



## Cómo (re)hacer héroes con palabras. El piadoso Aquiles y la preciosa muerte de Héctor

### How to (re)make heroes with words. Pious Achilles and Hector's precious death

Marrón, Gabriela Andrea

 Gabriela Andrea Marrón

marron.gabriela@gmail.com

Centro de Estudios de Filología Clásica Antigua  
y Medieval, Departamento de Humanidades,  
Universidad Nacional del Sur, Argentina

#### Auster

Universidad Nacional de La Plata, Argentina

ISSN: 2346-8890

Periodicidad: Anual

núm. 28, e085, 2023

auster@fahce.unlp.edu.ar

Recepción: 18 Julio 2023

Aprobación: 15 Agosto 2023

Publicación: 01 Septiembre 2023

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/110/1104700006/>

DOI: <https://doi.org/10.24215/23468890e085>



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

**Resumen:** En el *Romuleon* IX, se le asigna a Aquiles tanto el adjetivo opuesto a uno que recibe dos veces en la *Eneida* (*immitis*), como el epíteto más característico de *Eneas* en el poema virgiliano (*pius*); a su vez, se lo vincula a Héctor con una expresión que reconfigura el clásico tópico de su muerte heroica en términos bíblicos (*mors pretiosa*). A partir del análisis desarrollado en este trabajo, intentaremos demostrar que, para construir sus propias versiones de los personajes homéricos, Draconcio recurre a distintos términos y sintagmas de la épica clásica, previamente insertos y resignificados en las obras de otros autores cristianos. Dicha estrategia le permite volver a presentar las situaciones narrativas del mito a través de un lenguaje que en términos formales se confunde con el de la literatura romana del período clásico, pero a la vez conlleva el sustrato ideológico del cristianismo.

**Palabras clave:** Draconcio, Épica latina, Literatura cristiana, Muerte heroica, *Pietas*.

**Abstract:** In *Romuleon* IX, Achilles receives an adjective opposed to one he gets twice in the *Aeneid* (*immitis*), as well as Aeneas's more characteristic epithet in the Virgilian poem (*pius*); in turn, Hector is related with an expression that readjusts in biblical terms the classic topic of his heroic death (*mors pretiosa*). Through the analysis developed in this work, we will demonstrate that, to construct his own versions of the Homeric characters, Dracontius employs different words and phrases from classical epic that had been previously inserted and resignified in other Christian authors' poems. This strategy allows him to present again mythical narrative situations through a poetic language substantiated in formal terms with the one of classic Roman literature, but that also suggests a Christian ideological substrate.

**Keywords:** Dracontius, Latin epic, Christian literature, Heroic death, *Pietas*.

## LA FORMACIÓN RETÓRICA DE DRAONCIO Y LA ESTRUCTURA DEL ROMULEON IX

A partir del prefacio que encabeza la colección de *Romulea* y del que precede a la tercera composición del códice,<sup>1</sup> es posible inferir que las prácticas escolares del aprendizaje retórico cumplieron un papel determinante en la formación de Draconcio.<sup>2</sup> Ambos prefacios consisten en dedicatorias a su maestro, Feliciano, de quien probablemente obtuvo no solo el tradicional aprendizaje sobre gramática y comentario de textos, sino también su formación retórica e instrucción en las técnicas de composición literaria. El noveno de los *Romulea*, del que me ocuparé este artículo, se titula *Deliberación de Aquiles sobre la posibilidad de vender el cuerpo de Héctor*<sup>3</sup> y constituye, precisamente, una de las tres obras de su autoría que la crítica ha agrupado bajo la denominación de ejercicios retóricos.<sup>4</sup> Las dos restantes son la *Controversia sobre la estatua del varón fuerte .Romul.*, V) y una etopeya con las *Palabras de Hércules al observar cómo se multiplican las cabezas cortadas de la Hidra .Romul.*, IV). Estas tres obras de Draconcio, declamaciones en verso que responden a una peculiaridad literaria de la Antigüedad tardía (Scafoglio, 2019, p. 4-9), constituyen la mitad de las piezas retóricas latinas, escritas en verso, que se han conservado; las otras tres son la *Controversia del pescador sacrílego* (AL 21 R), las *Palabras de Aquiles al oír la trompeta de Diomedes en el gineceo* (AL 198), y las *Palabras de Augusto cuando Virgilio ordena quemar la Eneida* (AL 672 R).<sup>5</sup>

Durante el dominio vándalo, el norte de África fue escenario de una suerte de forzada convivencia más o menos pacífica entre los habitantes romanos de la región y el nuevo grupo gobernante, que requería la participación de la élite romana letrada para el funcionamiento del Estado. Desde el punto de vista intelectual, como señala Marrou (1985, p. 440-441), tenemos la certeza de que Cartago conoció durante ese período una intensa actividad, particularmente atestiguada por la compilación de la *Antología Latina* (a la que pertenecen las tres piezas retóricas en verso no escritas por Draconcio), que da cuenta de la existencia de un núcleo de profesores enteramente acorde con la tradición clásica. En tal sentido, como explica Stoechr-Monjou (2015b, p. 101-102), el África vándala parece haber funcionado a la vez como una suerte de conservatorio de la declamación latina y un laboratorio de experimentación que permitió su renovación mediante el pasaje de la prosa al verso. Nótese que tanto la anónima *Controversia del pescador* (AL 21 R), como la *Deliberación de Aquiles .Romul.*, IX) y la *Controversia sobre la estatua .Romul.*, V) son prosímetros, desarrollados mayormente en hexámetros, pero con *inscripciones* y *quaestiones* intercaladas en prosa.<sup>6</sup> La *Deliberación de Aquiles* presenta la siguiente estructura: un proemio de 36 versos; una breve *quaestio* inicial en prosa, con su correspondiente respuesta de 41 versos; otra segunda *quaestio* en prosa, cuya respuesta es más extensa (63 versos); y un epílogo que abarca prácticamente el cuarenta por ciento de la composición (91 versos).

En el proemio, se apela primero a la gloria (*decus*, v. 1) y al renombre (*fama*, v. 2) de Aquiles, en correlación con la necesidad de reconocer el coraje (*uirtus*, v. 5) de su adversario. Luego, el orador señala que Héctor ya no representa ningún peligro y que al héroe no le afecta que este reciba o no sepultura: si los muertos ya no pueden sentir nada,<sup>7</sup> impedir su cremación no tendría sentido; y, si los muertos aún pueden sentir algo, dejar que se lo incinere supondría, en todo caso, seguir torturándolo (vv. 9-15). No obstante, enseguida se aclara que no es cierto que la muerte sea el fin de la existencia: una vez liberadas del cuerpo, las almas de las personas piadosas perduran, aunque no experimenten dolor por lo que les suceda a sus restos mortales. Finalmente, luego de una digresión sobre el ascenso de esas almas a los astros, el orador plantea que, si Aquiles se comporta de manera piadosa, la suya tendrá el mismo destino (vv. 16-36).

La hipotética objeción de la primera *quaestio* se desprende, en términos lógicos, del razonamiento desarrollado en el proemio: si después de la muerte el cuerpo es solo un envase abandonado por el alma, incapaz de sufrir o sentir dolor, ¿qué sentido tiene pedir la devolución del hijo de Príamo? Al responder, el orador primero desplaza el foco hacia el sufrimiento de quienes reclaman el cuerpo: su esposa Andrómaca, su hijo Astianacte y su hermana Políxena (vv. 37-48). Luego, le dice a Aquiles que debe dejar de sentir dolor

por la pérdida de Patroclo y alegrarse por el inconsolable sufrimiento de los troyanos, quienes ahora carecen de alguien capaz de vengar la muerte de Héctor (vv. 49-77).

Como segunda *quaestio*, se formula la objeción de que Aquiles podría aliviar su dolor al dejar que los perros y las aves laceren el cadáver de quien mató a Patroclo. Durante el primer movimiento argumentativo, el orador señala que algunos pueblos honran a los muertos dejando a los perros y las aves devorar sus cadáveres, que al reducir a huesos los cuerpos los animales hacen lo mismo que las piras funerarias, que el proceso de descomposición de un muerto es igual adentro que afuera del sepulcro, y que Andrómaca podría llorar a Héctor en un cenotafio (vv. 78-91).<sup>8</sup> De alguna manera, mientras el siguiente argumento es de orden científico, porque apela los conocimientos médicos de Aquiles para instarlo a evitar que la descomposición del cadáver contamine el aire y esparza enfermedades (vv. 92-119), el último se inscribe en la escatología mítica, apelando a la figura de su abuelo Éaco para advertirle que, si Héctor no recibe sepultura, Patroclo no podrá cruzar el Aqueronte y él será condenado en los infiernos (vv. 120-140). No obstante, como señala Scafoglio (2019, p. 29), también es cierto que la intervención de Éaco adopta el formato de una idolopeya, cercana a la idea de Lucrecio sobre el Averno y sus castigos como imagen metafórica del remordimiento, el temor y la culpa.

En el extenso epílogo, primero se recapitulan los argumentos desarrollados en los dos últimos apartados (vv. 141-147). En segundo lugar, se plantea la posibilidad de que Andrómaca y Príamo puedan comenzar a buscar y reunir los restos dispersos de la mitad desgarrada del cadáver de Héctor (vv. 148-168). En tercera instancia, se introduce la imagen de Andrómaca, Príamo, Hécuba, Astianacte y Políxena en actitud suplicante, para describir luego a Hécuba y Andrómaca, abrazadas al cadáver, mientras palpan sus heridas (vv. 169-192). A continuación, se amplifica el principal argumento de la súplica de Príamo a Aquiles en la *Iliada*,<sup>9</sup> para invitar al héroe a sustituir la imagen de Astianacte por la de Pirro, la de Príamo por las de Peleo y Licomedes, la de Andrómaca por la Deidamía y la de Hécuba por la de Tetis (vv. 193-213). Finalmente, el orador le propone a Aquiles vender el cuerpo de Héctor como si fuera un prisionero de guerra, pero a cambio de un rescate que deje a los troyanos económicamente en la ruina (vv. 213-231).

## RECONFIGURACIONES DEL LÉXICO HEROICO

Del diverso espectro de aproximaciones posibles al *Romuleon* IX, muchas de ellas ya desarrolladas en distintos trabajos de investigación,<sup>10</sup> abordaré un aspecto que, hasta donde pude indagar, no parece haber sido estudiado aún por la crítica. Me refiero a la nueva configuración del léxico heroico que ocurre en el texto, fundamentalmente en torno a las figuras de Aquiles y Héctor. Algunos de los predicativos y sintagmas adscriptos a ambos se ajustan a las características clásicas del héroe épico (fuerza física, juventud, nobleza, magnanimidad y capacidad de vencer al enemigo en combate):

TABLA 1  
predicativos y sintagmas compartidos

| Aquiles                    |                   | Héctor                   |              |
|----------------------------|-------------------|--------------------------|--------------|
| <i>fortis / fortior</i>    | vv. 4, 9, 54, 211 | <i>fortis</i>            | vv. 4, 217   |
| <i>hostis</i>              | vv. 92, 218       | <i>hostis</i>            | vv. 5, 32    |
| <i>iuuenis</i>             | v. 49             | <i>iuuenis</i>           | vv. 181, 187 |
| <i>generosus</i>           | v. 148            | <i>generosus</i>         | vv. 179, 215 |
| <i>uictor</i>              | vv. 50, 214       | <i>uictor</i>            | v. 50        |
| <i>in hoste (crudelis)</i> | v. 32             | <i>in hoste (saeuus)</i> | v. 104       |
| <i>in hoste (furis)</i>    | v. 143            |                          |              |
| <i>ingentes animos</i>     | v. 110            | <i>magnanimus</i>        | v. 181       |

Otros, en cambio, resultan tradicionalmente específicos. Con Aquiles (presentado como cruel, sanguinario, combativo, irascible, feroz, vengador y destructor), se utilizan en vocativo los términos *dux bellipotens*, *magnus* y *summus*. Héctor, singularizado como rey, varón y señor, aparece definido a partir de su muerte heroica en el campo de batalla:

TABLA 2  
predicativos y sintagmas idiosincráticos

| Aquiles <sup>11</sup>           |             | Héctor                       |              |
|---------------------------------|-------------|------------------------------|--------------|
| <i>bellipotens / belligerus</i> | vv. 32, 141 | <i>uir</i>                   | vv. 180, 218 |
| <i>dux (bellipotens)</i>        | v. 142      | <i>rex</i>                   | v. 184       |
| <i>summus</i>                   | v. 212      | <i>dominus</i> <sup>12</sup> | v. 188       |
| <i>magnus</i>                   | v. 190      |                              |              |
| <i>immitis</i>                  | v. 33       | <i>uictus</i>                | v. 190       |
| <i>iratus</i>                   | vv. 44, 142 | <i>mors pretiosa uiri</i>    | v. 218       |
| <i>ultor</i>                    | v. 54       | <i>occassus in armis</i>     | v. 219       |
| <i>Iliacae populator gentis</i> | v. 93       |                              |              |
| <i>feroces animos</i>           | v. 141      |                              |              |

Presentado el contexto general, analizaré a continuación dos aspectos léxicos puntuales, que suponen una innovación respecto a las caracterizaciones heroicas tradicionales de Aquiles y de Héctor: 1) relacionar al primero no solo con un epíteto opuesto al que tiene en la *Eneida*, sino incluso con el epíteto más característico de Eneas; 2) vincular al segundo con un sintagma que reconfigura el tópico clásico de la muerte heroica en términos bíblicos.

## 1. EL PIADOSO AQUILES

No he consignado en la Tabla 2 los adjetivos *mitis* y *pious*, utilizados para caracterizar a Aquiles en el epílogo, precisamente porque no forman parte de los rasgos idiosincráticos por lo general asociados a dicho personaje. El orador recurre al primero para proponerle al héroe que mire hacia atrás y recuerde a sus seres queridos a través del rostro suplicante de los familiares de Héctor: *iam respice mitis* (v. 192: “y ahora, sosegado, recuerda”);<sup>13</sup> posteriormente, apela al segundo para pedirle meditar sobre lo que le ha dicho: *haec, summe, retracta / et ueniam largire pius* (vv. 213-214: “Reflexiona sobre esto, supremo, y accede, piadoso, a la súplica”). No obstante, mirar hacia atrás, sosegar y pensar dos veces no parecen conductas propias del hijo de Peleo.<sup>14</sup> Como señala Curtius (1955), Aquiles no constituye una figura ideal en la *Iliada*, entre otras cosas, porque el poeta precisamente desaprueba la profanación del cadáver de Héctor. Si bien posee el don divino del vigor corporal, para Homero el verdadero héroe debía tener además la sabiduría encarnada por Néstor. En tal sentido, como la norma ideal suponía la coexistencia de valor (*fortitudo*) y sabiduría (*sapientia*) en la misma persona, la acción épica de la *Iliada* explora la antinomia entre ambas cualidades: por ejemplo, si bien Héctor es un buen guerrero, no es tan bueno al aconsejar, aspecto en que contrasta con Polidamante (pp. 247-249). Respecto a la configuración heroica de Eneas, a su vez, Curtius (1955) sostiene que en él la sabiduría aparece sustituida por una fuerte dimensión moral, sustentada en la noción de *pietas* (pp. 250-251). El epíteto característico de Eneas es, precisamente, *pious*; por lo tanto, que Draconio se lo asigne a Aquiles supone, en principio, una transgresión similar a la de atribuirle el antónimo del adjetivo que lo define en el poema virgiliano;<sup>15</sup> tanto a través del narrador: *super iactatos aequore toto / Troas, reliquias Danaum atque immitis Achilli* (I, 29-30: “tras haber zarandeado por todo el mar a los Troyanos, los restos que dejaron los

Dánaos y el cruel Aquiles”);<sup>16</sup> como del propio Eneas: *serua altera Troiae / Pergama, reliquias Danaum atque immitis Achilli* (III, 86-87: “protege a la otra Pérgamo troyana y a los restos que dejaron los Dánaos y el cruel Aquiles”). Nótese, además, que Draconcio también alude al sintagma *immitis Achilli* en los últimos versos del proemio, donde aparece junto al término *pietas*:

*aduenturus eris, pietas si sancta manebit  
corpore belligero, si non crudelis in hoste  
post uitam morientis eris, si immitis Achilles  
nec post bella manes nec spectant funera poenas  
arbitrio subiecta tuo, si parcitur umbris,  
quaesitor quas torquet auus, si uera feruntur.  
(Drac., Romul., IX, 31-36)<sup>17</sup>*

Has de llegar allí si la santa piedad se arraiga en tu combativo cuerpo, si no eres sanguinario con el enemigo una vez que ya ha perdido la vida, si tras la guerra no permaneces cruel, Aquiles, si no aguarda a los cadáveres sujetos a tu voluntad un suplicio y perdonas a las sombras que (si lo que se dice es verdad) tortura tu abuelo el juez.

Tanto el arraigo de una *sancta pietas* (v. 31) en su combativo cuerpo, como la pérdida de los rasgos inherentes a su prototípica crueldad en combate, son presentados aquí como condiciones necesarias para que Aquiles, después de la muerte, pueda acceder a la morada astral donde habitan las almas piadosas. Muchas veces resulta complejo encontrar la palabra justa para traducir ciertos términos con el matiz preciso que les asigna Draconcio. El empleo de la expresión *sancta pietas*, que en este pasaje aparece ligada a la idea de relegar la conducta marcial aceptable para el héroe en el campo de batalla, constituye un ejemplo. La connotación clásica del sintagma remite al universo de las tragedias de Séneca (*Phoen.* 445; *Phaedr.* 903; *Oct.* 160, 286, 573), pero aquí el poeta parece tener presente un texto anterior, en el que ya había sido resignificado en términos cristianos. Me refiero al cuarto natalicio que Paulino de Nola le dedicara a San Félix en el año 398, cuyo tema central es precisamente la biografía del santo. Al narrar su liberación de la cárcel gracias la intervención divina de un ángel, el poeta afirma que Félix se hallaba preso a causa de su *sancta pietas .carm.* XV, 240-241: *pietas cui sancta reatum / fecerat*), pero lo más relevante del mencionado natalicio es cómo la *pietas* del santo aparece modelada a través de una imagen que sustituye a la de Eneas, con Anquises sobre la espalda, por la del buen pastor que –como el *μοσχοφόρος*– porta la oveja perdida sobre sus hombros.<sup>18</sup> Se trata, concretamente, del pasaje en que el obispo Máximo le dice:

*utere, fili,  
praeceptis pietatis opus mandantibus et me  
suscipiens humeris commune ad ouile reporta  
(Paul. Nol., carm. XV, 326-328)<sup>19</sup>*

“Cumple, hijo, con los preceptos que te ordenan la piadosa tarea y, llevándome sobre los hombros, regrésame al redil de las ovejas”.

Los términos *pious* y *pietas* aparecen numerosas veces en el poema dedicado al cuarto natalicio de San Félix,<sup>20</sup> incluso presentados –como en *Romul.*, IX– por oposición a la idea tradicional de que la sola *fortitudo* es garantía de victoria.<sup>21</sup> Si en la épica de Virgilio la *sapientia* había sido sustituida por la dimensión moral de la *pietas* romana, en los autores cristianos esa *pietas* se reconfigura a partir de valores religiosos diferentes.<sup>22</sup>

*cuius de numine pendet  
uincere uel uinci, cuius uirtute uel unus  
fortior innumeris, pietate armatus inermi  
armatos ferro, sed inermes pectora Christo  
prosternit superante fide, quae conscia ueri*



*caelestis uitam praesenti morte futuram  
comparat et uicto uictricem corpore mentem  
laeta deo referens gaudentibus inuehit astris.  
(Paul. Nol., carm. XV, 145-152)*

De la voluntad [de Dios] depende vencer o ser vencido, gracias a su coraje hasta uno solo es más fuerte que muchos juntos y, armado de inerme piedad, a los armados con espadas e inermes de corazón los hace postrar ante Cristo con una fe superadora, que consciente de la verdad celestial, compara la vida futura con la muerte del presente y, vencido el cuerpo, mientras le entrega contenta a Dios el espíritu, lo conduce victorioso hacia los alegres astros.<sup>23</sup>

La propuesta es audaz: siglos después, Draconcio coloca de nuevo a Aquiles ante la disyuntiva heroica de una elección: podría atenerse a la tradición, vender el cadáver de Héctor y seguir habitando en la *νέκυνια* del canto XI de la *Odisea*, o bien adaptar los rasgos de su ἀρετή a los nuevos parámetros culturales de una *uirtus* cristiana, vertebrada por la *sancta pietas*, que permitiría convertir la brevedad terrenal de su κλέος en un *decus* de amplitud inmortal. Ese es, precisamente, el planteo formulado por Draconcio en los primeros siete versos del proemio:

*Si decus est uirtus et praemia cuncta meretur,  
si meritum post fata manet, si fama superstes  
eminet et gaudet titulis ornare sepulchra,  
annue quod petimus. fortis pro forte rogaris:  
egregias mentes uirtus delectat in hoste,  
inuidia mens summa caret, laudare decora  
nouit et ingentes attollere gestiet actus.  
(Drac., Romul., IX, 1-7)*

Si la gloria es el coraje y amerita todos los premios, si lo merecido se conserva después de la muerte, si la fama que sobrevive es eminente y se complace en realzar los sepulcros con títulos honoríficos, accede a lo que pedimos. Eres fuerte y se te ruega por un fuerte: a las mentes insignes les agrada que el enemigo tenga coraje, una mente elevada carece de envidia, sabe alabar las glorias y le apasiona exaltar las grandiosas hazañas.

Draconcio utiliza solo aquí el término *decus* con esta particular acepción, que expresa la consecuencia del ejercicio de la *uirtus* dentro del grupo social y, por lo tanto, equivale a la legítima consideración lograda por alguien a partir del valor reconocido de sus acciones.<sup>24</sup> Si bien lo traduje como “gloria”, es importante recordar que no equivale al mero renombre o *fama*;<sup>25</sup> término también presente en este pasaje (*fama superstes*, v. 2), pero como parte de un sintagma que remite a las *Odas* de Horacio: *illum aget pinna metuenta solui / fama superstes* (II, 2, 7-8: “se lo llevará la fama, que sobrevive, con sus alas reacias a deshacerse”); y a las *Tristes* de Ovidio: *me tamen exstincto fama superstes erit* (III, 7, 50: “sin embargo, cuando me haya muerto, sobrevivirá mi fama”).<sup>26</sup> El carácter efímero de la *fama*, incluso adjetivada *superstes*, se observa también en el texto de un autor cristiano posterior a Draconcio; Boecio, en la *Consolación de la filosofía* se pregunta:

*ubi nunc fidelis ossa Fabricii manent?  
quid Brutus aut rigidus Cato?  
signat superstes fama tenuis pauculis  
inane nomen litteris.  
(Boeth., cons., II, 7, 15-18)<sup>27</sup>*

¿Dónde permanecen ahora los huesos del leal Fabricio? ¿Qué fue de Bruto o del inflexible Catón? La ténue fama que sobrevive traza con poquitas letras un nombre vacío.

En tal sentido, considero que uno de los términos más relevantes en los versos iniciales del proemio es *decus*. No solo por el preeminente lugar que ocupa en el primer hexámetro, sino también por la estrecha relación que supone con la inmediata digresión sobre el destino astral de las almas piadosas. Por razones de

extensión, no me demoraré en la cuestión escatológica y sus vínculos con distintas nociones filosóficas y textos literarios (como la *Farsalia* de Lucano o la *Tebaida* de Estacio), tema del que ya se han ocupado ampliamente otros autores.<sup>28</sup> No obstante, resulta pertinente recuperar el planteo de Scafoglio (2019, p. 22), que fue el primero en señalar al *Sueño de Escipión* como una suerte de arquetipo (en tanto modelo primario, aunque no necesariamente directo) del planteo escatológico desarrollado por Draconcio en esta obra:

Nel *Somnium*, infatti, si parla già della natura divina (*igneae*) dell'anima, di cui il corpo è considerato una prigioniera; si fa la distinzione (all'interno di un più ampio quadro cosmologico) tra il cerchio inferiore della luna e quello superiore del sole, sede delle anime 'beate'; gli uomini degni dell'immortalità sono definiti omnes *pii* (15), con lo stesso aggettivo che Draconzio attribuisce alle anime destinate alla sfera del sole e che non compare invece in Lucano (e neppure in Stazio).

Entre los autores del siglo I a. C., particularmente en Cicerón, que concentra la mayor cantidad de ocurrencias del término en ese período, *decus* rara vez tiene el sentido de "gloria". El único caso en que *decus* significa claramente "gloria" se encuentra en el *Sueño de Escipión* (Thomas, 2002, p. 241), una obra sin duda conocida y apreciada en la Antigüedad tardía, sobre todo a través del comentario de Macrobio. Y aunque hasta ahora la crítica no parece haber reparado en ello, el léxico presente en el proemio del *Romuleon* IX se relaciona estrechamente con el pasaje en que eso ocurre:

Igitur alte spectare si uoles atque hanc sedem et aeternam domum contueri, neque te sermonibus uulgi dedideris nec in praemiis humanis spem posueris rerum tuarum, suis te oportet illecebris ipsa uirtus trahat ad uerum decus. Quid de te alii loquantur, ipsi uideant, sed loquentur tamen; sermo autem omnis ille et angustiis cingitur his regionum quas uides, nec umquam de ullo perennis fuit; et obruitur hominum interitu, et obliuione posteritatis extinguitur.

(Cic., *Rep.*, 6, 25)<sup>29</sup>

Así, si deseas aspirar a lo más elevado y contemplar esta sede y morada eterna, no confíes en lo que dice el vulgo, ni pongas la esperanza de tus acciones en los premios humanos, conviene que el coraje mismo, con su estímulo, te conduzca a la verdadera gloria. Que lo que digan sobre ti los demás sea asunto de ellos, lo dirán igual; porque todo lo que digan queda circunscripto a este pequeño espacio de las regiones que ves, y nunca perduró lo que se dijo de alguien; no solo queda sepultado con la muerte de los hombres, sino que se extingue por el olvido de la posteridad.

Escipión el Africano se refiere a los "premios humanos" (*praemiis humanis*) como algo en lo que no resulta conveniente depositar la confianza. Los dos primeros versos del *Romuleon* IX establecen, como condición inicial del argumento a desarrollar, no solo la idea de que la gloria (*decus*) consista en el coraje (*uirtus*) y sea merecedora todos los premios (*praemia cuncta*), sino también la necesidad de que lo merecido (*meritum*) por los hombres pueda conservarse después de la muerte (*post fata*). Todo parece indicar que, entre Cicerón y Draconcio, media también el léxico de las *Instituciones* de Lactancio:

iniusti ac deum nescientes et diuitiis et potentia et honoribus florent. haec enim cuncta iniustitiae praemia sunt, quia et perpetua esse non possunt et per cupiditatem uiolentiamque quaeruntur.

(Lact., *inst.*, V, 22, 6)<sup>30</sup>

Los injustos y quienes no conocen a Dios poseen abundantes riquezas, poder y honores. Estas cosas, en efecto, constituyen todos los premios de la injusticia, porque no pueden ser perpetuas y se obtienen por la ambición y la violencia.

Los premios que Aquiles podría conservar después de la muerte, como reconocimiento a una *uirtus* equiparable al *decus*, serían aquellos que no fueran de tipo material ni procedieran de la injusticia. El sintagma *praemia cuncta*, inserto en el primer verso del *Romuleon* IX, parece relacionarse entonces con la recepción previa del planteo de Lactancio por parte de Juvenco, cuando refiere que Herodes, embelesado por la destreza de Salomé en la danza, se comprometió a darle todo lo que quisiera: *tunc praemia cuncta patere / iuratus spondet, quaecumque puella petisset* (Juven., III, 59-50: "entonces jura y promete ofrecerle todos los premios, cualquier cosa que la joven pidiera").<sup>31</sup>

Al aplicarle a Aquiles tanto un adjetivo opuesto al que recibe en la *Eneida* (*immitis*), como el epíteto específico de Eneas (*píus*), Draconcio recupera –y activa una vez más– las distintas operaciones de conversión que los autores cristianos habían realizado sobre la lengua de Virgilio y el léxico heroico de la literatura latina. En todo caso, lo novedoso de la estrategia consiste en presentar a los personajes y situaciones narrativas de los mitos griegos a través de un lenguaje que, si bien en términos formales se confunde con el de la literatura romana del período clásico, a la vez conlleva el sustrato ideológico del cristianismo.

## 2. LA PRECIOSA MUERTE DE HÉCTOR

Draconcio aborda en esta *suasoria* uno de los tópicos característicos de la épica grecolatina –la muerte heroica–, articulándolo con cruentas descripciones del cadáver de Héctor tras haber sido arrastrado por el carro de Aquiles. Para los antiguos griegos, la muerte bella (*καλός θάνατος*) era la muerte gloriosa (*εὐκλής θάνατος*) en el campo de batalla.<sup>32</sup> Dicha muerte se fundía con la palabra poética que la expresaba y le confería una realidad perdurable; su belleza se homologaba con la del canto que, al celebrarla, se convertía él mismo “en memoria inmortal a lo largo de la ininterrumpida cadena de las generaciones” (Vernant, 2001, p. 80). La muerte heroica sustraía al guerrero del olvido, íntimamente ligado a la muerte, pero a la vez suponía un triunfo restringido a pocos hombres de nobleza y cualidades excepcionales; el cristianismo, en cambio, hizo extensiva a todos los fieles la idea de “vencer a la muerte con la muerte” (*morte et mortem uincere*, Prud., *perist.*, I, 27),<sup>33</sup> confiriéndole un nuevo sentido trascendente al momento en que la vida concluye. No obstante, entre ambas concepciones había mediado también la recepción y readaptación del tema en la *Eneida*, que sin duda fue la obra de mayor difusión y ascendiente entre los autores cristianos (Florio, 2002, p. 269-270).

En el epílogo del *Romuleon* IX, como parte los escenarios posibles planteados por el orador para intentar persuadir a Aquiles, tienen lugar dos descripciones particularmente cruentas de los despojos mortales de Héctor. La primera, que abarca veinte versos, apela tanto a la imagen de Andrómaca recolectando los restos dispersos del héroe junto a Príamo, como a la interacción del pequeño Astianacte con la sangre y el cuerpo desmembrado de su padre:

*uel medium Priamo, generose, refunde cadauer,  
nam partem tractura tenet. si reddere corpus  
et laceros artus tempta pietate negabis,  
exiet Andromache socero comitante per agros  
Astyanacta trahens, qua tristior orbita monstrat,  
et leget infelix dispersi membra mariti,  
uepribus e mediis rupem complexa cruentam  
oscula fixa dabit dicens de rupe maritum;  
in qua sanguis erit, rupem uocat Hectora coniux  
et puerum miseranda docet, ne calcet harenas  
infecit quas forte cruor. tardumque per horas  
expectat socerum, sed non uacat: exprimit herbas,  
quas rubuisse uidet; hoc nati uultibus addit,  
ut patrem ferat ore puer; suadente dolore  
ipsa sibi demens extorquet, ut Hectora credat  
Astyanacta suum. Priamo tamen Hectoris ossa,  
si qua iacent dispersa rotis, ostendet et ambo  
carnibus Hectoreis defigent oscula flentes.  
ore cruentato puerum simul ambo monebunt  
oscula det membris; ‘laceros ubicunque iacere’,  
dicet auus puero, ‘pater est quos uideris artus’  
(Drac., *Romul.*, IX, 148-168)*



Restitúyete la mitad del cadáver a Príamo, noble Aquiles, porque el resto está donde lo has arrastrado. Si despreciando la piedad te niegas a devolver el cuerpo y los miembros lacerados, Andrómaca alzaré a Astianacte, saldrá por los campos con su suegro y, desdichada, recogerá los miembros de su esparcido marido por donde el triste rastro le indique. Abrazada a una piedra ensangrentada entre espinos la besa diciendo que su marido está en esa piedra: la mísera esposa llama Héctor a la piedra ensangrentada y le enseña al niño a no pisar la arena que podría estar impregnada de sangre. Espera durante horas al rezagado suegro, pero no permanece inactiva: exprime las hierbas que ve enrojecidas, coloca eso en las mejillas del hijo, para que el pequeño lleve en el rostro a su padre, y ella misma, enloquecida de dolor, se convence de que es Héctor su Astianacte. Y si los huesos de Héctor yacen esparcidos por las ruedas en algún sitio, ella se los mostrará a Príamo y juntos, llorando, estamparán besos en la carne de Héctor. Ambos a la par alentarán al niño a besar los miembros con su rostro ensangrentado: “Esas laceradas coyunturas que ves tiradas por todas partes son tu padre” le dirá su abuelo al pequeño.

Como señala Scaiffai (1995, p. 311) la conducta de Andrómaca en ese pasaje puede relacionarse con la de Argia en el libro XII de la *Tebaida* de Estacio (pp. 312-315), con la grotesca *compositio membrorum* que intenta llevar a cabo Teseo en la *Fedra* de Séneca (pp. 320-321) y con las *passiones* de Hipólito y Vicente en el *Peristephanon* de Prudencio (pp. 321-323). No obstante, por situarse en una instancia narrativa, previa a la devolución del cuerpo de Héctor, el escenario descrito por el orador no guarda relación con lo que efectivamente sucede en el poema homérico, donde Apolo y Afrodita intervienen para impedir la descomposición y asegurarse de que el héroe no sea desfigurado.<sup>34</sup> En la *Iliada*, las constantes alusiones a distintos cuerpos devorados por los perros o pudriéndose al sol hacen del cadáver ultrajado un espacio en el que la imagen de la bella muerte se invierte (Vernant, 2001, p. 79). Ultrajar a un guerrero muerto suponía borrar de su cuerpo todo rastro de la belleza viril y juvenil que exteriorizara su gloria; es decir, privarlo también del ritual funerario, que implicaba embellecerlo, perfumarlo y ungirlo antes de que la forma efímera de su existencia fuera consumida por la pira.<sup>35</sup> Al acercarse al cadáver de Héctor, los griegos admiran su figura y su hermosa apariencia (XXII, 370: *φύην καὶ εἶδος ἀγῆστον*), aspecto relacionado con la afirmación previa de Príamo: “Para el joven que muere en el encuentro de Ares es del todo decoroso yacer desgarrado por el agudo bronce, pues aunque esté muerto, su entera apariencia es hermosa” (XXII, 71-73).<sup>36</sup>

En la *Iliada*, Héctor no solo recibe honras fúnebres, sino que además su cadáver es preservado gracias a la intervención de los dioses. Pero como en el *Romuleon* IX no se alude al panteón homérico, cuando el orador presenta la imagen de Andrómaca y Hécuba palpando las heridas del héroe, Draconcio señala la necesidad de distinguir las recibidas de frente, propias de una muerte heroica, de aquellas que tiene en la espalda, infligidas por el carro de Aquiles al arrastrarlo:

*heu lacerum nam corpus erat, quod mater et uxor  
complexae per colla tenent et uulnera ferri  
per laceros artus generoso in corpore quaerunt.  
sed quid dorsa uiri palpant? iniuria constat  
magnanimi iuuenis; plagam, qua concidit Hector,  
et uulnus si nosse placet, uersate supinum  
corpus et occisi tractentur pectora regis:  
inuenient ungues, quanto descendit hiatu  
hasta potens quantumque dedit Vulcanius ensis.  
nam quod terga ferunt, hoc currus fecit Achillis,  
dum trahit extincti iuuenis per saxa cadauer.*<sup>37</sup>  
(Drac., *Romul.*, IX, 177-187)

Pues, ay, desgarrado estaba el cuerpo a cuyo cuello se abrazan la madre y la esposa, mientras buscan las heridas del hierro en los lacerados miembros. ¿Pero por qué palpan la espalda del héroe? Supone insultar a este valeroso joven: si quieren reconocer la herida y el golpe con que fue abatido Héctor, coloquen boca arriba el cuerpo y tóquenle el pecho al rey muerto: las uñas notarán qué profundo ha penetrado la poderosa lanza y cuánto se clavó la espada de Vulcano. Porque lo que tiene en la espalda lo hizo el carro de Aquiles mientras arrastraba por las piedras el cadáver del joven exánime.

En la épica grecolatina, la cobardía se manifiesta dando la espalda al enemigo, por eso las cicatrices (como explica Mario en su arenga, Sall., *Iug.*, LXXXV, 29: *cicatrices aduerso corpore*) deben estar en el pecho del guerrero, como signo de que no ha rehuído el combate.<sup>38</sup> En este caso, la insistencia del poeta en señalar el diferente origen de las heridas que Héctor tiene en el pecho y en la espalda supone tanto reconocer los códigos propios de la épica clásica, como distanciarse voluntariamente de ellos: para que ambas clases de heridas coexistan en el cuerpo de Héctor la estructura divina que sostenía la narración homérica necesariamente tenía que haber cambiado.<sup>39</sup> Y eso se manifiesta, incluso con mayor claridad léxica, en un pasaje posterior de la *suasoria*, cuando el orador le propone a Aquiles establecer un precio a cambio del cadáver: *hoc placet: ut fortis habeatur iudice bello / mors pretiosa uiri* (vv. 217-218: “Lo que agrada es esto: que, con la guerra como juez, la muerte de un varón fuerte sea considerada preciosa”). En este punto, el lector versado en la épica clásica habría esperado allí una alusión a la *pulchra mors* del enjambre de las *Geórgicas* (IV, 215-218), o a la de Niso y Euríalo en la *Eneida* (IX, 399-401).<sup>40</sup> Sin embargo, la *mors pretiosa* del sintagma propuesto por Draconcio es de origen bíblico y se relaciona tanto con uno de los *Salmos*. *pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum eius* (CXV, 5: “Es preciosa a los ojos del Señor la muerte de sus santos”),<sup>41</sup> como con la siguiente paráfrasis previa, en el *Peristephanon* de Prudencio:

*docta mulier psallere  
hymnum canebat carminis Dauitici:  
'Pretiosa sancti mors sub aspectu dei,  
tuus ille seruus, prolis ancillae tuae'.  
(Prud., perist. X, 837-840)<sup>42</sup>*

La mujer, docta en el canto, entonaba este himno del Salmo de David: “Preciosa es la muerte del santo a los ojos de Dios; aquel es tu siervo, el hijo de tu esclava”.

Como es posible observar, nos hallamos ante un tipo de muerte heroica que se inscribe en un esquema diferente: su justa valoración ya no depende solo del grupo social, como en la Grecia arcaica, donde cada individuo existe solo en función de otro y la verdadera muerte consiste en el olvido y la ausencia de renombre (Vernant, 2001, p. 56); se trata de una *mors* que, en términos propios de una ofrenda o sacrificio, resulta apreciada como tal (*pretiosa*) por parte de la divinidad. Aunque se trate de una *gloria* que quedará inscrita en la memoria colectiva del grupo gracias a la mediación de la palabra poética, es el Dios cristiano quien, como juez, garantizará su proyección en una esfera que trascienda, incluso, el recuerdo de las futuras generaciones. En tal sentido, que Draconcio utilice, junto al sintagma *mors pretiosa*, la expresión *iudice bello*, que remite al pasaje de la *Farsalia* de Lucano en que César se encuentra a punto de cruzar el Rubicón, es revelador:

*'hic', ait 'hic pacem temerataque iura relinquo;  
te, Fortuna, sequor. procul hinc iam foedera sunt;  
credidimus satis, utendum est iudice bello'.  
(Luc., I, 225-227)<sup>43</sup>*

“Aquí”, dijo, “aquí me alejo de la paz y las leyes transgredidas; te sigo, Fortuna; aléjense ya de aquí los pactos; bastante hemos confiado en ellos, hay que recurrir a la guerra como juez”.

La guerra aludida por César funciona como parámetro de justicia en un mundo regido por la Fortuna, donde la transgresión de las leyes y los pactos carece de consecuencias. Se trata de una afirmación cuyo correlato es la extensa arenga de César que tiene lugar en el libro VII, cuando afirma que el vencedor será el único juez y ninguno de los vencidos resultará inocente: *nulla manus, belli mutato iudice, pura est* (Luc. VII, 263: “ningún ejército está limpio [de culpa] si cambia el juez de la guerra”).<sup>44</sup> Con un simple cambio de puntuación, la afirmación: “Lo que agrada es esto: que, con la guerra como juez, la muerte de un varón fuerte sea considerada preciosa” (*hoc placet: ut fortis habeatur iudice bello / mors pretiosa uiri*. *Romul.*, IX,

217-218), se transforma en: “esto agrada al juez: que la muerte de un varón en combate sea considerada preciosa” (*hoc placet ut fortis habeatur iudice, bello / mors pretiosa uiri .Romul., IX, 217-218*). ¿No podríamos pensar, entonces, que Draconcio apela a esa ambigüedad para convertir la muerte heroica de Héctor en algo precioso a la vista de Dios, como el sacrificio de sus mártires? Nótese que, si bien el sintagma *mors pretiosa* se vincula tanto con el *Salmo CXV*, como con el pasaje del *Peristephanon X*, que ya hemos citado, guarda relación también con el *Poema XXI* de Paulino de Nola, cuyo tema no es la gloria (*laus*)<sup>45</sup> específica de los santos, sino de las personas piadosas, en general:

*quod 'laude' dixi, 'morte' dictum discite,  
quia mors piorum iure laus vocabitur,  
pretiosa domino quae deo rependitur.  
(Paul. Nol., carm. XXI, 107-109)*

Sepan que al decir ‘gloria’ he dicho ‘muerte’, porque la muerte de los piadosos, calibrada como preciosa por los ojos de Dios, será con justicia llamada gloria.<sup>46</sup>

En este pasaje, la presencia del verbo *rependo*, cuyo significado es sopesar, calibrar o estimar para tasar una retribución proporcional,<sup>47</sup> supone la misma oscilación entre lo concreto y lo abstracto que la aplicación del verbo *pensabitur*<sup>48</sup> al cuerpo de Héctor en estos versos:

*si parua putantur  
fac pretium, uictor: generosum uende cadauer.  
uendatur ceu uiuus adhuc nec munere paruo,  
sed ueneat tantum quantum pensabitur Hector  
(Drac., Romul., IX, 213-216)*

Si no te parece suficiente, vencedor,  fija un precio: vende el noble cadáver. Que sea vendido como si estuviera todavía vivo y no por un monto exiguo, sino por tanto como Héctor  sea calibrado.

Draconcio parece proponer un juego de palabras que alude a las variantes textuales e iconográficas del mito en que el cuerpo de Héctor es colocado sobre una balanza para establecer el peso equivalente en oro de su rescate.<sup>49</sup> En tal sentido, la acumulación de términos propios de una transacción económica también evoca, concretamente, el verso 484 del libro I de la *Eneida*. *exanimumque auro corpus uendebat Achilles* (“Aquiles vendía el cuerpo sin vida [de Héctor] a cambio de oro”), que corresponde a la descripción de las imágenes observadas por Eneas en el templo de Juno.<sup>50</sup> No obstante, la convergencia de dos variantes textuales en un verso de Juvenco nos recuerda que la *gloriosa mors*, con que la redención de Cristo corona a la humanidad, equivale al valor salvífico de su preciosa sangre (*pretiosus sanguis*) y constituye el paradigma sacrificial de las *pretiosae mortes* de sus mártires y santos:

*et multos redimens pretioso sanguine seruat  
(Juvenc., III, 611)*

*et multos redimens gloriosa morte coronat  
(Juvenc., III, 611: Matritensis cason 14 no. 22, saec. IX-X)*

scientes quod non corruptilibus argento uel auro redempti estis de uana uestra conuersatione paternae traditionis sed pretioso sanguine quasi agni incontaminati et immaculati Christi  
(Vulg., I Petr., 18-19)

sabiendo que han sido redimidos de la necia conducta heredada de sus padres no con algo caduco, como el oro o la plata, sino con la preciosa sangre de Cristo, semejante a la de un cordero inmaculado y sin tacha

Como señala Scaffai (1985, p. 317), en el *Romuleon* IX el componente épico-trágico de la tradición clásica se inscribe en tensiones culturales que cambian sus connotaciones y las desplazan hacia aspectos relacionados con las persecuciones de los vándalos arrianos contra los cristianos nicenos, tales como el valor simbólico atribuido a la sangre, el culto de las reliquias y el sufrimiento de los mártires. Por lo tanto, no sería extraño vislumbrar en dicha obra algún eco de los problemas ético-políticos aludidos en otras fuentes y documentos de la época, incluso a través de los filtros literarios de la tradición retórica y de cierta distancia histórica.<sup>51</sup>

De la misma manera que al interpelar a Aquiles a través del paradigma religioso de la *sancta pietas*, para construir su propia versión del personaje de Héctor, Draconcio recurre a distintos términos y sintagmas de la épica clásica, previamente insertos y resignificados en las obras de otros autores cristianos. En este caso, al articular el tópico de la muerte heroica con el léxico bíblico de los *Salmos* y de la *Primera Epístola de Pedro*, la variante griega del mito en que el cuerpo de Héctor es rescatado a cambio de su peso en oro se convierte en un inesperado soporte del sustrato ideológico cristiano.

\*\*\*

Como parte de la nueva *paideia* asociada al proyecto ideológico de la nueva religión (cf. Florio, 2009), poco a poco se fue configurando un *corpus* de literatura latina cristiana que, para fines del siglo V, cuando escribe sus obras Draconcio, estaba ya sólidamente establecido. Autores como Juvenco, Ambrosio, Prudencio, Paulino de Nola y Sedulio, entre otros, fueron conformando un nuevo canon poético de temas vinculados con la religión y articulados en torno a la doctrina trinitaria. Dado ese contexto, cabe la posibilidad de pensar el desplazamiento temático de Draconcio hacia cuestiones de orden mitológico como una forma de escribir en el norte de África y vivir para contarlo; al menos durante alguno de los momentos políticos más álgidos de esa vida suya sobre la que sabemos tan poco. El entramado de alusiones a textos cristianos imbricadas en sus versos –que también ha sido estudiado por De Gaetano (2019) en términos similares a los propuestos en este trabajo– contribuye a sostener esa hipótesis. Al retomar la interpretación propuesta por Scaffai (1985, p. 317-318), respecto a la posibilidad de que Aquiles y Héctor funcionen también como vectores de alusiones a la situación política contemporánea, Stohrer-Monjou (2015c, p. 170) señala que, si bien la asimilación de Aquiles con un perseguidor resulta evidente, relacionar la figura de Héctor con los mártires resulta excesivo, porque, más allá de la relevancia de las *passiones africanas*, Draconcio no aborda ese tema ni siquiera en sus obras de temática cristiana. No obstante, acaso la clave resida, precisamente, en la habilidad del poeta para evocar el martirio apelando a términos y sintagmas que lo aludan sin explicitarlo; el contexto histórico de las persecuciones padecidas por los cristianos durante dominación de los vándalos en el norte de África podría haber sido, incluso, el percutor de la estrategia.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bouquet, J. (1996). L'influence de la déclamation chez Dracontius. En J. Dangel y C. Moussy, (Eds.), *Les structures de l'oralité en latin. Colloque du Centre Alfred Ernout, Université de Paris IV (Paris, 2-4 juin 1994)* (pp. 245-255). Paris: PUPS.
- Bureau, B. (2006). Les pièces profanes de Dracontius. Mécanismes de transfert et métamorphoses génériques. *Interférences, Ars Scribendi*, 4. Recuperado de <http://ars-scribendi.ens-lyon.fr/IMG/pdf/Bureau.pdf>
- Brugnoli, G. (2001). *L'Ilias Latina nei Romulea di Draconzio*. En F. Montanari y S. Pittaluga (Eds.), *Posthomeric III. Tradizioni omeriche dall'Antichità al Rinascimento* (pp. 71-85). Genova: D.A.R.F.I.C.L.E.T.
- Consolino, F. E. (1985). L'Achille sapiens di Accio e la 'distinzione socratica' fra Ettore e il corpo di Ettore. En V. Tandoi (Ed.), *Disiecti membra poetae II* (pp. 39-58). Foggia: Atlantica.
- Conte, G. B. (Ed.) (2019). *P. Vergilius Maro Aeneis*. Berlin-Boston: Teubner.
- Courtney, E. (1984). Some poems of the *Latin Anthology*. *Classical Philology*, 79(4), 309-312.
- Cunningham, M. P. (Ed.) (1966). *Aurelii Prudentii Clementis carmina*. Turnhout: Brepols.
- Curtius, E. (1955). *Literatura Europea y Edad Media Latina*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

- De Gaetano, M. (2009). *Scuola e potere in Draconzio*. Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- De Gaetano, M. (2010). Echi politici nell'esegesi draconziana di Ez. 37.1-14. En C. Burini De Lorenzi y M. De Gaetano (Eds.), *La poesia tardoantica e medievale. IV Convegno internazionale di studi (Perugia, 15-17 novembre 2007). Atti in onore di Antonino Isola per il 70° genetliaco* (pp. 223-251). Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- De Gaetano, M. (2018). La παιδεία musicale di Achille nel *Romul.* 9. En K. Pohl (Ed.), *Tradition, Transformation und Innovation in den Werken des Dracontius* (pp. 133-152). Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- De Gaetano, M. (2019). Significato politico del *Romuleon* 9. *Vetera Christianorum*, 56, 119-126.
- Florio, R. (1999). *Iter durum*. Decurso del viaje heroico. En J. V. Bañuls Oller, J. Sánchez Méndez y J. Sanmartín Sáez (Eds.), *Literatura iberoamericana y tradición clásica* (pp. 179-190). Valencia: Universitat Autònoma de Barcelona - Universitat de Valencia.
- Florio, R. (2002). *Peristephanon*: muerte cristiana, muerte heroica. *Rivista di Cultura Classica e Medioevale*, 2, 269-279.
- Florio, R. (2006). *Waltharius*, figuras heroicas, restauración literaria, alusiones políticas. *Maia. Rivista di Letterature Classiche*, 58(2), 207-229.
- Florio, R. (2009). *Discere-docere*: Tertuliano y Alcuino frente a la *paideia* oficial. *Traditio*, 64, 105-138.
- Gale, M. (2003). Poetry and the Backward Glance in Virgil's *Georgics* and *Aeneid*. *Transactions of the American Philological Association*, 133(2), 323-353.
- Grillone, A. (Ed.) (2008). *Blossi Aem. Draconti Orestis Tragoedia*. Bari: Edipuglia.
- Hartel, G. (Ed.) (1894). *Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani Carmina*. Vienna - Praga: Tempsky / Leipzig: Freytag.
- Hays, G. (1997). E. Wolff (ed. and tr.), *Dracontius: Oeuvres. Tome IV. Poèmes Profanes VI-X. Fragments. Paris, Les Belles Lettres*, 1996. *Scholia Reviews*, 6, 23.
- Heck, E. y Wlosok, A. (Eds.) (2009). *L. Caelius Firmianus Lactantius. Divinarum institutionum libri septem. Fasc. 3. Libri V et VI*. Berlin: De Gruyter.
- Hernández Lobato, J. (2012). Vel Apolline muto. *Estética y poética de la Antigüedad tardía*. Bern: Peter Lang.
- Herren, M. (2016). Dracontius, the Pagan Gods, and Stoicism. En S. McGill y J. Pucci (Eds.), *Classics Renewed: Reception and Innovation in the Latin Poetry of Late Antiquity* (pp. 297-322). Heidelberg: Universitätsverlag Winter.
- Huemer, I. (Ed.) (1891). *Gai Vetti Aquilini Iuveni Evangeliorum libri quattuor*. Vienna - Praga: Tempsky / Leipzig: Freytag.
- Jenik, A. (2016). Martyrium oder Askese? Felix und Maximus im 4. *Natalicium* (= *carm.* 15) des Paulinus von Nola. *Philologus*, 160(1), 84-132.
- Lavarenne, M. (Ed.) (1963). *Prudence. Tome IV: Le livre des couronnes. Dittochaeon. Épilogue*. Paris: Les Belles Lettres.
- Martínez García, O. (Trad.) (2013). *Homero. Iliada*. Madrid: Alianza.
- Marrón, G. A. (2021). Semántica de las formas. Estrategias intertextuales en la *Medea* de Draconcio. En M. L. La Fico Guzzo; L. Gambon; G. Marrón; M. Carmignani y G. Rodríguez (Eds.), *La retórica heroica. Construcción y reformulación a través de la épica y la tragedia* (pp. 249-276). Bahía Blanca: EdiUNS.
- Marrou, H. I. (1985). *Historia de la educación en la Antigüedad*. Madrid: Akal.
- Moreschini, C. (Ed.) (2005). *Boethius. De consolatione philosophiae. Opuscula theologica*. Leipzig: K. G. Saur.
- Moussy, C. (Ed.) (2002). *Dracontius. Œuvres. Tome II: Louanges de Dieu. Livre III. Réparation*. Paris: Les Belles Lettres.
- Moussy, C. y Camus, C. (Eds.) (2002). *Dracontius. Œuvres. Tome I: Louanges de Dieu. Livres I et II*. Paris: Les Belles Lettres.
- Otero Pereira, E. (Ed.) (2009). *C. Vetti Aquilini Iuveni Evangeliorum Libri Quattuor: Edición crítica y traducción* (Tesis). Salamanca. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10366/19290>
- Powell, J. G. F. (Ed.) (2006). *M. Tulli Ciceronis De Re Publica, De Legibus, Cato Maior de Senectute, Laelius de Amicitia*. Oxford: Oxford University Press.
- Scaffai, Marco (1995). Il corpo disintegrato di Ettore in Draconzio *Romuleon* 9. *Orpheus*, 16, 293-329.



- Scafoglio, G. (2019). La declamazione in forma poetica: Draconzio. *Camenae*, 23, 1-40.
- Schetter, W. (1981). Dracontius, *Romulea* 9,18-30. *Rheinisches Museum*, 124, 81-94.
- Shackleton Bailey, D. R. (Ed.) (2009). *Marcus Annaeus Lucanus. De bello civili libri X*. Berlin: De Gruyter.
- Stanley, K. (1965). Irony and foreshadowing in *Aeneid* I, 462. *The American Journal of Philology*, 86(3), 267-277.
- Stella, F. (1987). Epíteti di Dio in Draconzio fra tradizione classica e cristiana. *Civiltà classica e cristiana*, 8(1), 91-123.
- Stoechr-Monjou, A. (2015a). Dracontius. *Poèmes profanes, VI-X; Fragments*. En A. Rolet y S. Rolet (Eds.), *Silves Latines 2015-2016* (pp. 87-191). Neuilly sur Seine: Atlande.
- Stoechr-Monjou, A. (2015b). L'Afrique vandale, conservatoire et laboratoire de la déclamation latine entre Orient et Occident. Signification et enjeux de trois déclamations versifiées (*AL* 21 Riese; Dracontius, *Romul.* 5 et 9). En R. Poignault & C. Schneider (Eds.), *Présence de la déclamation antique: controverses et suasoires* (pp. 101-126). Clermont Ferrand: Centre de Recherches A. Piganiol Présence de l'Antiquité.
- Stoechr-Monjou, A. (2015c). L'âme et le corps dans la suasoire de Dracontius: *Rom.* IX, un hommage à Homère. *Vita Latina* (191-192), 154-175.
- Stoechr-Monjou, A. (2015d). Une réception rhétorique d'Homère en Afrique vandale: Dracontius (*Romul.* VIII-IX). En S. Dubel, A.-M. Favreau-Linder y E. Oudot (Eds.), *À l'école d'Homère. La culture des orateurs et des sophistes* (pp. 229-239). Paris: Éditions Rue d'Ulm.
- Thomas, J., Beeson, A., Neal, D. y Kruschwitz, P. (2022). Greek myth in Roman Rutland. Unearthing scenes from the Trojan War. *Current Archaeology*, 383. Recuperado de <https://the-past.com/feature/greek-myth-in-roman-rutland-unearthing-scenes-from-the-trojan-war>
- Thomas, J.-F. (2000). Le champ sémantique de la notoriété et de la gloire en Latin: problèmes de synonymie nominale. *Revue de philologie de littérature et d'histoire anciennes*, 74(1-2), 231-256.
- Thomas, J.-F. (2007). *Déshonneur et honte en Latin: étude sémantique*. Luvain: Peeters.
- Vernant, J. P. (2001). *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós.
- Vollmer, F. (Ed.) (1905). *Fl. Merobaudis reliquiae. Blossii Aemilii Dracontii Carmina. Eugenii Toletani episcopi Carmina et epistulae. Cum appendicula carminum spuriorum*. Berlin: Weidmann.
- Weber, R. (Ed.) (1994). *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Wilson, R. J. A. (2021). Living in luxury in rural Sicily: the late Roman villa of Caddeddi. *Current World Archaeology*, 105. Recuperado de <https://the-past.com/feature/living-in-luxury-in-rural-sicily-the-late-roman-villa-of-caddeddi>
- Wolff, E. (Ed.) (1996). *Dracontius. Œuvres. Tome IV: Poèmes profanes VI-X. Fragments*. Paris: Les Belles Lettres.
- Wolff, É. (2015). Retour sur les pièces 6 à 10 des *Romulea* de Dracontius. En É. Wolff (Ed.), *Littérature, politique et religion en Afrique vandale* (pp. 355-376). Paris: Institut d'Études Augustiniennes.
- Zwierlein, O. (Ed.) (2017). *Blossius Aemilius Dracontius. Carmina Profana*. Berlin: Walter de Gruyter.

## NOTAS

- 1 La colección, transmitida por una única fuente (*Codex Neapolitanus* IV E48, ss. XV-XVI), tiene tres miniaturas épicas (II: Hylas; VIII: *De raptu Helenae*; X: *Medea*), dos epitalamios (VI: *Epithalamium in fratribus dictum*; VII: *Epithalamium Ioannis et Vitulae*), tres piezas retóricas (IV: *Verba Herculis cum uideret Hydrae serpentis capita pullare post caedes*; V: *Controversia de statua uiri fortis*; IX: *Deliberativa Achillis an corpus Hectoris uendat*) y dos prefacios (I y III).
- 2 Los lineamientos principales de su biografía pueden consultarse en Moussy y Camus (2002, p. 7-55); para un panorama general sobre la formación escolar en el África vándala, cf. De Gaetano (2009, p. 71-110); para un estado de la cuestión relativamente reciente acerca de las distintas vertientes de su obra y las aproximaciones críticas más relevantes, véase Scafoglio (2019, p. 1-2).
- 3 Pese al título, el *Romuleon* IX no es una *deliberatiua* sino una *suasoria*, cf. Wolff (1996, p. 173, n. 1); sobre el carácter intercambiable de las definiciones de *suasoria* y *deliberatiua* en la Antigüedad tardía, véase. Scaffai (1995, p. 294-295). Como señala Stoechr-Monjou (2015d, p. 234): "le sujet de *Romulea* IX, mythologique et non pas historique, est original

dans le corpus des suasoires latines, tandis que l'on peut rapprocher à certains égards la suasoire de Dracontius de l'Homère des rhéteur grecs".

- 4 Cf., entre otros, Bouquet (1996, p. 249): "les pièces rhétoriques de Dracontius sont entièrement déterminées, tant dans le choix des sujets, que dans leur traitement, par les exercices de l'École"; quien, además –a mi juicio, erróneamente– sostiene (p. 254): "est-il vain de rechercher dans l'œuvre profane de Dracontius une retractatio chrétienne des grands mythes païens: dans les légendes qu'il emprunte à la mythologie, Dracontius ne s'intéresse qu'à l'homme et à ses passions".
- 5 Cf. Stoehr-Monjou (2015b), particularmente, pp. 102-103. Courtney (1984) llegó a plantear incluso la posibilidad de que la Controversia del pescador sacrílego (AL 21 R) y las Palabras de Aquiles al oír la trompeta de Diomedes en el gineceo (AL 198) hayan sido escritas también por Draconcio; no obstante, cf. Bureau (2006, p. 3-7).
- 6 Cf. Scafoglio (2019, p. 15). Stoehr-Monjou (2015a, p. 126) considera que llamar prosímetro al *Romuleon* IX sería exagerado dada la brevedad de las *quaestiones* en prosa, aunque el efecto de ruptura sea claro; al respecto, cf. también Bureau (2006, p. 3-4).
- 7 Respecto al tono lucreciano de esta afirmación y del planteo inicial, cf. Stoehr-Monjou (2015c, p. 157-158).
- 8 Para un análisis de la relación entre el tratamiento de estos temas y la segunda parte del libro I de las *Tusculanas* de Cicerón, cf. Saffai (1995, p. 298-303) y Consolino (1985).
- 9 Cf. Stoehr-Monjou (2015d, p. 235): "La troisième scène est la plus proche du modèle homérique puisqu'il imite l'analogie entre Priam et Pelée pour l'amplifier à travers Astyanax-Pyrrhus, Andromaque-Déidamie et enfin Hécube-Thétis".
- 10 Un estado de la cuestión reciente acerca de las tres aproximaciones críticas principales al *Romuleon* IX puede consultarse en De Gaetano (2019, p. 112); para un análisis de la dimensión política de la obra, cf. también De Gaetano (2010). Entre otros enfoques críticos relevantes, pueden mencionarse Brugnoli (2001), De Gaetano (2018).
- 11 Como rasgo idiosincrático, la genealogía divina de Aquiles aparece evocada prácticamente solo en la idolopeya, cuando además de *nepos* (v. 125), *fortis* (v. 125) y *Erebi gens clara mei* (v. 125), Éaco lo llama *deum suboles* (v. 124) y *caeli pelagique nepos* (v. 124); en el único otro pasaje sobre al tema, el orador solo señala que Tetis lo ha engendrado mortal (vv. 208-212).
- 12 Interpreto, como Vollmer (1905, p. 337), Wolff (1996; 2015, p. 367), Stoehr-Monjou (2015c, p. 164-165) y De Gaetano (2019, p. 119-121), que *dominus* se refiere aquí a Héctor y no a Aquiles, como sostiene en cambio Zwierlein (2017, p. 136).
- 13 El verbo *respicio* puede significar mirar hacia atrás tanto en el tiempo como en el espacio, cf. Gale (2005, p. 334-335); las traducciones de todos los textos latinos incluidos en este trabajo son de mi autoría.
- 14 Al menos no sin mediar la intervención divina: por ejemplo, en el canto I de la *Iliada*, cuando Aquiles se da vuelta (μετὰ δ' ἐτράπετ', v. 199) una vez que Atenea se ha colocado detrás de él (στῆ δ' ὀπίθεν, v. 197) y tirado de sus cabellos.
- 15 Cf. Florio (1999, p. 189): "Al final de su penoso camino, la última acción de Eneas consiste en eliminar a Turno, el Aquiles latino. Al matar a Turno, lo que Eneas mata no es solo al guerrero que obstaculiza el cumplimiento de su destino. Mata un tipo de ideal heroico. Y es la memoria, el recuerdo doloroso, la fuerza que impulsa su decisión".
- 16 Cito la *Eneida* por la edición de Conte (2019).
- 17 Cito el *Romuleon* IX por la edición de Wolff (1996); aunque he consultado también las revisiones propuestas por Wolff (2015, p. 366-367) y la edición de Zwierlein (2017).
- 18 Cf. Jenik (2016, p. 117): "Felix wird damit zum pius Felix und zum christlichen Ersatz für den heidnischen Pius Aeneas, den er ersetzt und sogar übertrifft, rettet er doch nicht seinen leiblichen, sondern seinen geistlichen Vater."
- 19 Cito a Paulino de Nola por la edición de Hartel (1894).
- 20 Cf. Paul. Nol., *carm.* XV, 41: *pia gratia*, 53-54: *patriarchas pios*, 67: *pia uena fidei*, 104: *pia mens*, 117: *pia ecclesia*, 119: *insignior pietas*, 146-147: *inermis pietate*, 153-154: *pium Felicem*, 165: *piis ciuibus*, 220: *mota patris summa pietas*, 240: *sancta pietas*, 259-260: *piorum gratia*, 282: *pia pectora*, 293: *mente pia*, 327: *opus pietatis*, 333: *pedibus pietate citis*.
- 21 Cf. Drac., *Sat.*, 297-298: *materiem laudis praebet tibi culpa reorum / et titulos famae dat pietatis opus* ("La falta de los culpables te proporciona motivos de alabanza y la acción de tu piedad concede honoríficos títulos a tu renombre"); cito por la edición de Moussy (2002). Véase, a su vez, Stella (1987, p. 109): "in Sat. 290 sembra presentato come attributo fisso, antonomastico: *per pietatis opus nomen habet placidum*. Dio è dunque *placidus* per eccellenza, *quia dat ueniam populis peccata relaxans* (Sat. 289)."
- 22 Cf. Hernández Lobato (2012, p. 110-111): "El Yahvé que Jesús reclama, aquel en función del cual le cabe erigirse como Mesías, es el Yahvé que frustra las expectativas, el que se sale de lo esperado, el que elige al más débil frente al poderoso y hegemónico: a Abel en lugar de su hermano mayor Caín, a un arameo errante (Abraham) en lugar de un héroe fundador, al delicado y astuto Jacob en lugar del primogénito y vigoroso Esaú, al mimado José en lugar de sus laboriosos hermanos, a un pueblo de esclavos sometido a Egipto en lugar de alguno de los grandes imperios de la tierra, a David en lugar de a sus fornidos hermanos mayores... En ese sentido, el mesianismo de Jesús en lugar de traicionar el espíritu del texto que se propone cumplir, no hace más que activar sus latencias".
- 23 La destinataria de la alocución es la *impietas*, cf. Paul. Nol., *carm.* XV, 140-141: *heu, misera impietas, infernis caeca tenebris / quo ruis? in quem tela moues?* ("¡Ay, misera impiedad!, ¿hacia dónde te arrojas, ciega por las tinieblas del

- infierno? ¿contra quién diriges tus armas?"); en este poema, la persecución contra los cristianos se describe a través del mismo campo semántico, cf. vv. 117-119: *cum pia sacrilego quateretur ecclesia bello / praecipueque illos populo deposceret omni / impietas, quorum pietas insignior esset* ("cuando la piadosa iglesia se vio sacudida por una sacrilega guerra y la impiedad reclamó para sí, de entre todo el pueblo, a los más insignes por su piedad"); cf. la caracterización de Eneas en Verg., *Aen.*, I, 110: *insigne pietate uirum*; y VI, 403: *pietate insignis et armis*.
- 24 Cf. Thomas (2007, p. 95): "*decus* représente la conséquence de la pratique de la uirtus dans le groupe social, c'est-à-dire l'obtention légitime de la considération à cause de la valeur des actions. Ce n'est pas la réputation (*fama*), mais c'est l'honneur, l'inverse du *dedecus*".
  - 25 Fundamentalmente, a partir de la reconfiguración léxica propuesta por Cicerón en el libro 6 de *Sobre la República*, cf. Thomas (2000, p. 242): "Scipion développe ensuite la conception d'un monde supérieur où l'âme peut vivre éternellement et donc peut jouir d'une gloire, elle, immortelle. (...) Sémantiquement, il s'agit du même sens de 'gloire', mais les applications référentielles s'opposent. Tout se passe comme si *gloria*, utilisé pour la gloire acquise auprès des hommes et donc fragile, recevait une connotation dépréciative qui pouvait le rendre impropre à exprimer à quelques lignes d'intervalle la notion d'une gloire immortelle gagnée dans un monde suprahumain. D'où le recours à un autre mot, *decus*, dont les idées de bien moral et d'illustration ne peuvent être que marquées positivement".
  - 26 Cf. Drac., *laud.*, III, 464-473; en particular, el v. 470, donde también aparece el sintagma *fama superstes*. En términos de contraste, cf. Drac., *Orest.* 472-473: *si stat post fata superstes / spiritus*; cito por la edición de Grillone (2008). Véase, a su vez, la formulación original del tema en Cic., *Rep.*, 6, 23.
  - 27 Cito a Boecio por la edición de Moreschini (2005).
  - 28 Cf., por ejemplo, Schetter (1981), Stoechr-Monjou (2015c) y Herren (2016).
  - 29 Cito a Cicerón por la edición de Powell (2006).
  - 30 Cito a Lactancio por la edición de Heck y Wlosok (2009).
  - 31 Cito a Juvenco por la edición de Otero Pereira (2009); para un análisis de este pasaje y su relación con la obra de Draconcio, véase Marrón (2021), particularmente p. 254-255. En un contexto lexicalmente próximo al del *Romuleon* IX, Draconcio retoma la expresión *praemia cuncta* en *Romul.*, VIII, 300-304: *uictori quis uictus ait: 'Te bella gerente / me maneat uirtutis honos, me praeda sequatur, / praemia me laudis, me praemia cuncta triumphphi / expectent, sterili uictor sed laude potitus / et ieunus eat?'* ("¿Qué vencido le dice al vencedor: 'Si me haces la guerra, que permanezca conmigo el honor del coraje, que me toque el botín, que sean para mí los premios de la gloria, que sean para mí todos los premios del triunfo y que el vencedor quede ayuno, en posesión de una gloria inútil?'").
  - 32 Cf. Vernant (2001, p. 45-80); particularmente p. 45: "Mientras el tiempo sea tiempo, persistirá la gloria del desaparecido guerrero; y el resplandor de su fama, *kléos*, que en lo sucesivo adornará su nombre y su figura, representa el último grado del honor, su punto más álgido, la consecución de la *areté*. Gracias a la bella muerte, la excelencia (*areté*) deja por fin de ser mensurable solo en relación a un otro, de necesitar comprobación por medio del enfrentamiento. Se ha realizado de una vez y para siempre gracias a la proeza que pone fin a la vida del héroe".
  - 33 La cita corresponde a la edición de Lavarenne (1963); aquí Cunningham (1966) adopta la lectio *hostem* en lugar de *mortem*.
  - 34 Cf. Scaffai (1995, p. 311): "Ettore rimane sempre integro nel suo εἶδος e, in conformità alla concezione eroico-aristocratica sottesa ai poemi omerici, la sua è la *belle mort* dell'eroe epico".
  - 35 Cf. Vernant (2001, p. 74): "Proponiéndose cerrar al adversario el acceso al estatuto de muerto glorioso del que, sin embargo, su final heroico le ha hecho merecedor, el ultraje nos permite comprender mejor, por la misma naturaleza de su crueldad, el camino seguido normalmente por los ritos funerarios para inmortalizar al guerrero caído según los criterios de la bella muerte".
  - 36 Cito la traducción de Martínez García (2013).
  - 37 Respecto hemistiquio final del pasaje (*per saxa cadauer*, v.187), Stoechr-Monjou (2015c, p. 165) señala que procede de Luc., VI, 639, cuando Ericto arrastra el cadáver que revivirá para el episodio de necromancia.
  - 38 Cf. Florio (2006, p. 221, n. 51), Thomas (2007, p. 37): "La fuite elle-même est une cause de déshonneur, mais, en Salluste, *B. Jug.* 38, 7 - 39, 1, la présence de *dedecus* paraît liée à une circonstance particulièrement aggravante puisque les soldats ont fui en jetant leurs armes, symboles de leur devoir et de la puissance romaine", y Stoechr-Monjou (2015c, p. 165).
  - 39 Según Stoechr-Monjou (2015c, p. 163): "Cette absence des dieux, à l'exception du juge des Enfers, place l'auditoire dans un espace 'sécularisé' et renforce l'effet de réel sur le public carthaginois"; no obstante, podría tratarse de una "secularización" solo aparente, dada la presencia de unidades léxicas relevantes para la ideología cristiana.
  - 40 El sintagma de *Geórgicas* se repite en Verg., *Aen.*, XI, 647: *pulchramque petunt per uulnera mortem*; la misma idea expresa Eneas en la narración de II, 317: *pulchrumquemori succurrit in armis*. Sobre las particularidades léxicas del episodio de la muerte de Niso y de Euríalo, véase Florio (2002, p. 269-270).
  - 41 Cito por los *Psalmi iuxta LXX* de la edición de Weber (1994), la versión de los *Psalmi iuxta Hebraicum* dice: *gloriosa in conspectu Domini mors sanctorum eius*; cf., a su vez, Prud., *perist.*, X, 65: *quo gloriosa morte fortes oppetant* ("para sucumbir, como valientes, con una muerte gloriosa") y Paul. Nol., *carm.*, XXIV, 573-576: *et morte in ipsa praepotens heros dei* /

*hostes ruinae miscuit / et gloriosa morte pensauit sibi / uitae subactae dedecus* (“con su propia muerte el poderoso héroe de dios implicó a los enemigos en su ruina y compensó el deshonor de su esclavizada vida con una muerte gloriosa”).

- 42 Cito a Prudencio por la edición de Cunningham (1966).
- 43 Cito a Lucano por la edición de Shackleton Bailey (2009).
- 44 Cf., Stoehr-Monjou (2015c, p. 167): “Tour au long du poème, Dracontius assimile implicitement Hector à Pompée (v. 17, 23, 177) et Achille à César l’impie (v. 143)”.
- 45 Cf. Thomas (2000, p. 236): “la *gloria* émane du sujet et s’impose à l’attention des autres, alors que la *laus* est donnée par les autres: il n’est pas indifférent à cet égard que *laus* signifie aussi ‘éloge’”.
- 46 Cf. también Paul. Nol., *epist.*, XXXII, 8, vv. 7-8: *uota sacerdotis uiuentum et commoda paruo / puluere sanctorum mors pretiosa iuuat* (“la preciosa muerte de los santos asiste con esta pequeña ceniza, las oraciones de los sacerdotes y el bienestar de los vivos”).
- 47 Cf., ThLL X, 1: c. 1043, ll. 49-51: *aestimare aliquam rem uel personam, sc. quod ad pondus, pretium, dignitatem sim.*
- 48 Cf. Wolff (2015, p. 367): “Le verbe *pensare* est ici concret (‘peser’ et non ‘estimer’), (...) et on traduira plus exactement: ‘Vends-le comme s’il était encore vivant et en faisant un gain qui ne soit pas petit (mot à mot: pas en échange d’un petit don), vends Hector pour une somme équivalant à son poids’; y Hays (1997, p. 23): “9.216 *ueniat tantum pensabitur Hector*] Not ‘aussi cher que tu l’auras estimé’ but concretely ‘for a sum equivalent to his weight’.”
- 49 Sobre esas tradiciones textuales e iconográficas y su recepción en la *Eneida*, cf., por ejemplo, Stanley (1965, p. 270-271). En un mosaico romano de fines del siglo IV o principios del V, excavado en 2021 en Rutland, puede observarse tanto el cadáver herido de Héctor, como el momento en que se lo pesa antes ser devuelto a Príamo a cambio de una cantidad equivalente de oro. Si bien la representación de escenas en las que se pese el cuerpo de Héctor no es usual, hay otro mosaico de fines del siglo IV, ubicado en la Villa Caddeddi de Sicilia, que también incluye el motivo. En la escena del mosaico de Rutland, la balanza está colocada sobre los hombros de un troyano, mientras que en la de Sicilia la balanza se sostiene sobre un trípode; cf. Wilson (2021) y Thomas, Beeson, Neal y Kruschwitz (2022).
- 50 Cf. también la profecía de Héleno en Drac., *Romul.*, VIII, 140-143: *nec uenditur Hector / integer et lacerum retines pro pignore corpus / funeris Hectorei pretio maiore redemptum* (“Héctor no será vendido entero y, por un precio más alto, recibirás como prenda el lacerado cuerpo de Héctor sin vida”).
- 51 Cf. Scaffai (1985, p. 318): “Illustrano le condizioni dell’Africa in età vandala il De tempore barbarico di Quodvultdeus, le omelie di Fulgenzio di Ruspe e l’*Historia persecutionis Vandalicae*, cronaca storica di Vittore di Vita che descrive con ricchezza di dettagli e freschezza di colori i martiri di sangue sotto il regno dei primi re vandali Genserico e Hunerico. Da qui apprendiamo, per es., che un cristiano viene trascinato da una quadriga a cui è stato prima assicurato per i piedi (1,37); un trattamento analogo è riservato dagli aguzzini ai cristiani impediti a marciare speditamente durante le deportazioni (2,36)”.