



Fratantuono, Lee

Lee Fratantuono

lee.fratantuono@mu.ie

Maynooth University, Irlanda

Auster

Universidad Nacional de La Plata, Argentina

ISSN: 2346-8890

Periodicidad: Anual

núm. 27, e073, 2022

auster@fahce.unlp.edu.ar

Recepción: 13 Junio 2022

Aprobación: 01 Julio 2022

Publicación: 01 Septiembre 2022

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/110/1103540001/>

DOI: <https://doi.org/10.24215/23468890e073>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

Resumen: La diosa Vesta y las divinidades domésticas relacionadas, los Lares y los Penates, son figuras divinas clave en la *Eneida* de Virgilio. Una consideración detallada de todos los pasajes en que estas figuras son mencionadas revelará una progresión deliberada de imágenes que refleja la permanente preocupación del poeta por la cuestión de la identidad romana, especialmente en lo que se refiere a la fusión de elementos troyanos e itálicos en el nuevo asentamiento en el Lacio.

Palabras clave: Virgilio, *Eneida*, Vesta, Lares, Penates.

Abstract: The goddess Vesta and the related domestic deities the Lares and the Penates are key divine figures in Virgil's *Aeneid*. Close consideration of all the passages in which these divine figures are cited will reveal a deliberate progression of images that reflects the poet's abiding concern with the question of Roman identity, especially as relates to the blending of Trojan and Italian elements in the new settlement in Latium.

Keywords: Virgil, *Aeneid*, Vesta, Lares, Penates.

Traducción:

María Emilia Cairo

Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (UNLP-CONICET), Universidad Nacional de La Plata, Argentina.

emiliacairo@conicet.gov.ar

Entre las muchas figuras de veneración religiosa incluidas en la *Eneida* de Virgilio, las divinidades domésticas ocupan un lugar prominente, aun cuando sus menciones sean relativamente pocas. Junto con los Lares y los Penates, la diosa Vesta es presentada como la principal deidad del fuego y del hogar¹. A pesar de la significación de estas figuras para la narrativa de la épica de Virgilio (especialmente en lo que respecta al tema de la búsqueda del héroe de una nueva morada para su pueblo), no abundan los estudios críticos dedicados exclusivamente al lugar de Vesta y los dioses domésticos romanos en la *Eneida*². Un examen sistemático de todos los pasajes virgilianos en los que estas divinidades son mencionadas por su nombre revelará una progresión deliberada de imágenes mediante las cuales el poeta dilucida la relación entre elementos troyanos e itálicos en la composición de la futura Roma. Una *explication du texte* de escenas relevantes de la *Eneida* (así como también de las *Geórgicas*) confirmará que el poeta ha elaborado detalles narrativos, entrelazados de manera intrincada, que generan un comentario coherente sobre la identidad romana, en particular sobre la problemática cuestión de la supervivencia de Troya y su renacimiento en Ausonia, es decir, sobre el mismo tema del encuentro divino final del poema, el de Júpiter y Juno en el último libro.

Resulta adecuado delimitar el alcance de este trabajo. Centraremos nuestro estudio en 1) la significación de los cinco pasajes de la *Eneida* en los que Vesta es mencionada, con consideración de las alusiones a esta diosa en las *Geórgicas*. De modo secundario, se examinarán 2) las tres referencias en la *Eneida* al Lar, así como 3) las ocasiones en que Virgilio se refiere a los “Penates” (i.e., lo que Radke denomina “i penati in Virgilio”)³. No nos centraremos en las cuestiones controvertidas acerca de cuándo y cómo “the Lavinian Penates were Trojanized and connected with Aeneas”⁴, aun cuando algunas de nuestras conclusiones puedan ser relevantes para ciertos aspectos de dicho problema. A lo largo del trabajo, nuestro foco estará puesto en el uso virgiliano de estas figuras en su épica, sin considerar el lugar y la historia de Vesta y las deidades domésticas relacionadas con ella en otros autores, por no hablar, más generalmente, en la práctica de la religión romana. Tampoco nos aventuraremos en los tormentosos mares de la posible conexión de los Penates con Samotracia (un asunto que Virgilio no toma en consideración)⁵ ni de la deificación del propio Eneas.

Comenzaremos, entonces, con la más enigmática de los hijos de Saturno. Vesta es mencionada dos veces en las *Geórgicas* (no hay referencias a ella, ni a los Lares y Penates, en las *Églogas*). Aparece en el marco de una invocación a las divinidades protectoras romanas, cerca del final del primer libro del poema (I, 498-499)⁶:

Di patrii Indigetes et Romule Vestaque mater,
quae Tuscum Tiberim et Romana palatia servas.

La madre Vesta es nombrada entre los inmortales propicios a Roma⁷. A lo largo de la literatura clásica, la señora divina de la casa y del fuego se encuentra desprovista de todo relato o excursus mitológico⁸: pese a que se trate de una diosa de incalculable significación como guardiana del fuego del hogar, no hay historias relativas a ella⁹. No está contaminada, por así decirlo, por la clase de historias (frecuentemente groseras) que abundan en los anales de las otras divinidades del Olimpo. Aquí, al final de la primera *Geórgica* y su ominoso comentario sobre el conflicto interno y la guerra civil romana, Virgilio invoca a los “gods of continuity”¹⁰: “La preghiera finale ... è certo solcata fa trasalimenti di dolore e da sgolmenti a mapalena repressi”¹¹. Significativamente, los problemas que ha enfrentado Roma en esta secuencia de guerras civiles, aparentemente interminable y sanguinaria, se adjudican a la perfidia troyana: *satis iam pridem sanguine nostro / Laomedontae luimus periuria Troiae* (I, 501-502)¹². Vesta es la implícita madre protectora de Roma; el verso I, 498 posee un balance entre imágenes de paternidad y maternidad. El verso I, 499 evoca tanto a los etruscos (*Tuscum*) como a los romanos (*Romana*); Troya, nuevamente, está destacada en el pasaje debido a las consecuencias de la mendacidad de Laomedonte¹³.

La única otra referencia a Vesta en las *Geórgicas* es metonímica (IV, 384-385):

ter liquido ardentem perfundit nectare Vestam,
ter flamma ad summum tecti subiecta reluxit.

La ninfa Cirene se ocupa del entretenimiento y la reanimación de su hijo Aristeo. Vesta está aquí en el sentido del hogar que recibe sus debidas libaciones solemnes¹⁴. Se derrama vino en el altar sacrificial al final de los ritos religiosos, tanto para extinguir el fuego como para hacerlo reavivar súbitamente con una llama auspiciosa. Aristeo ha visitado a su madre preocupado por la pérdida de sus abejas; finalmente, su catástrofe será revertida y la llama afortunada (i.e., el fuego de Vesta), con su salto de buena suerte, constituye el primer signo de su éxito futuro. El pasaje evoca el espíritu de las prácticas religiosas (romanas) armoniosas¹⁵.

Estas dos referencias a Vesta en las *Geórgicas* están, pues, balanceadas tanto en su estructura enmarcada (se encuentran en los libros I y IV) como en su alusión a la diosa en calidad de patrona de Roma (libro I) y como metonimia para las llamas (libro IV). Vesta significa “fuego”, y para el poeta de las *Geórgicas* representa a la diosa del fuego eterno de Roma. Para la conexión de la diosa con los orígenes de Roma y sus cultos religiosos, nos dedicaremos ahora a la épica virgiliana de guerra y migración.

Vesta es mencionada sólo cinco veces en la *Eneida*. La primera de estas menciones aparece como punto culminante de una de las declaraciones proféticas más importantes de la épica, el dramático anuncio de Júpiter a su hija Venus acerca de la gloria y paz de la futura Roma (I, 291-293):

aspera tum positis mitescent saecula bellis;
cana Fides et Vesta, Remo cum fratre Quirinus
iura dabunt ...

Este pasaje tiene marcadas afinidades con la primera nota de la diosa en las *Geórgicas*¹⁶. Deben resaltarse ciertos puntos sobresalientes: como en el pasaje previo, aquí también Vesta es la única divinidad olímpica incluida en esta notable descripción del destino romano. Está unida a los celebrados gemelos romanos –los deificados Rómulo y su hermano Remo– y con Fides; las cuatro figuras aparecen mencionadas en el mismo verso. Fides, Vesta, Remo y Quirino son concebidos como los legisladores de la Roma imaginada¹⁷: “Der Schluß preist hymnisch die *pax Romana*: die Kriege sind zu Ende, die rauhe Zeit wird mild, Fides und Vesta, Romulus und Remus prechen Recht...”¹⁸. No hay señales de fratricidio aquí, ya que Rómulo y Remo aparecen juntos en pacífica y poderosa coexistencia¹⁹. El final de la primera *Geórgica* se enfocaba en el flagelo de la guerra civil; la declaración de Júpiter aquí imagina un futuro libre de tales fantasmas.

Es interesante observar que la segunda aparición de Vesta en la *Eneida* es metonímica, como la segunda mención de las *Geórgicas*²⁰. La sombra del héroe troyano Héctor se presenta a Eneas en una visión onírica en la última noche de la ciudad de Príamo. Héctor confía al cuidado de Eneas la más sagrada de las posesiones troyanas, sin duda mediante la invocación del mismo nombre de la ciudad condenada. Alude a la fundación de una nueva ciudad luego de un largo viaje por mar y cierra sus instrucciones a Eneas con un gesto dramático, al tiempo que presenta la eterna llama de Troya (II, 293-297)²¹:

sacra suosque tibi commendat Troia penatis:
hos cape fatorum comites, his moenia quaere
magna, pererrato statues quae denique ponto.
sic ait et manibus vittas Vestamque potentem
aeternumque adytis effert penetralibus ignem.

Aquí hallamos una alusión anacrónica a, *inter al.*, el celebrado templo antiguo de Vesta en el foro romano, una de las piezas fundamentales de la restauración augustea y de su renovación religiosa²². Vesta es descripta como *potens* precisamente porque Eneas preservará su llama; en II, 296 *aeternum ... ignem* enmarca el verso en abrazo protector. La estatuilla de Vesta es un símbolo (junto con el fuego inmortal) de la continuidad y la supervivencia. El fuego está estrechamente vinculado a los Penates de Troya; el fantasma de Héctor se preocupa por la supervivencia de la ciudad que murió tratando de defender.

Austin señala en su comentario sobre este pasaje que el alma de Héctor no sujeta, menos que menos entrega a Eneas, ningún fuego real ni ninguna imagen sacra: después de todo, es una sombra sin sustancia. Por un lado, Héctor afirma que Troya está acabada (II, 290: *hostis habet muros, ruit alto a culmine Troia*) y que se hizo todo lo que se pudo haber hecho (II, 291: *sat patriae Priamoque datum ...*); por otro lado, Eneas es convocado por la misma Troya (II, 293: *commendat Troia ...*) para que sobreviva, para que lleve los *sacra* troyanos más allá del mar, a su nueva morada. O al menos eso dice la aparición de Héctor. A Eneas no se lo despierta para que inicie operaciones de combate, aunque esto sea precisamente lo que haga, sin preocupación inmediata por los símbolos religiosos de la ciudad: “Though Aen. is asleep in his father’s house... it is clear enough that Hector refers to the state, not the family penates...”²³. Muy pronto, Eneas se enfrentará cara a cara con un ser vivo, el sacerdote Panto, que llevará los *sacra* de Troya (II, 318-321); a continuación consideraremos la relación entre este detalle y las acciones de la sombra de Héctor tal como las refiere Eneas.

El fantasma de Héctor está preocupado por el destino del signo ardiente de la vida de su ciudad; existe un contraste implícito entre el fuego del hogar de Vesta y la ruina incendiaria que está consumiendo a Troya.

La ansiedad de Héctor por los dioses domésticos troyanos y su fuego sagrado no resulta sorprendente en el contexto de la representación virgiliana de la destrucción de la ciudad. Más curiosa parece la alusión a Vesta que figura al comienzo del controvertido episodio de Helena, uno de los pasajes más problemáticos en la descripción de los eventos de la última noche de Troya. Esta referencia a Vesta es la tercera alusión y la central, de las cinco que se encuentran en toda la Eneida.

En el marco del relato de sus experiencias, Eneas narra que divisó a Helena cuando ella se ocultaba en el umbral del templo de Vesta (II, 567-570):

Iamque adeo super unus eram, cum limina Vestae
servantem et tacitam secreta in sede latentem
Tyndarida aspicio; dant clara incendia lucem
erranti passimque oculos per cuncta ferenti.

Pocos pasajes de la épica han ocasionado tanta abundancia de debate crítico como el episodio de Helena²⁴. A los fines de nuestro análisis de las referencias a Vesta en la *Eneida*, consideraremos que los versos son genuinos²⁵. La adúltera Helena ofrece una figura fuertemente contrastante con la virginal Vesta, asociada al hogar, en cuyo umbral se encuentra²⁶. La narración de Eneas resalta el elemento visual: su visión se benefició de las brillantes llamas de la conflagración que ahora afecta a su ciudad; esos fuegos destructivos se juxtaponen a la luz pacífica y segura que implícitamente es referida en la mención de los *limina Vestae*. La visión onírica de Héctor había presentado al somnoliento Eneas un poderoso choque de imágenes: las inquietantes llamas de los griegos enemigos, siempre amenazantes, y por otro lado el fuego eterno de Vesta que, junto con los dioses domésticos de la ciudad, representa la supervivencia troyana. Eneas está ahora completamente despierto, estimulado no solo por la aparición de Héctor sino también por la espantosa visión del asesinato de Príamo. Los fuegos griegos iluminan a Helena, *casus belli*. El propio acto de contemplar a Helena enciende para Eneas llamas metafóricas (II, 575: *exarsere ignes animo*...): Eneas está indignado porque la caprichosa esposa de Menelao vivirá para regresar triunfante a Esparta (II, 577-580). Si bien ha corrido mucha tinta para desarrollar la explicación de este complejo episodio, poco se ha dicho acerca del significado de la asociación del lugar donde Helena se oculta con Vesta. Ciertamente, hay un énfasis en la seguridad tradicional de la casa y el hogar (cf. II, 568: *... secreta in sede*) que ha sido destruido por la invasión griega. Helena vigila (*servantem*) el altar de Vesta con su fuego sagrado; este fuego contrasta poderosamente con las llamas destructivas de los dánaos, así como con el fuego de la ira de Eneas.

Pero la luz de la madre de Eneas resulta ser más brillante que cualquier resplandor de los fuegos enemigos y que la encendida ira de su hijo. Venus se aparece de un modo más radiante que el de cualquier epifanía previa (II, 589-591: *cum mihi se, non ante oculis tam clara, videndam / obtulit et pura per noctem in luce refulsit / alma parens*): estos son los primeros versos de la continuación del Virgilio “auténtico”, se podría decir, luego del episodio espurio de Helena²⁷. Venus señala que, de no ser por su cuidadosa protección, el fuego y las espadas ya habrían consumido la tríada familiar de Anquises, Creúsa y Ascanio (II, 596-598). En suma, la demora de Eneas en torno al palacio destruido de Príamo (por no mencionar su consideración de vengarse de Helena) ha retrasado el rescate de su padre, su esposa y su hijo. Su divina madre revela dramáticamente la cooperación divina en la destrucción de Troya y confirma los sentimientos de Héctor acerca de la perdición definitiva de la ciudad²⁸.

Resulta asimismo interesante notar que en II, 512-513 (*ingens ara fuit, iuxtaque veterrima laurus / incumbens arae atque umbra complexa penates*) encontramos, en el relato de Eneas de la escena en el palacio de Príamo, la mención de un antiguo laural que cubre a los dioses domésticos con su sombra²⁹. ¿Qué Penates son estos? Claramente no son los *sacra* o los *victos deos* que estaba llevando Panto en II, 318-21, los dioses domésticos que, según concluyen los comentaristas, eventualmente arribaron sanos y salvos a la casa de Eneas y luego fueron llevados a Italia. Estos, podemos afirmar, son, más bien, los Penates particulares del palacio de

Príamo, su propio conjunto de imágenes domésticas que no son de Troya *per se*, del templo de Apolo de la ciudad, sino los objetos sagrados venerados en la casa del rey, ahora en ruinas.

Eneas es un espectador de la conquista del *sanctum* privado de Príamo, ya nada ni nadie será rescatado del palacio. Es Helena, por el contrario, quien está cuidando el santuario de Vesta (II, 567-568: ... *limina Vestae / servantem* ...). En equilibrio con esta referencia a un umbral encontramos la de II, 634-635 (*atque ubi iam patriae perventum ad limina sedis / antiquasque domos* ...), cuando Eneas finalmente llega a casa. Helena constituye una imagen perversa de una cuasi-Vestal, ya que se acobarda en el santuario destruido del palacio de Príamo.

En el libro I, entonces, Vesta se ha asociado estrechamente con el esplendor prometido y el inevitable éxito de Roma. En el libro II, las dos referencias a la diosa forman parte de la meditación del poeta acerca de la caída de Troya. La penúltima mención de Vesta en el poema ofrece mucho material a tener en cuenta³⁰. Al igual que en el libro II, en el libro V Eneas también experimenta una aparición onírica, esta vez de su padre Anquises. Aquí es diferente la clase de fuego y de llamas que irritan al héroe: las mujeres troyanas han sido empujadas al furor enviado por Juno, cuando la diosa Iris, transfigurada, las instiga exitosamente a intentar quemar las naves. La sombra de Anquises recomienda que Eneas deje atrás, en Sicilia, a quienes estén exhaustos y que continúe su camino a Italia, donde deberá enfrentar la guerra en el Lacio. Antes de este destino marcial, sin embargo, Eneas tratará de visitar el submundo, en el que en cierto modo se reencontrará con su padre en el Elíseo. Anquises se desvanece demasiado pronto y Eneas se queda dedicándose a ciertas prácticas religiosas y rituales (V, 743-745)³¹:

haec memorans cinerem et sopitos suscitāt ignis,
Pergameumque Larem et canae penetralia Vestae
farre pio et plena supplex veneratur acerra.

Se trata de un pasaje curioso que resuena con la evocación de la ciudad perdida³². Vesta aparece en conjunción con el Lar de Pérgamo, en la primera de las tres referencias del poema a esta misteriosa figura³³. Existe aquí un sentido palpable de que Eneas está representando una Troya en miniatura, de manera tal que su tienda es el *sanctum* interior de Pérgamo y su morada el corazón del reino dardanio. Mientras dormía, el fuego se ha debilitado; ahora, al despertarse luego de la visita onírica de Anquises, reaviva las llamas (V, 743: ... *sopitos suscitāt ignis*). Esta escena del libro V resulta paralela a la del libro II³⁴. El fantasma de Héctor había confiado los *sacra* troyanos y el fuego de Vesta a Eneas; la sombra de Anquises no realiza menciones a dioses domésticos y llamas eternas. La única alusión a Troya en las palabras de Anquises aparece en V, 725, *nate Iliacis exercite fatis*, donde el padre se dirige a su hijo compasivamente, con completa conciencia de cómo Eneas ha sido desgastado por el hado de Ilíon.

Eneas cumple las instrucciones de su padre y en Sicilia se establece una especie de “Troya de juguete” para los exhaustos: *interea Aeneas urbem designat aratro / sortiturque domos; hoc Ilium et haec loca Troiam / esse iubet; gaudet regno Troianus Acestes / indicitque forum et patribus dat iura vocatis* (V, 755-758). Los *sopitos... ignis* del fuego del hogar que Eneas reaviva se cargan de significación en este contexto: recuerdan el fuego que amenazó las naves troyanas, el peligro incendiario que extinguió una lluvia oportuna, enviada por Júpiter. Evocan los humeantes restos de Troya, el desastre ardiente que Eneas dejó atrás en la juntura entre los libros II y III. Y lo más importante para sus acciones actuales: anuncian la *nova Troia* que Acestes supervisará en Sicilia³⁵.

“Although Aeneas sacrifices after other supernatural appearances ... this seems to be the only instance where Vesta and the Lar are involved”³⁶: significativamente, aparece también justo antes de la descripción explícita del establecimiento de una nueva Troya. Lo que aumenta la importancia de este detalle es que Vesta tenía el primer lugar en la religión romana, como Ovidio nota en *Fastos* VI, 304 (*praefamur Vestam, quae loca prima tenet*), “either a reference to her location in the front of a Roman house, or because she occupies

the most important place (*loca prima*) in Roman religion”³⁷. Luego de la visita fantasmal de Héctor, Eneas se había apresurado a defender con locura la Troya destruida; tras la aparición de su padre, se vuelca a los rituales religiosos antes de establecer la nueva Troya.

La referencia en V, 743-745 al acto de Eneas de reavivar los fuegos consagrados a Vesta y al Lar de Pérgamo encuentra un eco en una similar descripción de las acciones del héroe en Palanteo en la mañana posterior a su llegada a la morada de Evandro (VIII, 541-544):

... solio se tollit ab alto
et primum Herculeis sopitas ignibus aras
excitat hesternumque larem parvosque penates
laetus adit ...

La mención del “Lar de ayer” ha ocasionado cierta perplejidad en los críticos, ya desde la antigüedad tardía³⁸. Parte de la controversia deriva de la exacta ubicación del altar (i.e., el *Ara Maxima* o un santuario privado, más pequeño); parte de las dificultades textuales e interpretativas que dependen de una sola palabra. *Hesternum* parecería indicar que Eneas había honrado al Lar el día previo (i.e., el día de su llegada): un detalle aparentemente sin color, más bien trivial, especialmente en un contexto solemne. *Parvos* a propósito de los Penates resulta más sencillo: el calificativo patético refleja la relativa pobreza de la colonia arcadia. La variante *externum* enfatizaría que Eneas no es, después de todo, arcadio: no está encendiendo el fuego de su hogar, pese a las afinidades genealógicas entre troyanos y arcadios. William Warde Fowler suscitó la atractiva idea de que el pasaje había sufrido corrupción textual mediante cierta inversión y que la verdadera lectura era *hesternis* en vez de *Herculeis*, y *Herculeum* en vez de *hesternum*³⁹. Los fuegos que se reavivan son los de ayer y el Lar es de Hércules (esto, además, proprocionaría una inteligente yuxtaposición entre el *Herculeus lar* y los *parvi penates*). Se avecinan implicaciones tipológicas, más allá de la lectura: Eneas es convocado a ser un nuevo Hércules.

El Lar está asociado aquí con los Penates: aquel implica especialmente asociaciones familiares, éstos cuestiones más amplias del estado y el gobierno⁴⁰. Los Penates eran generalmente identificados con los *di magni*; podemos observar la hendíadis en III, 11-12 (*feror exul in altum / cum sociis natoque penatibus et magnis dis*), un sentimiento de Eneas que es evocado en la descripción de Augusto en Accio en el escudo: *hinc Augustus agens Italos in proelia Caesar / cum patribus populoque, penatibus et magnis dis* (VIII, 678-679)⁴¹. Esta estrecha conexión entre los Penates y los *di magni* parecería señalar a los *parvi penates* de VIII, 543 como los dioses domésticos arcadios de Evandro, comparativamente más humildes. Ya sea que se trate del “Lar de ayer” o del “Lar de Hércules”, el espíritu tutelar es el de la *domus Evandri*⁴². No hay aquí una nueva Troya sino una nueva Arcadia, pequeña pero sin embargo hercúlea. Se otorga a la prefiguración de Roma asociaciones a la vez impecablemente heroicas y modestas.

La última mención de Vesta en la *Eneida* corona las alusiones previas y el poeta le otorga una significación emotiva. El escenario es el campamento troyano en el Lacio, donde se le ha confiado la vigilancia a Ascanio hasta que Eneas regrese de su expedición en busca de aliados, en el marco de su lucha contra el rútilo Turno y sus soldados itálicos. El campamento ha sido amenazado por Turno, quien ha intentado en vano quemar las embarcaciones troyanas, tal como habían hecho las mujeres enfurecidas en el libro V. Los desgraciados Niso y Euríalo se han ofrecido valientemente, por no decir con imprudencia, para la peligrosa misión de llevar a Eneas, a través de las líneas enemigas, el mensaje acerca de la amenaza a sus hombres. Ascanio pronuncia sobre ellos palabras sumamente elogiosas y promete fastuosas recompensas (de manera prematura, según se verá) como pago para las osadas hazañas que se proponen realizar. En un poderoso *tricolon*, Ascanio invoca a las tres divinidades domésticas del poema (IX, 258-260)⁴³:

excipit Ascanius ‘per magnos, Nise, penates
Assaracique larem et canae penetralia Vestae
obtestor ...

El verso IX, 259 es marcadamente similar a V, 744: el Lar pergameo del pasaje previo es ahora el Lar de Asáraco, en la tercera y última mención que hace Virgilio de los Lares en su poema, unida a la última referencia a Vesta⁴⁴. Vesta es *cana* en ambos pasajes, con el calificativo cromático para expresar tanto su linaje antiguo como su estado puro y virginal⁴⁵. Ascanio se enfoca principalmente en una sola preocupación: Eneas debe regresar al campamento. Toda salvación, reconoce el hijo, depende del retorno del padre para rescatar a sus hombres del peligro⁴⁶. En consecuencia, Ascanio coloca su fortuna y confianza en Niso y Euríalo (IX, 260-261):

... quaecumque mihi fortuna fidesque est,
in vestro pono gremiis ...

Fides aquí se emplea con una referencia vaga e inespecífica (*quaecumque*) a las especulaciones de Ascanio acerca de su futuro. Sea cual fuere la suerte y la seguridad del joven, se la confía a esta pareja condenada. *Fides* aparece cerca del final del verso, estableciendo un equilibrio con Vesta, en el final del verso precedente. Recordamos aquí las palabras de la profecía de Júpiter a Venus en el libro I, en el que *cana Fides et Vesta* son mencionadas como las futuras legisladoras de Roma, junto con Remo y Quirino.

El presente pasaje es el único momento del poema de Virgilio en el que los Penates, el Lar y Vesta son mencionados juntos, como una trinidad de divinidades domésticas. Ascanio se siente temeroso y lleno de ansiedad, pero también eufórico y entusiasmado. Su fervor, si bien es admirable *in se*, está equivocado.

Dado que Niso y Euríalo son asesinados, la *quaecumque... fortuna fidesque* que Ascanio había depositado en ellos resulta efímera y evanescente: su misión es un lamentable fracaso⁴⁷. Pero significativamente, Apolo se dirigirá al hijo de Eneas en un momento crítico de la posterior lucha en el campo de batalla, en el contexto de la única intervención del joven en el combate, la muerte de Numano Régulo, crítico de los troyanos⁴⁸. El dios empleará un lenguaje que evoca tanto los sentimientos de Ascanio para con Niso y Euríalo, como el discurso de Júpiter a Venus (IX, 642-644):

... iure omnia bella
gente sub Assaraci fato ventura resident,
nec te Troia capit.

Las guerras que forman parte del destino de la estirpe de Asáraco llegarán a su fin y Troya no capturará a Ascanio. Podemos comparar esto con las palabras de Júpiter, *aspera tum positis mitescent saecula bellis* (I, 291). *Iure* en IX, 642 está investido de toda la grandeza señorial y la calma solemne de la legislación romana, igual que en I, 293 *iura dabunt*, acerca de la acción legislativa de Fides y Vesta: “The reference, expressed with oracular obscurity, is to the settlement of Augustus... ‘Troia capit’ refers partly to the removal from Nova Troia to Lavinium and Alba, partly to the subsequent spread of Roman power over the world”⁴⁹. Del mismo modo que la penúltima referencia a Vesta evocaba la segunda, la última evoca la primera.

Nec te Troia capit: la expresión apunta a la gloria futura de Ascanio, pero se relaciona íntimamente con el personaje de su única víctima en la batalla, Numano Rémulo. Este oponente es señalado por su feroz crítica de los *mores* troyanos (cf. IX, 617: *o vere Phrygiae, non Phryges*). En el acuerdo ratificado por Júpiter y Juno cerca del final del poema (XII, 791ss), estas mismas costumbres troyanas serán anuladas, a pedido expreso de Juno, en la futura Roma. *Occidit, occideritque sinas cum nomine Troia* (XII, 828): el deseo de la colérica diosa será cumplido y la última vez que la vemos en el poema está, finalmente, feliz (XII, 841: *laetata...*). Mucho acerca de lo cual se queja Numano Rémulo sobre los troyanos será finalmente irrelevante en el análisis final: Roma será ausonia, no frigia. *Nec te Troia capit* resultará profético de maneras desconocidas tanto para Ascanio como para (no sin ironía) el dios oracular, Apolo.

Podemos ahora realizar una síntesis y trazar un patrón de alusiones. Vesta es mencionada primero en lo que podemos denominar gloria proléptica, anticipatoria, cuando Júpiter mira hacia el futuro augusteo (I, 292). A continuación, la encontramos en un contexto bastante opuesto, cuando el fantasma de Héctor urge a Eneas

a rescatar lo que podemos identificar como la Vesta troyana (II, 296), los *sacra* de Ilión, que se asociarían estrechamente con el corazón de la ciudad y el *sanctum* del rey Príamo (incluso si estuvieran alojados en el templo de Apolo, patrón divino de la ciudad). Justamente la tremenda escena del asesinato del rey, cuando Eneas ve a Helena en los *limina Vestae*, constituye la tercera referencia a la diosa en el poema (II, 567). Incitado por Venus, el héroe procede a rescatar a su familia, sin demorarse más en el palacio de Príamo. La siguiente aparición de Vesta (V, 744) sucede nuevamente luego de una manifestación onírica, cuando Eneas se prepara para fundar una nueva Troya en Sicilia, no un hogar para él mismo y para su hijo, sino una suerte de concesión a la fatiga y al agotamiento de una parte de su flota tras el destructivo ataque de Juno a las naves troyanas. Finalmente, Vesta es invocada por Ascanio como parte de su esfuerzo para asegurar el retorno de su padre al campamento troyano (IX, 259), una escena que evoca, en cierto modo, el drama del libro II: una vez más, Eneas debe llegar para rescatar a su hijo. Y en esta última mención de Vesta el lenguaje de Ascanio evoca también ciertos elementos del coloquio de Júpiter y Venus en el libro I: Júpiter hablaba de un futuro romano, mientras que Ascanio se enfoca en la salvación de un campamento troyano temporario. Pronto será el dios patrono de Troya, Apolo, quien declarará que Troya no retiene a Ascanio, dado que el retoño de Eneas está destinado a cosas más importantes. El juramento de Ascanio por el Lar de Asáraco y por la diosa Vesta falla precisamente porque está invocando las deidades protectoras y los espíritus tutelares de una ciudad caída. *Nec te Troia capit*.

Un elemento clave del poema virgiliano es la cuestión de la reinención de Troya en Italia, de la asociación de dicha renovación de la ciudad destruida con los *sacra* de la casa de Eneas (por oposición, podríamos pensar, a la *domus Priami*)⁵⁰. Las imágenes sagradas de los dioses y los Penates frigios en realidad se aparecen a Eneas en una visión en sueños, tras el evidente error de Anquises referido a que los troyanos encontrarían su nuevo hogar en Creta. Las *effigies sacrae divum Phrygiique penates* (III, 148) conceden a Eneas un largo discurso nocturno, en el que el hogar hesperio de los exiliados troyanos se anuncia con una aclaración definitiva (III, 147ss)⁵¹. El fantasma de Creúsa también había hablado de Hesperia (II, 780ss); una vez que se corrige el error acerca de Creta, Anquises rememora que Casandra también había anunciado proféticamente a Italia y a unas tierras occidentales misteriosas de Hesperia (III, 180ss). Anquises se dirige a su hijo como *Iliacis exercite fatis* (III, 182), exactamente las mismas palabras que su sombra emplea en el ya mencionado verso V, 725. Los Penates troyanos quieren retornar a su hogar ancestral en Italia: *hae nobis propriae sedes, hinc Dardanus ortus / Iasiusque pater, genus a quo principe nostrum* (III, 167-168). Los Penates gozarán de ese regreso, pero no hacia una Troya renacida o reconstruida.

Podemos ahora considerar un importante y sutil detalle en la partida de Eneas desde Troya. Hemos observado cómo la sombra de Héctor le confiaba las divinidades domésticas de la ciudad al hijo de Anquises (más precisamente, le indicaba que Troya le confiaba a Eneas sus dioses): *sacra suosque tibi commendat Troia penatis: / hos cape fatorum comites, his moenia quaere / magna, pererrato statues quae denique ponto* (II, 293-295). El fantasma de Héctor es representado dramáticamente en el acto de entregar el fuego sagrado: *sic ait et manibus vittas Vestamque potentem / aeternumque adytis effert penetralibus ignem* (II, 296-297).

Pero Eneas se despierta y abandona su casa, comenzando así sus muchas y variadas aventuras en la ciudad condenada a caer. Cuando finalmente regresa a su hogar para rescatar a su familia, unos cuatrocientos versos más adelante, entrega los dioses domésticos a su padre⁵², en un lenguaje que evoca las órdenes previas de la sombra de Héctor (II, 717-720):

tu, genitor, cape sacra manu patriosque penatis;
me bello e tanto digressum et caede recenti
attrectare nefas, donec me flumine vivo
abluero ...

Existe una conexión directa entre ambos pasajes, con un detalle interpuesto que debe recordarse. Al calor de la batalla, Eneas se encuentra con el sacerdote de Apolo, Panto, que sirve como una especie de sombría prefiguración y advertencia de lo que puede sucederle a alguien con menos suerte que Eneas (II, 318-321):

Ecce autem telis Panthus elapsus Achivum,
Panthus Orthyades, arcis Phoebique sacerdos,
sacra manu victosque deos parvumque nepotem
ipse trahit cursuque amens ad limina tendit.

Panto tiene un crudo mensaje para Eneas: *fuimus Troes, fuit Ilium et ingens / gloria Teucrorum* (II, 325-326). Los dioses que lleva han sido vencidos. Los troyanos y Troya, según afirma, han muerto. El mismo Panto está destinado a morir en la batalla, pese a la protección de Apolo (II, 429-430); el *parvus nepos* con el que está representado en esta escena –un paralelismo suficientemente obvio para Ascanio– no vuelve a ser mencionado, quedando su destino sin aclarar⁵³. La narración comienza entonces con Eneas dormido en su casa, con Héctor visitándolo en un sueño y presentándole los *sacra* que luego, en la realidad, traerá Panto, quien declara que los dioses han sido derrotados y que la ciudad ha muerto. Estos mismos *sacra* y *victos deos*, según podemos asumir, son los que Eneas entregará luego a Anquises mientras se prepararen para partir. En un sueño, Héctor presenta el fuego, el *aeternus ignis* de II, 297; no hay menciones subsecuentes a este fuego (i.e., a Vesta) y cuando Eneas abandona Troya se lleva los Penates frigios que Panto había traído a la casa de Anquises, sin ningún “fuego vivo” de Troya. Indudablemente, la única referencia remota a algo similar al fuego exhibido por Héctor sólo aparece cuando Eneas recuerda que vio a Helena en el brillo de las llamas de la destrucción griega, vigilando el *limen* de Vesta (II, 567-8).

No obstante, existía en Roma un fuego sagrado, vigilado por las vírgenes vestales, que se asociaba a la llama traída por Eneas de Troya a Italia. Una lectura cuidadosa del relato de Virgilio requiere a veces una interesante y absurda calistenia crítica para reflejar esta tradición. Con respecto a la manifestación espectral de Héctor, por ejemplo, el verso clave *aeternumque adytis effert penetralibus ignem* (II, 297) ha sido explicado como “we are to imagine that the ghost leaves Aeneas to fetch the *sacra*”⁵⁴. Mientras que los Penates troyanos son objetos trasladados por personajes reales y humanos como Panto, el fuego sagrado se menciona solamente en el contexto de la visita onírica de Héctor. Virgilio evita así la ridícula imagen de Eneas tratando de mantener encendida una llama mientras corre a través de la ciudad destruida, por no hablar de hacerlo durante su largo viaje hacia el oeste⁵⁵. Virgilio ni siquiera afirma que Panto le entrega a Eneas los *sacra* que está llevando: simplemente están allí, en la casa de Anquises, donde finalmente el héroe se prepara para partir. Consideraremos ahora por qué semejante ambigüedad acerca de un punto central en la trama puede ser deliberada.

Los *victos penates* que lleva Panto recuerdan directamente la queja de Juno ante Eolo en I, 67-68 (*gens inimica mihi Tyrrhenum navigat aequor / Ilium in Italiam portans victosque penates*), la primera mención de los dioses domésticos en todo el poema y una expresión clara de la fuente de la ira de la diosa. Juno no permitirá una Ilíon en Italia: su queja se repetirá en el informe que Turno envía a Diomedes mediante la embajada de Vénulo (VIII, 11-12: *advectum Aenean classi victosque penatis / inferre* ...). Asimismo, Eneas se refiere a las divinidades troyanas en I, 378-379 (*sum pius Aeneas, raptos qui ex hoste penates / classe veho mecum*), cuando declara su identidad y su rasgo central de *pietas* a su madre transfigurada⁵⁶. A su vez, Iris, al aparecerse como Béroe, evoca estas palabras en V, 632-633 (*o patria et rapti nequiquam ex hoste penates, / nullane iam Troiae dicentur moenia?*), cuando finge lamentarse por la Troya perdida de modo de generar en las mujeres troyanas un estallido de furia. Al llegar a Italia, Eneas invocará a los Penates troyanos para celebrar su llegada a destino: *o fidi Troiae salvete penates: / hic domus, haec patria est*. Estas palabras son evocadas en VIII, 39 (*hic tibi certa domus, certi (ne absiste) penates*) cuando Tiberino le asegure que ha llegado con certeza el final de su viaje⁵⁷. Apolo es un preeminente patrono troyano, pero (significativamente) su sacerdote Panto será asesinado y él será quien le anuncie a Ascanio los límites de los alcances de Troya.

Para resumir, resulta significativo que el único ritual que realiza Eneas en honor a Vesta aparezca justo antes del asentamiento de la pequeña Troya en la Sicilia de Acestes. Las (anacrónicas) divinidades domésticas romanas presentan en Virgilio una profunda complicación: mientras que simbolizan estabilidad y continuidad por su misma naturaleza, en el contexto de la *Eneida* aparecen a menudo en un mar literal de confusión, mientras una ciudad cae y otra es destinada a surgir. Tras la destrucción de Troya, Héctor le encarga a Eneas que transporte las divinidades domésticas troyanas a un nuevo hogar. Ese mismo acto de traslado, el llevarlas de Ilión a Italia, es lo que enciende a Juno, la eterna enemiga de Troya (cf. I, 67-68).

Aún así, en la narrativa del poema es importante que de las cinco menciones a Vesta, cuatro aparezcan en la primera mitad del poema, y que la mitad de ellas en el libro de la caída de Troya. La última de las referencias en los libros I-VI es también la única vez en que Eneas aparece con Vesta en el marco de un ritual religioso o de culto. Ese momento sucede en el marco de la fundación de la “Troya de juguete” siciliana.

La quinta y última aparición de Vesta tiene lugar en el libro IX, cuando Ascanio busca asegurar el retorno de Eneas para socorrer al campamento troyano en peligro a través de la valiente misión de Niso y Euríalo. Dicha empresa fracasa absolutamente, y toda la esperanza puesta en los héroes troyanos se revela vana e infructuosa. Poco más tarde, se le recordará a Ascanio, mediante nada menos que Apolo, el patrón de Troya, que Troya no lo abarca. Y cerca del final del poema, la resentida e indignada Juno recibirá la confirmación de que la Vesta mencionada por Júpiter en su predicción de la futura grandeza romana presidirá y protegerá una Roma eminentemente itálica y ausonia, incluso cuando en ella haya fuegos u objetos sagrados traídos a través del mar desde las cenizas de Ilión. La única referencia a los penates Troyanos en los libros “itálicos” de la *Eneida* aparece en el contexto de una misión condenada al fracaso y en la anticipación del destino de Ascanio, más grande que el troyano.

Existe en el libro II una ambigüedad estudiada y deliberada sobre la cuestión de los Penates. Tenemos el sueño de Héctor, a Panto y su traslado de los *sacra* y los *victos deos*, la referencia al laurel de Príamo cubriendo a los Penates, la entrega de los *patrios penatis* de Eneas a Anquises mientras se prepararan para escapar. Los comentaristas, con buenos motivos, identifican los objetos de Panto con los que Eneas confía a su padre y asumen que en algún punto de esa noche caótica los Penates fueron llevados a la casa de Anquises. Pero también es posible que los *patrios penatis* en cuestión sean los de Anquises-Eneas, no los que llevaba Panto: todas las casas, después de todo, tenían sus divinidades domésticas, como las tenía el estado. Esto resulta más lógico en términos de la narrativa del libro (puesto que, con toda seguridad, Eneas se llevó consigo sus propias divinidades domésticas, y elimina el problema de cómo los Penates llegaron a la *domus* de Anquises) y apunta a la solución virgiliana del problema del elemento troyano en Roma, con todas sus resonancias tanto para la ciudad como para la *gens Iulia* que remontaba sus ancestros hasta Eneas⁵⁸.

Un desarrollo clave y un cambio relativo a estas cuestiones religiosas y de culto tiene lugar en el último libro de la *Eneida*. Como parte de la ratificación del (fallido) tratado con Latino, en XII, 192 Eneas anuncia que entregará los penates troyanos a los latinos (*sacra deosque dabo*), como si, en palabras de Richard Tarrant, “he will prescribe the manner in which the gods are to be worshipped”⁵⁹. Pero en XII, 836-837 (*morem ritusque sacrorum / adiciam faciamque uno ore Latinos*), Júpiter “anula” (así dice Tarrant) la declaración de Eneas y afirma la suya utilizando la primera persona del futuro de indicativo⁶⁰. Las costumbres y ritos latinos prevalecerán y regirán en Roma, donde el *sermo* y los *mores* serán ausonios y no troyanos. El *dabo* de Eneas puede ser (deliberadamente) ambiguo: ¿quiere decir que introducirá los penates troyanos en la vida religiosa de la Italia central? ¿O que concederá o permitirá a los latinos mantener sus propios ritos?⁶¹ Júpiter realiza la ponderosa afirmación *subsident Teucro* (XII, 836) justo antes de su propio comentario acerca de *mos* y *ritus sacrorum*. La fuerza del *adiciam* de Júpiter está en que añadirá o acrecentará las costumbres y los ritos sagrados, lo cual ha sido entendido por la mayoría de los comentaristas como que añadirá prácticas troyanas a los ritos latinos existentes. Esta interpretación se remonta a Servio, quien comenta *verum est: nam sacra matris deum Romani Phrygio more coluerant*⁶².

Pero si leemos con atención el progreso del pasaje, emerge para Troya un panorama más oscuro. *Commixti corpore tantum*, / *subsident Teucro* (XII, 835-6): mezclados sólo en cuerpo (“Trojans contributing only to the gene pool”⁶³), los teucros quedarán subsumidos. Júpiter los convertirá a todos en latinos (y con una sola lengua). Y, lo más misterioso de todo, añadirá o incrementará *mos y ritus sacrorum*. Júpiter ya había prometido que los ausonios mantendrían su *sermo y mores* (XII, 834). Si los teucros se mezclarán con los ausonios sólo en cuerpo, ¿puede el dios supremo estar hablando realmente de prácticas religiosas mixtas que posean elementos troyanos junto a los ausonios? ¿O está hablando de nuevos *mos ritusque sacrorum* que él dará a este pueblo fusionado, nuevos ritos que agregará al ya existente *mos ausonio*? Aún más, Júpiter continúa diciendo *hinc genus Ausonio mixtum quod sanguine surget* (XII, 838). Habiendo afirmado que haría que una unión de ausonios y teucros resultaría en una sola entidad latina, explica que surgirá una estirpe mezclada con sangre ausonia, es decir, la futura Roma. Notamos que la mención de la mezcla aparece con el nombre de Ausonia y no de los teucros: *subsident Teucro* es un proceso ya en marcha.

Para decirlo de manera sencilla, en el mejor de los casos Eneas es concebido como posibilitador de la continuidad de ritos latinos; más probablemente, buscaba introducir cultos troyanos en el Lacio. La concesión de Júpiter a Juno declara que como mucho podrá añadir *mos ritusque sacrorum* troyanos junto a los ritos latinos, pero incluso si se observan ciertas costumbres troyanas, no existirá nada parecido a una *nova Troia* en Italia. La clave de todo el pasaje podría depender del sentido del verbo en primera persona del singular *adiciam* junto con sus vagos y ambiguos objetos. Los troyanos no serán responsables de nada, excepto subsumirse; es Júpiter quien añadirá ritos religiosos (presumiblemente esta o aquella costumbre troyana, como la veneración de los dioses domésticos traídos por Eneas al Lacio o el culto de Cibeles). Júpiter, no los troyanos, estará a cargo de la acción de agregar estos ritos suplementarios, de modo tal que Virgilio explica entonces por qué algunos *sacra* (e.g., los de Cibeles) estaban sujetos a restricciones particulares en la práctica de la religión republicana, y por qué no hubo una importación total de prácticas troyanas en el Lacio.

Julia Hejduk correctamente caracteriza como “anti-Trojan” este acuerdo mediante el cual Virgilio explica de manera convincente y coherente el estado de la religión romana en la naciente era de Augusto. Vesta y otras divinidades domésticas tenían inmensa significación para esa religión y existía una tradición desarrollada acerca de la importación de los dioses domésticos de Troya en Italia a través de Eneas. Virgilio rinde homenaje a esa tradición, incluso cuando su secuencia de menciones a Vesta sirva para subrayar que al final Eneas no reestablecerá una nueva Troya en Italia sino, en el mejor de los casos, sólo pequeños asentamientos como el de Acestes en Sicilia. La coronación de esa secuencia tendrá lugar cuando Ascanio invoque a la anciana Vesta, los grandes Penates y el Lar de Asáraco antes de enviar a su destino fatal a Niso y Euríalo: el mismo Ascanio que recibirá un preanuncio de la victoria final de Juno sobre la ciudad de Príamo en la perturbadora declaración de Apolo acerca de los límites de Troya.

NOTAS

- 1 Vesta es mencionada cinco veces en el poema (I, 292; II, 296, II, 567; V, 744; IX, 259). *Lar* en singular aparece en V, 744; VIII, 543; 279); nunca en plural. Los Penates son mencionados por su nombre veinticuatro veces en la *Eneida* y dos veces en las *Geórgicas*, aunque por lo general *en passant*. Acerca de Vesta como parte de los Penates, ver Macrobius, *Sat.* III, 4; cf. Ovidio, *Met.* XV, 684 (con Bömer *ad loc.*); Servius *ad A.* II, 297. Sobre la imagen del hogar y su significación en Virgilio, see Battagazzore, A. M., “L’immagine del fuoco in Virgilio”, en Battagazzore, A. M., Bertini, F. y Meloni, P. (eds.), *Virgilio nel bimillenario*, Sassari, 1982, 33-74.
- 2 Cf. aquí Bailey, C. *Religion in Virgil*, Oxford, 1935, 91-96; Montanari, E., “Lar”, en Della Corte, F. (ed.), *Enciclopedia virgiliana III*, Roma, Istituto della enciclopedia italiana, 1987, 123-124; Radke, G., “Penati”, en Della Corte, F. (ed.), *Enciclopedia virgiliana IV*, Roma, Istituto della enciclopedia italiana, 1988, 12-16; Montanari, E., “Vesta”, en Della Corte, F. (ed.), *Enciclopedia virgiliana V**, Roma, Istituto della enciclopedia italiana, 1990, 515-516; Stöckinger, M., “Lares and Penates”, en Thomas, R. F. y Ziolkowski, J. (eds.), *The Virgil Encyclopedia, Volume II*, Malden, Massachusetts, Wiley-Blackwell, 2014, 719-721; también Guarducci, M., “Enea e Vesta”, en *Römische Mitteilungen* LXVIII, 1971, 73-118; y Lambrechts, P., “Vesta”, en *Latomus*, T. 5, Fasc. 3/4 (juillet-décembre 1946), 321-329.

- 3 “V. usa il nome dei P. in 24 passi, ma sempre senza l'accoppiamento corretto *dei penates*” (Radke, op. cit., 15).
- 4 Galinsky, K., *Aeneas, Sicily, and Rome*, Princeton, 1969, 148.
- 5 Cf. aquí Stehle, E., “*Dii Penates a Samothracia sublatis*,” en *Latomus*, T. 50, Fasc. 3 (juillet-septembre 1991), 581-601; también el sucinto análisis de Suerbaum, W., *Vergils Aeneis*, Stuttgart: Reclams Universal-Bibliothek, 1999, 159-162.
- 6 Los pasajes de las *Geórgicas* están citados de Conte, G. B., *P. Vergilius Maro Georgica*, Bibliotheca Teubneriana, Berlín-Nueva York, Walter de Gruyter, 2013.
- 7 Acerca del “quintessentially Roman character of Vesta” ver Jenkyns, R., *Virgil's Experience: Nature and History; Times, Names and Places*, Oxford, 1998, 581. Sobre cómo *mater* no contradice su estatus virginal de acuerdo con el típico uso de la palabra en un context romano, véase Montanari, op. cit., 515.
- 8 Por eso no hay consideración de ella en Frentz, W., *Mythologisches in Vergils Georgica*, Beiträge zur klassischen Philologie Heft 21, Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain, 1967.
- 9 Cf. aquí Erren, M., *P. Vergilius Maro Georgica, Band 2 Kommentar*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2003, 264-265 *ad loc.*
- 10 Así afirma Powell, A., *Virgil the Partisan: A study in the re-integration of Classics*, Swansea, The Classical Press of Wales, 2008, 243.
- 11 Barra, G., “Le «Georgiche» di Virgilio e il mito dell'età dell'oro,” en *Atti del convegno virgiliano sul bimillenario delle Georgiche, Napoli 17-19 Dicembre 1975*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1977, 158.
- 12 G. I, 502 se repite en A. IV, 542 *Laomedontae sentis periuria gentis?* Acerca de la significación del sentimiento virgiliano sobre la expiación romana de la mendacidad troyana, véase Thomas, R. F., *Virgil: Georgics Volume 1, Books I-II*, Cambridge, 1988, *ad loc.*
- 13 Este pasaje es de particular interés en relación con el acuerdo entre Júpiter y Juno que discutimos más adelante, con respecto a la pregunta de qué elemento troyano contribuirá a la ecuación romana.
- 14 “...said to be used nowhere else for the sacrificial hearth, though *Volcanus* for *ignis* is common enough ...” (Mynors, R. A. B., *Virgil: Georgics*, Oxford, 1990, 308 *ad loc.*).
- 15 Así dice Casanova-Robin, H., “Mythe et didactique dans les chants III et IV des *Géorgiques* de Virgile: Une meditation sur la notion d'ordre?” en *Latomus*, T. 75, Fasc. 3, 2016, 630-49.
- 16 Cf. aquí Austin, R. G., *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Primus*, Oxford, 1971, 112 *ad loc.*
- 17 Sobre la significación de Fides y Vesta para la religion romana en general, y en relación con el programa de legislación moral de Augusto y vigilancia cultural, véase Basson, W. P., *Pivotal Catalogues in the Aeneid*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert Publisher, 1975, 30ss.
- 18 Kühn, W., *Götterszenen bei Vergil*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1971, 23.
- 19 Acerca del problema de la guerra civil en la *Eneida*, véase Lange, C. H., *Res Publica Constituta: Actium, Apollo, and the Accomplishment of the Triumviral Assignment*, Leiden-Boston, Brill, 2009, 88ss.
- 20 Para consideraciones etimológicas e interpretaciones de otro tipo de este pasaje, ver Paschalis, M., *Virgil's Aeneid: Semantic Relations and Proper Names*, Oxford, 1997, 78ss.
- 21 Acerca de este pasaje y los de *Eneida* II que se citan a continuación los comentarios más recientes son los de N. M. Horsfall (*Virgil, Aeneid 2*, Leiden-Boston, Brill, 2008) y S. Casali (*Virgilio, Eneide 2: Introduzione, traduzione, e commento*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2017).
- 22 Véase Austin, R. G., *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Secundus*, Oxford, 1964, 136-137, *ad loc.*; cf. Della Corte, F., *La mappa dell'Eneide*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1972, 200, 207.
- 23 Así afirma Horsfall *ad loc.*
- 24 Para una introducción a esta bibliografía, véase especialmente Berres, T., *Vergil und die Helenaszene*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1992.
- 25 Conte, G. B., *Critical Notes on Virgil*, Berlin-Boston, Walter de Gruyter, 2016, 69-87 ofrece un análisis serio.
- 26 *Limina* en II, 567 subraya la entrada al santuario de la diosa; vid. Austin *ad loc.* acerca de cómo *limen* podía usarse para referirse al templo o a su umbral.
- 27 Acerca de las implicancias del retorno de Venus y de las ramificaciones filosóficas más amplias de las revelaciones a su hijo, véase una sucinta y útil discusión en Hardie, P., *Virgil* (Greece & Rome New Surveys in the Classics No. 28), Cambridge (for the Classical Association), 1998, 98-100.
- 28 Venus repite los sentimientos de Héctor acerca de la destrucción de Troya (cf. el ya citado verso II, 290 con II, 603 ... *sternitque a culmine Troiam*).
- 29 Este laurel troyano encuentra su contraparte itálica en el palacio de Latino en VII, 59ss.
- 30 Para una consideración extensa y perceptiva de las conecciones entre esta escena y otros pasajes del poema, véase Kühn, op. cit., 84ss.
- 31 Acerca de esta escena como una manifestación de la virtud de la *pietas* en Eneas, ver Mackie, C. J., *The Characterisation of Aeneas*, Edinburgh, Scottish Academic Press, 1988, 111.

- 32 Ver los comentarios *ad loc.* en Williams, R. D., *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Quintus*, Oxford, 1960; Fratantuono L. R. y Smith, R. A., *Virgil: Aeneid 5, Text, Translation, and Commentary*, Leiden-Boston, Brill, 2015.
- 33 Es muy útil aquí Phillips, C. R., “A Note on Vergil’s *Aeneid* 5, 744,” en *Hermes*, 104 Bd., H. 2, 1976, 247-249.
- 34 En III, 177-178, Eneas eleva una plegaria después de la aparición onírica de los Penates; para un listado de todos los episodios religiosos similares en el poema, véase el resumen detallado de Lehr, H., *Religion und Kult in Vergils Aeneis*, Dissertation Gießen, 1934, 85ss.
- 35 I.e., es similar a la miniatura de Troya de Héleno y Andrómaca que Eneas encuentra en Butroto (III, 294ss).
- 36 Moskalew, W. B., *Formular Language and Poetic Design in the Aeneid*, Leiden, E. J. Brill, 1982, 146.
- 37 Littlewood, R. J., *A Commentary on Ovid’s Fasti, Book 6*, Oxford, 2006, 97 *ad loc.*
- 38 De aquí la lectura *externum* por *hesternum* condenada por Servio; acerca de este pasaje véase Eden, P. W., *A Commentary on Aeneid VIII*, Leiden, Brill, 1975; Gransden, K. W., *Virgil: Aeneid VIII*, Cambridge, 1976; Fratantuono, L. M. y Smith, R. A., *Virgil: Aeneid 8, Text, Translation, and Commentary*, Leiden-Boston, Brill, 2018, *ad loc.*
- 39 En su *Aeneas at the Site of Rome: Observations on the Eighth Book of the Aeneid*, Oxford, Basil Blackwell, 1917, 94-95. “The metaphorical use of Lar ... is not, I think, to be found in the prophetic poem of the Roman state. Lar in the Aeneid is a word of serious religious and historical import.”
- 40 Cf. Sidgwick, A., *P. Vergili Maronis Opera, Volume II Notes*, Cambridge, 1890, 370.
- 41 “In 2 passi uguali (3, 12 e 8, 679) si trova il significativo accoppiamento *penatibus et Magnis dis*, da intendere come deferente omaggio all’imperatore, in quanto esso era la formula dedicatoria dell’immagine sacra situate nella *aedes deum penatium* che Augusto aveva fatto restaurare” (Radke, *op. cit.*, 16). Véase también Lloyd, R. B., “Penatibus et Magnis Dis,” en *AJPPh*, Vol. 77, No. 1, 1956, 38-46.
- 42 Con reservas y dudas, un punto especial de alusión podría estar sugerido con *hesternum*. Palante, el desdichado hijo de Evandro, es asociado con Lucifer, la estrella de la mañana (cf. el símil de VIII, 587-91). Evandro nota su edad avanzada y su incapacidad de ayudar en la guerra inminente (VIII, 508-9); envía a Palante en su lugar para conducir el contingente de aliados arcadios (VIII, 514-519). En el verdadero tricolon de calificativos de Eneas en el altar se nos recuerda el pasado (“hercúleo”, “ayer”) y lo pequeño (*parvos penates*). “El Lar de ayer” puede incluir una pista de los pretéritos tiempos de Hércules, de la ancianidad de Evandro y, también, de la inminente desgracia del lucífero Palante. Acerca de la asociación de la estrella de la mañana con los muertos, véase Lyne, R. O. A. M., *Words and the Poet: Characteristic Techniques of Style in Vergil’s Aeneid*, Oxford, 1989, 86, n. 50.
- 43 Acerca de este pasaje, véase especialmente Hardie, P., *Virgil: Aeneid IX*, Cambridge, 1994 y Dingel, J., *Kommentar zum 9. Buch der Aeneis Vergils*, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1997, *ad loc.*
- 44 Existen dos menciones metafóricas de *lar* en las *Geórgicas*: 3.344 y 4.43.
- 45 Cf. aquí Edgeworth, R. J., *The Colors of the Aeneid*, New York, Peter Lang, 1992, 119.
- 46 Encontramos expresiones tales en IX, 257 ... *cui sola salus genitore reducto* y 261-2 ... *revocate parentem, / reddite conspectum: nihil ille triste recepto*.
- 47 Para un análisis de esta escena con especial atención al tema de la “inmadurez” de Ascanio, véase Rogerson, A., *Virgil’s Ascanius: Imagining the Future in the Aeneid*, Cambridge Classical Studies, Cambridge, 2017, 115-118.
- 48 Su nombre evoca tanto al rey Numa Pompilio como a Remo, hermano de Rómulo.
- 49 Papillon, T. L. y Haigh, A. E., *P. Vergili Maronis Opera ... Vol. II. Notes*, Oxford, 1892, 311, *ad loc.*
- 50 Vid. aquí Schauer, M., *Aeneas dux in Vergils Aeneis: Eine literarische Fiktion in augusteischer Zeit*, München. Verlag C. H. Beck, 2007, 72-82.
- 51 Para notas sobre este pasaje, cf. Williams, R. D., *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Tertius*, Oxford, 1962; Horsfall, N. M., *Virgil, Aeneid 3*, Leiden-Boston, Brill, 2006; Heyworth, S. J. y Morwood, J. H. W., *A Commentary on Vergil, Aeneid 3*, Oxford, 2017, *ad loc.*
- 52 Cf. II, 747-748 *Ascanium Anchisenque patrem Teucrosque penatis / commendo sociis et curva valle recondo*, cuando Eneas se prepara para buscar a Creúsa, a quien ha perdido.
- 53 Para un análisis pesimista de este episodio (con un análisis del comportamiento de Eneas entre la aparición de Héctor y sus esfuerzos para rescatar a su familia cerca del final del libro), ver Quint, D., *Virgil’s Double Cross: Design and Meaning in the Aeneid*, Princeton, 2018, 33-34. Ciertamente, es significativo que este mensajero de la muerte de Troya se represente con un nieto sin nombre cuyo destino resulta desconocido. El *nepos* – como Troya en definitiva – será *sine nomine*.
- 54 Carter, A., *Selections from Virgil’s Aeneid Books 1-6: A Student Reader*, London-New York, Bloomsbury Academic, 2020, 61 *ad loc.*
- 55 Podemos mencionar aquí el portento de la estrella en II, 692-704, signo augural que persuade a Anquises de abandonar Troya. Subraya *iam iam nulla mora est: sequor et qua ducitis adsum, / di patrii; servate domum, servate nepotem; / vestrum hoc augurium, vestroque in numine Troia* (II, 701-3).
- 56 La autoidentificación de Eneas como *pius* y como portador de los Penates troyanos se transformó en una cita popular; estos versos aparecen en graffitis pompeyanos (vid. Ferraro, S. *La presenza di Virgilio nei graffiti pompeiani*, Napoli,

Loffredo 1982, 24-25). Los Penates propios de Dido son aludidos en I, 527; 704; y IV, 21; los tracios de Licurgo en III, 15; los de Acestes en V, 62; los de Evandro en VIII, 123; los de Idomeneo en XI, 264-5. En otros momentos del poema, Aqueménides se refiere a haber buscado los Penates de Ilión en batalla (III, 603); Dido habla con remordimiento del hecho de que Eneas traslade sus *patrii penates* (IV, 598).

- 57 El lenguaje de Eneas y especialmente Tiberino es interesante El énfasis en la declaración de este último se coloca sobre las nociones inherentes a *certus*. Tanto Eneas como Tiberino hablan de *hic domus*; significativamente mientras el troyano opina *haec patria est* cuando se dirige a *Troiae penates*, el dios río habla de *certi penates*.
- 58 Ciertamente, la línea de Príamo está muerta, y Anquises/Eneas es el padre de lo que ha sido salvado de Troya. En esta escena, los Penates de Eneas son ahora los Penates de Troya. Como mínimo, toda la ambigüedad narrativa contribuye a prefigurar el punto culminante: la *mors Troiae*.
- 59 Tarrant, R. J., *Virgil: Aeneid XII*, Cambridge, 2012, 139 *ad loc.*
- 60 Cf. también aquí Traina, A., *Virgilio: l'utopia e la storia: Il libro XII dell'Eneide e antologia delle opere*, Bologna, Pàtron Editore, 2017 (reimpresión de la segunda edición de 2004), *ad loc.*
- 61 Tarrant *ad loc.* posee la primera opinion.
- 62 El texto está tomado de Murgia, C. E. y Kaster, R. A., *Serviani in Vergili Aeneidos Libros IX-XII Commentarii*, Oxford, 2018, 510. Servio no estaba pensando en los Penates sino en la Magna Mater. Otros comentaristas seguirían la interpretación serviana del pasaje, que considera a los Penates como el referente, más que Cibeles.
- 63 Hejduk, J. D., *The God of Rome: Jupiter in Augustan Poetry*, Oxford, 2020, 83.