreviated Voyages in Silver Latin Epic*, Oxford, Oxford University Press.
- HOLGADO REDONDO, A. (1984), *M. Anneo Lucano: Farsalia*, Madrid, Gredos.
- HORSFALL, N. (2013), *Virgil Aeneid 6. A Commentary*, vol. 1, Berlin/Boston, De Gruyter.
- HOUSMAN, A. E. (1927), *M. Annaei Lucani. Belli Civilis Libri Decem*, Oxford, Blackwell.
- JOHNSTON, S. (2006), "Erinys", en Hubert Cancik et al. (eds.), *Brill's New Pauly*, http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e401560, consultado el 8 de marzo de 2018.
- KLEYWEGT, A. J. (2005), *Valerius Flaccus, Argonautica, Book I. A Commentary*, Leiden, Brill.
- KORN, M. (1989), *Valerius Flaccus, Argonautica 4, 1-343. Ein Kommentar*, Hildesheim, Spudasmata 46.
- LANGEN, P. (1896), *C. Valeri Flacci Setini Balbi Argonauticon libri octo*, Berlín, Calvary.
- LAZZARINI, C. (2012), *L'addio di Medea. Valerio Flacco, Argonautiche 8, 1-287*, Pisa, ETS, Testi e studi di cultura classica 55.
- LEMAIRE, N. E. (1824), *C. Valerii Flacci Setini Balbi Argonauticon libros octo*, Paris, Didot.
- LIBERMAN, G. (1997) *Valérius Flaccus. Argonautiques. Chants I-IV*, París, Les Belles Lettres.

- LIBERMAN, G. (2002) *Valérius Flaccus. Argonautiques. Chants V-VIII*, París, Les Belles Lettres.
- LÓPEZ MOREDA, S. (1996), *Valerio Flaco, Las Argonáuticas, Edición*, Madrid, Akal.
- LUCK, G. (1995), *Arcani Mundi. Magia y Ciencias Ocultas en el Mundo Griego y Romano*, trad. Elena Gallego y Miguel E. Pérez, Madrid, Gredos.
- LÜTHJE, E. (1971), *Gehalt und Aufriss der Argonautica des Valerius Flaccus*, Kiel.
- MANUWALD, G. (1999), *Die Cyzicus-Episode und ihre Funktion in den Argonautica des Valerius Flaccus*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht.
- MANUWALD (2013), “Divine Messages and Human Actions in the *Argonautica*”, en A. Augoustakis (2013), *Ritual and Religion in Flavian Epic*, Oxford, Oxford University Press.
- MANUWALD, G. (2014), “Valerius Flaccus: 1980-2013”, *Lustrum* 56, pp. 7-107.
- MANUWALD, G. (2015), *Valerius Flaccus. Argonautica Book III*, Cambridge, Cambridge University Press, (Cambridge Greek and Latin Classics).
- MARKS, R. (2010), “Silius and Lucan”, en A. Augoustakis (ed.), *Brill Companion to Silius Italicus*, Leiden, Brill.
- MOONEY, G. W. (1912), *The Argonautica of Apollonius Rhodius*, Dublin, Hodges Figgis.
- MURGATROYD, P. (2009), *A commentary on book 4 of Valerius Flaccus’ Argonautica*, Leiden, Mnemosyne Suppl. 311.
- MYNORS, R. A. B. (1969), *P. Vergili Maronis: Opera*, Oxford, Oxford Classical Texts.
- NEWMAN, J. K. (1986), *The Classical Epic Tradition*, Madison, University of Wisconsin Press.
- NORVIN, W. (1913), *Olympiodori philosophi in Platonis Phaedonem commentaria*, Leipzig, Teubner.
- O’HARA, J. (2005), “Some God... or His Own Heart: Two Kinds of Epic Motivation in the Proem of Ovid’s *Metamorphoses*”, *CJ*, vol. 100, no. 2, pp. 149-161.
- ORLIN, E. M. (2002), *Temples, Religion, and Politics in the Roman Republic*, Boston/Leiden, Brill Academic Publisher.
- PELLUCCHI, T. (2012), *Commento al libro VIII delle Argonautiche di Valerio Flacco*, Hildesheim, Spudasmata 146.

- PERUTELLI, A. (1997), *C. Valeri Flacci Argonauticon liber VII*. Florencia, Testi con commento filologico 5.
- PETROVIC, A. y I. (2016), *Inner Purity & Pollution in Greek Religion. Vol I: Early Greek Religion*, Oxford, Oxford University Press.
- PIO, G. B. (1519), *C. Valerii Flacci commentarii*, Bolonia.
- POORTVLIET, H. M. (1991), *Valerius Flaccus, Argonautica, Book II. A Commentary*, Ámsterdam, VU University Press.
- RÍO TORRES-MURCIANO, A. (2005), “El proemio de Valerio Flaco. Una lectura retórica”, *CFC(L)*, 25, 1, pp. 79-100.
- RÍO TORRES-MURCIANO, A. (2011a), *Valerio Flaco. Argonáuticas*, Madrid, Gredos.
- RÍO TORRES-MURCIANO, A. (2011b), *El restablecimiento de la causalidad épica en Valerio Flaco. Problemas poslucaneos de una epopeya posvirgiliana*, Saarbrücken, Editorial Académica Española.
- RIPOLL, F. (2002), “Le *Bellum Civile* de Pétrone: une épopée flavienne?”, *REA*, 104, pp. 163-184.
- ROHDE, E. (1925), *Psyche. The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*, Londres, Kegan, Paul, Trench Trubner & Co.
- RUPPRECHT, H. (1987), *Caius Valerius Flaccus Setinus Balbus: Argonautica / Die Argonautenfahrt*, Mitterfels, Stolz.
- SANCHO ROYO, A. (1985), *Apiano: Guerras Civiles (Libros III-V)*, Madrid, Gredos.
- SAUER, C. (2011), *Valerius Flaccus' dramatische Erzähltechnik*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht.
- SHACKLETON BAILEY, D. R. (1956), *Propertiana*, Cambridge.
- SCHENKL, C. (1871), *C. Valerii Flacci Setini Balbi Argonauticon libri octo*, Berlín, Weidmann.
- SHELTON, J. E. (1971), *A Narrative Commentary on the Argonautica of Valerius Flaccus*, Nashville, Vanderbilt University.
- SHEY, H. J. (1968), *A Critical Study of the Argonautica of Valerius Flaccus*, University of Iowa.
- SMITH, A. H. (1987), “A commentary on Valerius Flaccus' Argonautica II”, Diss. Oxford, St. Hilda's College.

- SOUBIRAN, J. (2002), *Valerius Flaccus. Argonautiques. Introduction, texte et traduction rythmée, notes et index*, Lovaina, Bibliothèque d'études classiques 33.
- SPALTENSTEIN, F. (2002), *Commentaire des Argonautica de Valérius Flaccus (livres 1 et 2)*, Bruselas, Latomus.
- SPALTENSTEIN, F. (2004), *Commentaire des Argonautica de Valérius Flaccus (livres 3, 4 et 5)*, Bruselas, Latomus.
- SPALTENSTEIN, F. (2005), *Commentaire des Argonautica de Valérius Flaccus (livres 6, 7 et 8)*, Bruselas, Latomus.
- STADLER, H. (1993), *Valerius Flaccus, Argonautica VII. Ein Kommentar*, Hildesheim, Spudasmata 49.
- STOVER, T. (2012), *Epic and Empire in Vespasianic Rome. A New Reading of Valerius Flaccus' Argonautica*, Oxford, Oxford University Press.
- SUMMERS, W. C. (1894), *A Study of the Argonautica of Valerius Flaccus*, Cambridge, Bell.
- SZEMLER, G.J. (1972), *The Priests of Roman Republic. A Study of Interactions Between Priesthoods and Magistracies*, Bruselas, Latomus.
- TALIERCIO, A. (1992), *C. Valerio Flacco. Argonautiche. Libro VII. Introduzione, testo e commento*, Roma, Gruppo Editoriale Internazionale.
- TESORIERO, C. A. (2000), *A Commentary on Lucan Bellum Civile 6.333-830*, University of Sydney.
- THILO, G. (1863), *C. Valerii Flacci Setini Balbi Argonauticon libri octo*, Halle, Orphanotropheum.
- VALVERDE SÁNCHEZ, M. (1996), *Apolonio de Rodas: Argonáuticas*, Madrid, Gredos.
- WAGNER, J. A. (1805), *Commentarius perpetuus in C. Valerii Flacci Setini Balbi Argonauticon libros VIII*, Gotinga, Dieterich.
- WIJSMAN, H. J. W. (1996), *Valerius Flaccus. Argonautica, Book V. A Commentary*, Leiden, Mnemosyne Suppl. 158.
- WIJSMAN, H. J. W. (2000), *Valerius Flaccus, Argonautica, Book VI. A Commentary*, Leiden.
- WITHOF, J. H. (1799), *Kritische Anmerkungen*, V, Düsseldorf.
- ZISSOS, A. (2004), "L'ironia allusiva: Lucan's *Bellum Civile* and the *Argonautica* of Valerius Flaccus", en Esposito P. y Ariemma E., *Lucano e la tradizione dell'epica latina*, Università degli studi di Salerno.

- ZISSOS, A. (2005), "Valerius Flaccus", en Miles Foley, *Companion to Ancient Epic*, Oxford, Blackwell.
- ZISSOS, A. (2008), *Valerius Flaccus' Argonautica, Book 1. A Commentary*, Oxford, Oxford University Press.
- ZISSOS, A. (2014), "Stoic Thought and Homeric Reminiscence in Valerius Flaccus' *Argonautica*", en M. Garani y D. Konstan (eds.), *The Philosophizing Muse: The Influence of Greek Philosophy on Roman Poetry*, (*Pierides. Studies in Greek and Latin Literature*), vol. III, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing.