Filiación IV
Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo

Filiación IV
Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo

Actas de las VII y VIII Jornadas de Estudio
«La filiación en los inicios de la reflexión cristiana»
Instituto de Filología San Justino, Madrid,
16, 17 y 18 de noviembre de 2009
15 y 16 de noviembre de 2010

Patricio de Navascués Benlloch
Manuel Crespo Losada
Andrés Sáez Gutiérrez
(editores)

EDITORIAL TROTTA
FUNDACIÓN SAN JUSTINO

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

© Editorial Trotta, S.A., 2012
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

© Fundación San Justino, 2012

© Patricio de Navascués Benlloch, Manuel Crespo Losada,
Andrés Sáez Gutiérrez, 2012

ISBN: 978-84-9879-357-4
Depósito Legal: M-xxxx-2012

Impresión
Gráficas Varona, S.A.

CONTENIDO

Presentación: Andrés Sáez Gutiérrez 9
Abreviaturas utilizadas 13

CULTURA PAGANA

Padres, madres e hijos en el universo heroico de la *Eneida*: *Vicente Cristóbal* 17
El misterioso *puer* de la Égloga IV de Virgilio: *Vicente Cristóbal* 35
Modelos de madres en las *Metamorfosis* de Ovidio: *María Consuelo Álvarez-Rosa M.ª Iglesias* 59
Por qué los hijos se parecen a sus padres: la teoría de la generación y de la filiación en Galeno: *Véronique Boudon-Millot* 85
Alejandro de Afrodisia y la generación del universo: *Andrea Rescigno* . . . 101

RELIGIÓN DE ISRAEL

Filiación y sacerdocio en el Antiguo Testamento: *Heinz-Josef Fabry* 125

ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

La filiación en Atenágoras: *Bernard Pouderon* 151
La filiación en la *Oratio ad Graecos* de Taciano: *Andrés Sáez Gutiérrez* . . 171
La filiación en la *Epistula Apostolorum*: *Enrico Norelli* 207
Cristo Padre en la literatura martirial: *Patricio de Navascués Benlloch* . . . 235
Eucaristía y filiación en las teologías de los siglos II y III: *Manuel Aroztegui Esnaola* 257
La generación de los dioses según diversas doctrinas y rituales gnósticos: *Attilio Mastrocinque* 291
Filiación divina: reflexiones sobre el repertorio iconográfico cristiano preniceno: *Margherita Cecchelli* 301

Índice bíblico 323
Índice onomástico 327

PRESENTACIÓN

Andrés Sáez Gutiérrez

Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino (Madrid)

El cuarto volumen de *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, el cual tenemos el gusto de presentar, contiene las Actas de las Jornadas de Estudio «La filiación en los orígenes de la reflexión cristiana» celebradas en los años 2009 y 2010, en el primer caso en el todavía Instituto Diocesano de Filología Clásica y Oriental San Justino (Madrid), en el segundo en la actual Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, heredera del antiguo Instituto.

La nueva Facultad continúa impulsando, con nuevo vigor, la iniciativa comenzada hace ya una década de explorar la temática de la filiación a lo largo y ancho de la antigüedad clásica y judeo-cristiana. Tras la publicación en 2011 del volumen anterior, cumplimos ahora el deseo expresado entonces de ofrecer este año el volumen IV, poniendo así al día la publicación de las Jornadas. El año próximo esperamos poder publicar puntualmente, *Deo volente*, el siguiente volumen.

El orden en el que presentamos las ponencias es el habitual. Bajo el título *Cultura pagana*, después de tratar anteriormente diversos aspectos de la filosofía griega, de las instituciones griegas y romanas y del mundo religioso antiguo, contamos en esta ocasión con tres contribuciones dedicadas a dos autores cumbre de la literatura latina: Virgilio y Ovidio. En la primera (Cristóbal), la *Eneida* nos es presentada como obra escrita precisamente para ilustrar no sólo valores romanos tradicionales como la *pietas*, sino también los lazos familiares de paternidad, maternidad y filiación en todas las formas presentes en la civilización romana de su tiempo. Así Eneas es hijo de diosa y de mortal, hijo de los dioses en general, padre biológico de un único hijo, pero padre-caudillo de todo un pueblo. La segunda (Cristóbal) está dedicada al misterioso *puer* de la Égloga IV de Virgilio, primer individuo de la nueva generación humana, niño que, sin ser el promotor del cambio, traerá consigo una nueva edad, unos tiem-

pos nuevos, en los que la antigua maldad será olvidada o rectificada. El niño, por su parte, de quien no parece afirmarse su filiación divina natural, alcanzará por asimilación, adopción y méritos, la vida divina y será considerado un héroe. Se trata, pues, de un ejemplo paradigmático de filiación positiva. No hace falta insistir en el influjo que ejerció la Égloga en la posteridad clásica y cristiana, también por lo que se refiere a la temática de la filiación. Por fin, la tercera contribución se dedica a investigar los modelos maternos presentes en las *Metamorfosis* de Ovidio (Álvarez-Iglesias): la Madre Tierra, madres responsables de las desgracias de sus hijos, madres de hijos dioses o de hijos que serán divinizados, madres mencionadas como simple eslabón genealógico, madres de héroes importantes cuya mención se une al recuerdo de la filiación materna, madres de las que se explicita el cariño que sienten por sus hijos, etc. La cultura romana aflora a lo largo del poema y permite comprender por qué la madre tiene por lo general un papel menos significativo que el *pater familias* en la epopeya ovidiana.

Sin salir del mundo pagano, un segundo novedoso centro de interés de este volumen lo constituye el médico Galeno, del que son estudiadas la generación y la filiación desde el punto de vista estrictamente biológico (Boudon-Millot). Se trata de explicar por qué los hijos se parecen a sus padres, cuál es el papel que juegan en la generación el padre y la madre, por qué las mujeres son capaces de engendrar hijos, pero no de concebir solas, etcétera.

Por fin, no podía faltar un estudio dedicado a la filosofía griega, centro constante de nuestro interés. En este caso, se ofrece la reflexión del principal comentarista griego de las obras de Aristóteles, Alejandro de Afrodisia, en torno a la generación del universo (Rescigno), tema que, en una ocasión anterior, hemos tratado ya en la filosofía medioplatónica.

Dentro del epígrafe *Religión de Israel*, contamos en este volumen con una contribución no dedicada a un término, a un personaje, a un versículo o a un *corpus* de escritos en general, sino temática, que se ocupa de la relación entre filiación y sacerdocio en los escritos veterotestamentarios (Fabry) y, en particular, del concepto «hijo de Dios»: origen; contexto en el que se desarrolla; intentos modernos de explicación; recepción del tema y del concepto en distintas corrientes judías del tiempo de Jesús; y continuidad y discontinuidad del mismo con el título «Hijo de Dios» aplicado a Cristo.

La sección *Orígenes del cristianismo* comienza con dos ponencias dedicadas a sendos apologetas cristianos. En la primera (Pouderon) se analiza la concepción de Atenágoras tanto acerca de la filiación humana, donde se muestra la ausencia de cualquier tipo de traducianismo en el autor en cuestión, como de la divina, la cual, distinta esencialmente de la primera, es explicada empleando imágenes, no de la fisiología y procreación humanas, sino del orden natural o intelectual; y en la que los términos «potencia» y «rango» adquieren un significado notable. La

segunda está dedicada a la *Oratio ad Graecos* de Taciano (Sáez). En ella se estudian sucesivamente la paternidad de Dios en relación con las realidades sensibles e invisibles y Dios como Padre del Logos, en particular los pasajes relativos a su generación, intentando poner de manifiesto los puntos de contacto y las diferencias con los esquemas de la filosofía medioplatónica e iluminar la enseñanza del apologeta a través de tradiciones similares atestiguadas por otros autores cristianos.

Sigue un estudio de la filiación en la *Epistula Apostolorum* (Norelli), en el cual se discute minuciosamente la relación del Hijo con la fórmula de fe inicial, imprescindible para saber qué acciones de la historia de la salvación le son atribuidas en el escrito, así como el origen del Hijo. Destaca el empleo del término «potencia» como elemento unificador entre el Padre y el Hijo. Además se muestra que el escrito no cae dentro de la esfera del gnosticismo o del docetismo.

El volumen continúa con dos contribuciones dedicadas a estudiar la filiación en relación con dos temáticas de gran interés. Así, se trata el tema de Cristo Padre, de larga vida en la historia de la investigación, en la literatura martirial (Navascués), poniéndose de manifiesto los vínculos que existen entre los distintos aspectos de la paternidad ejercida por Cristo, respecto al universo, al género humano, a Jesús, a los cristianos y, en particular, a los mártires y el papel que desempeña la sangre o semilla de Jesús en este último caso. Después es examinada la relación entre eucaristía y filiación en las distintas tradiciones teológicas de los siglos II y III (Aroztegui), las cuales están de acuerdo en la convicción de que en quienes participan en la eucaristía se realiza la generación divina que tiene lugar en Cristo en el seno de la Trinidad. Sin embargo se discute si Cristo nos alimenta como Hijo de Dios o Hijo del hombre, variando la respuesta si la pregunta es contestada por un valentiniano, un alejandrino o un asiático.

El libro se cierra con dos ponencias bien distintas. Como en los volúmenes precedentes, seguimos interesándonos por las corrientes gnósticas, en este caso a través del estudio de la generación de los dioses según algunas doctrinas y rituales propios de aquellas (Mastrocinque). Por último, hemos incluido de nuevo un estudio que no concierne directamente a fuentes literarias: el análisis del repertorio iconográfico cristiano preniceno (Cecchelli), el cual pone de manifiesto la plasmación de la fe en el arte y en la vida de las primeras comunidades cristianas.

Y llegamos finalmente al capítulo, justo y necesario, de agradecimientos. El presente libro y las Jornadas cuyas actas recoge son fruto de la línea de investigación promovida por la Universidad San Dámaso, en este caso, a través de su Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino. Esta tarea no podría haberse llevado a cabo sin la necesaria colaboración de la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid y sin el trabajo de muchas personas. En primer lugar, de los otros dos editores: Patricio de Navascués Benlloch, Decano de la mencionada Facul-

tad y promotor de este proyecto, y el profesor Manuel Crespo Losada. Asimismo hemos contado siempre con el calor y la colaboración de los profesores J. J. Ayán, M. Aroztegui y del claustro de la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino; y con el buenhacer del personal del Rectorado y Administración de San Dámaso, de modo particular, de Marta Soto, María del Carmen Pajuelo y Carmen García en el desarrollo de las Jornadas y en la preparación de estas actas.

SIGLAS Y ABREVIATURAS UTILIZADAS

AC	Antike und Christentum
AnaGre	Analecta Gregoriana
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
Bibl	Biblica
BK.AT	Biblischer Kommentar: Altes Testament
BZ(NF)	Biblische Zeitschrift (Neue Folge)
BZNW	Beiträge zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CBCR	Corpus Basilicarum christianarum Romae
CCL	Corpus Christianorum Latinorum
CFC	Cuadernos de Filología Clásica
CFC(Lat)	Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos
CH	Corpus Hermeticum
CIL	Corpus inscriptionum Latinarum
CMG	Corpus Medicorum Graecorum
CQ	Classical Quarterly
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DPAC	Nuovo Dizionario patristico e di antichità cristiane
D.-K.	H. Diels, W. Kranz (eds.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*
EClás	Estudios Clásicos
EDSS	Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls
FuP	Fuentes Patrísticas
FuPEst	Fuentes Patrísticas. Estudios
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
GNO	Gregorii Nysseni Opera
HSPh	Harvard Studies in Classical Philology
ICS	Illinois Classical Studies
JBTh	Jahrbuch für biblische Theologie
KBL	Koehler-Baumgartner Lexicon in Veteris Testamenti Libros
LCL	Loeb Classical Library
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
LXX.D	Septuaginta Deutsch
NBL	Neues Bibel-Lexikon
NHC	Nag Hammadi Codices
NHS	Nag Hammadi Studies

PG	Patrologia Graeca
Phoenix	The Phoenix. The Journal of the Classical Association of Canada
PL	Patrologia Latina
PO	Patrologia Orientalis
PTS	Patristische Texte und Studien
RB	Revue Biblique
REAug	Revue des Études Augustininiennes
RHPhR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses
RSR	Recherches de Science Religieuse
SBL	Society of Biblical Literature
SC/SCh	Sources Chrétiennes
SEA	Studia ephemerides Augustinianum
SMSR	Studi e Materiali di Storia delle Religioni
SVF	Stoicorum veterum fragmenta
SVTP	Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha
TWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TU	Texte und Untersuchungen
VT	Vetus Testamentum
WiBiLex	Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZAW	Zeitschrift fur die alttestamentliche Wissenschaft
ZNTW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

CULTURA PAGANA

MODELOS DE MADRES EN LAS *METAMORFOSIS* DE OVIDIO*

María Consuelo Álvarez y Rosa M.ª Iglesias

Universidad de Murcia

0. Toda obra de creación es tanto producto de su autor como reflejo de su propia época. Las *Metamorfosis* de Ovidio no escapan a este principio, pues el propio poeta ya dice en el proemio que va a llegar *ad mea tempora*. Esto no quiere decir que nosotras nos adhiramos a quienes se empeñan en ver en cada uno de los mitos narrados, o en cada una de las situaciones, o incluso en las expresiones, un paralelismo o un simbolismo de la política de Augusto o de la historia de Roma. No obstante, la cultura, las tradiciones, las leyes, en definitiva el modo de vida de los romanos, aflora a lo largo del poema y nos proporciona la razón de por qué la madre, entendida de un modo genérico, tiene un papel menos significativo que el que podíamos ver con relación a los *patres familias* cuando estudiamos los padres en la epopeya ovidiana[1].

1. La primera madre que aparece en el poema, como en todas las cosmogonías de todas las culturas, es la TIERRA, entendida como la madre universal, que en sus distintas actuaciones ya prefigura varios modelos de madres que veremos representados por algunas heroínas legendarias. No es fruto del azar que la Tierra aparezca en los primeros versos sobre la creación del hombre y que también forme parte de las primeras palabras del discurso de Pitágoras del libro XV, lo que constituye una metáfora, sin duda, de que con su amplio manto recubre todo el poema. Pero no

* Este trabajo se inserta en el Proyecto FFI2008-03346 («Metamorfosis de Ovidio *versus* Ovidio *Metamorfosis*»), subvencionado por el MICINN, y es resultado del PI 08846/PHCS/08 («Literatura Latina y Mitografía y su proyección»), financiado con cargo al Programa de Generación de Conocimiento Científico de Excelencia de la Fundación Séneca-Agencia de Ciencia y Tecnología de la Región de Murcia en el marco del II PCTRM 2007-10.

1. M.ª Consuelo Álvarez, Rosa M.ª Iglesias, «Padres en las *Metamorfosis* de Ovidio», en M. Ruiz (ed.), *Visiones mítico-religiosas del padre en la antigüedad clásica*, Madrid 2004, 13-43.

presenta Ovidio a la Gea hesiódica que, surgida del Caos, engendra a Urano, el Cielo, y con él se inicia la teogonía, sino que, pese a que se podía entender así cuando en 1, 80-81 dice que *recens tellus seductaque nuper ab alto / aethere cognati retinebat semina caeli* («la tierra recién creada y separada poco ha del alto éter retenía semillas de su pariente el cielo»[2]), en realidad es, junto con ese cielo o éter, uno más de los cuatro elementos, y como tal elemento Ovidio la considera alternativa al «artífice de la naturaleza», ya que Prometeo la mezcla con agua; conscientemente ambiguo, Ovidio ofrece dos versiones sobre el creador del hombre: el demiurgo estoico (*opifex rerum* del v. 79) y Prometeo, constituyendo el testimonio más claro de la literatura greco-latina sobre la mezcla de agua y tierra utilizada para modelar al hombre, al igual que en el *Génesis*, pese a que ya desde Hesíodo, *Theog.* 61ss., se hable de la tierra como materia original para la creación del género humano[3].

Esa capacidad de una materia vivificante de quedarse grávida, es decir, de retener simiente, vuelve a aparecer cuando el poeta, en el cierre del relato de las Edades en 1, 157-162 advierte de que:

> *perfusam multo natorum sanguine Terram*
> *inmaduisse ferunt calidumque animasse cruorem*
> *et, ne nulla suae stirpis monimenta manerent,*
> *in faciem vertisse hominum. sed et illa propago*
> *contemptrix superum saevaeque avidissima caedis*
> *et violenta fuit: scires e sanguine natos.*
>
> dicen que la Tierra se humedeció empapada por la abundante sangre de sus hijos y que dio vida a la caliente sangre y, para que subsistieran algunos recuerdos de su estirpe, la convirtió en figura de hombres, pero también aquella descendencia fue despreciadora de los dioses y muy ávida de cruel matanza y violenta: los reconocerías como nacidos de sangre.

Son, en efecto, hombres impíos que nacen de la Tierra cuando ésta se llena de la sangre de otros hijos también impíos, los Gigantes, nacidos, como sabemos desde Hesíodo (*Theog.* 185-186), tras haber sido fecundada Gea por la sangre de Urano[4]. Mas ni estos humanos nacidos de sangre, invención ovidiana, ni los pérfidos hombres de la edad de hierro, a los que suceden, actúan en ningún momento contra su madre, pues la única mención concreta de acciones malvadas de un hijo en 1, 148 se refiere a que va en contra del padre a quien pretende heredar: *filius ante diem*

2. Reproducimos las traducciones que publicamos en M.ª C. Álvarez, R. M.ª Iglesias, *Ovidio. Metamorfosis*, Madrid ⁹2010, que tiene como texto de referencia la edición teubneriana de W. S. Anderson, *P. Ovidii Nasonis Metamorphoses*, Leipzig 1991 (= 1977).

3. Cf. A. Ruiz de Elvira, «Prometeo, Pandora y los orígenes del hombre»: *CFC* 1 (1971) 105-106.

4. Pueden añadirse las dos ocasiones en que la tierra, fecundada por los dientes del dragón de Cadmo, produce los espartos tebanos y los de la Cólquide, también violentos.

patrios inquirit in annos («el hijo se interesa por los años de su padre antes de tiempo»).

Aunque la Tierra produzca otros seres violentos que causan daño, especialmente a los dioses, como Pitón o Tifoeo, la percepción que de ella se tiene a lo largo del poema es la de Madre Universal, en la misma línea del *Hymn. hom.* 30 (Εἰς Γῆν μητέρα πάντων) o de la invocación del *Hymn. orph.* 26, 1: Γαῖα θεὰ, μῆτερ μακάρων θνητῶν τ' ἀνθρώπων («Diosa Tierra, madre de los bienaventurados y de los hombres mortales»), una madre que también es capaz de producir otro tipo de seres vivos así como alimentos que pone al alcance de los hombres, razón por la que Pitágoras, en su argumentación para convencer a los hombres de que se abstengan de comer carne, dice en 15, 81-82: *prodiga divitias alimentaque mitia tellus / suggerit atque epulas sine caede et sanguine praebet* («la tierra generosa os proporciona riquezas y maduros alimentos y ofrece manjares sin matanza y sin sangre»), una generosidad que refrenda en 15, 91 al llamarla *optima matrum* («la mejor de las madres»).

El lector romano y el propio Ovidio disfrutarían con el equívoco, perteneciente al imaginario mítico, de Pirra, que no supo interpretar las palabras del oráculo, 1, 383: *ossaque post tergum magnae iactate parentis* («y arrojad tras la espalda los huesos de la gran madre»), por lo que se negaba «a ultrajar las sombras de la madre arrojando los huesos» (1, 387: *laedere iactatis maternas ossibus umbras*), porque sabían que Deucalión, tras reflexionar, haría partícipe a su esposa de lo que había deducido, 1, 391-394:

> *'aut fallax' ait 'est sollertia nobis,*
> *aut (pia sunt nullumque nefas oracula suadent)*
> *magna parens terra est: lapides in corpore terrae*
> *ossa reor dici'.*
>
> O es engañoso mi ingenio o (los oráculos son respetuosos y no aconsejan ningún crimen) la gran madre es la Tierra: pienso que las piedras son llamadas los huesos en el cuerpo de la Tierra.

Y, sobre todo, porque tal ingenioso y acertado razonamiento que había supuesto la repoblación de la tierra, o lo que es lo mismo la salvación del género humano, les traía a la memoria a los contemporáneos de Ovidio a un hábil y astuto antepasado suyo que, con la acertada interpretación de las palabras del oráculo de Delfos, había procurado la salvación de todo el pueblo romano; nos referimos, claro está, a Junio Bruto quien, según leemos en Tito Livio 1, 56, se comportó en la consulta al oráculo délfico con la misma astucia con la que hasta entonces se había fingido loco e inútil y merecedor del sobrenombre de «bruto»; recordemos que acompañó a sus dos primos, hijos de Tarquinio el Soberbio, a efectuar la consulta acerca de qué significaba la aparición de una serpiente que salía de una columna de madera en el palacio del rey y que, al llegar a

Delfos, además de hacer una ofrenda aparentemente humilde pero que envolvía un báculo de oro, supo interpretar la respuesta que dio la Pitia a la pregunta de a cuál de los jóvenes correspondería el reino de Roma, una respuesta que fue de este tenor: *imperium summum Romae habebit qui vestrum primus, o iuvenes, osculum matri tulerit* («obtendrá el supremo mando de Roma aquel de vosotros, oh jóvenes, que sea el primero en dar un beso a la madre»), lo que entendieron los hijos de Tarquinio como su madre, en tanto que Bruto interpretó acertadamente el oráculo y, como dice Livio, *velut si prolapsus cecidisset, terram osculo contigit, scilicet quod ea communis mater omnium mortalium esset* («como si al resbalar hubiese caído, besó la Tierra, madre común de todos los mortales»); así poco después, sacando del pecho de la ultrajada Lucrecia el puñal con el que ella se había dado muerte, juró y llevó a cabo la extinción de la monarquía y fundó la república, es decir, consiguió el supremo mando de Roma.

Esa Madre Universal, esa Gran Madre, que da el poder, pero no lo tiene, sí que ejerce en cambio influencia, como toda madre sea romana o no, en sus poderosos descendientes. Ésa es la razón que pensamos induce a Ovidio a hacer intervenir a la Tierra en la catástrofe que está provocando Faetón, algo que es de absoluta invención de Ovidio y que, como hemos demostrado[5], supone el cierre de un bloque estructural de las *Metamorfosis*, ya que, tras la muerte de Faetón, el mundo ya no correrá semejantes riesgos, pues los cambios de forma objeto del resto de la obra —así como los males de otras leyendas en las que no hay cambios de forma— en caso de deberse a un castigo sólo perjudican a quien los sufre o a sus allegados, pero no tienen efectos generalizados. Son las palabras de la Tierra, en 2, 279-300, describiendo como *mater amantissima* las extraordinarias desgracias que están sufriendo los seres vivos, las aguas y los montes, las que convencen a Júpiter de que la única forma de poner término al terrible cataclismo provocado por Faetón es fulminarlo; es decir, como si de Cornelia, madre de los Gracos, se tratara, se siente orgullosa de sus hijos y ejerce influencia sobre quien tiene el poder para aliviar el sufrimiento y consigue de Júpiter su objetivo. Remitimos a nuestro análisis del discurso de la Tierra, a la que Ovidio hace intervenir armonizando su duplicidad como elemento y madre.

2. Es precisamente la madre del fulminado Faetón, Clímene, con la que vamos a iniciar el repertorio de modelos de madres legendarias[6], intentando ofrecer una clasificación no excluyente, puesto que algunas se encuadran en más de un tipo. La presentación que haremos de esas

5. R. M.ª Iglesias, M.ª C. Álvarez, «*Met*. II 262-300 y su incidencia en la unidad de la epopeya ovidiana»: *Myrtia* 6 (1991) 11-25.

6. Un estudio genérico de algunas mujeres ovidianas puede verse en G. Stein, *Mutter – Tochter – Geliebte. Weibliche, Rollenkonflikte bei Ovid*, München-Leipzig 2004.

madres en cada apartado responderá al orden en que aparecen a lo largo de las *Metamorfosis*. No vamos a ocuparnos de las relaciones materno-filiales de madres diosas e hijos divinos, como Venus y Cupido, Ceres y Prosérpina o Latona y Apolo y Diana.

2.1. En primer lugar, aludiremos a las heroínas que son responsables, con consciencia de ello o no, de las desgracias de sus hijos:

CLÍMENE, ya esposa del rey de Etiopía Mérope, ante la insistencia de su hijo Faetón de que le confirme la identidad de su padre, le jura por el propio Sol que la luminaria es su progenitor y, como colofón del juramento, le anima a ir ante su padre, en 1, 773-775:

> *nec longus patrios labor est tibi nosse penates:*
> *unde oritur, domus est terrae contermina nostrae;*
> *si modo fert animus, gradere et scitabere ab ipso*

> ¡Y no es para ti un trabajo arduo conocer el hogar de tu padre: allí de donde sale, su mansión, es limítrofe de nuestra tierra; si el deseo te empuja, vete y entérate por él![7].

Una vez que, a petición de la Tierra, Júpiter pone fin a la deflagración del universo fulminando al joven Faetón, que según Ovidio cae en el Erídano, la madre amantísima, al enterarse, se muestra como cualquier madre romana, pues (2, 333-335)

> *dixit, quaecumque fuerunt*
> *in tantis dicenda malis, lugubris et amens*
> *et laniata sinus*

> dijo las cosas que deben decirse en una desgracia de tal calibre, enlutada y fuera de sí y desgarrando su pecho,

y no cejó hasta que encontró la sepultura de su hijo, en la que las Náyades habían depositado el cuerpo del osado joven (2, 338-339): *incubuitque loco nomenque in marmore lectum / perfudit lacrimis et aperto pectore fovit* («y se postró en el lugar y regó con sus lágrimas el nombre leído en el mármol y lo calentó con su desnudo pecho»).

También sin quererlo causa dolor Clímene a sus hijas, las Helíades, que como plañideras la acompañan en el duelo día tras día, hasta que se convierten en álamos negros, una metamorfosis lenta de cuyo avance se percatan con temor, por lo que piden ayuda a su madre, quien, al querer aliviarlas, involuntariamente les causa dolor, ya que (2, 358-360)

7. Casi al final del libro I, esta madre le habla a su hijo en los mismos términos con los que Ovidio inicia el poema: *in nova fert animus*, lo que puede ser indicio de que Ovidio, como un nuevo Faetón, audazmente inicia un nuevo camino.

truncis avellere corpora temptat
et teneros manibus ramos abrumpit; at inde
sanguineae manant tamquam de vulnere guttae

intenta arrancar sus cuerpos de los troncos y con sus manos quiebra tiernas ramas; y de ellas manan gotas de sangre como de una herida,

por lo que las hijas, en sus últimas palabras, antes de que la corteza las cubra por completo, suplican que cese en su acción, ya que no las alivia sino que las está desgarrando. No se puede imputar ninguna acción reprobable a Clímene, pues su actuación ha sido motivada por el cariño a sus hijos; en el caso de Faetón, además, Clímene es paradigma de la mujer de cualquier época; es consciente de que el reconocimiento de la paternidad por parte del hombre es lo que zanjará la cuestión y calmará la inquietud del muchacho.

También es causante de la desgracia fatal de su hijo ÁGAVE, pero su culpa proviene de la venganza de una divinidad, motivo que se repite en muchos casos. En esta ocasión, como es sabido, el objeto de la venganza divina no es ella sino su hijo Penteo que, sin escuchar los consejos ni de su abuelo Cadmo, ni de Atamante, el marido de su tía Ino, ni de su pueblo[8], rechaza rendir culto a Baco, por lo que el dios provoca que sea su tía y madre de Penteo la que, en plena orgía báquica, descubra al intruso, lo confunda con un animal y lo inmole, proceso que Ovidio describe cargado de dramatismo cuando insiste en la culpabilidad de Ágave, en 3, 710-715:

hic oculis illum cernentem sacra profanis
prima videt, prima est insano concita cursu,
prima suum misso violavit Penthea thyrso
mater et 'o geminae' clamavit 'adeste sorores!
ille aper, in nostris errat qui maximus agris,
ille mihi feriendus aper'.

Aquí a aquel, que contemplaba los ritos con profanos ojos, lo ve la primera, la primera se puso en movimiento en loca carrera, la primera hirió a su Penteo arrojándole el tirso su madre y gritó: '¡Venid aquí, mis dos hermanas! Ese jabalí que, enorme, vaga errante por nuestros campos, ese jabalí ha de morir a manos mías'.

Sí es culpable, en cambio, CASÍOPE, cuya jactancia y soberbia acarreará desgracias a su hija. Tal como leemos en *Met.* 4.663-771, la inocente Andrómeda había sido encadenada a una roca, como pasto de un monstruo marino, por orden del dios Amón para que así (4, 670-671) *maternae pendere linguae /… poenas iniustus* («pagase el castigo de la lengua de

8. En las *Bacantes* de Eurípides, consabido modelo del episodio, no es Atamante sino Cadmo, Tiresias y el corifeo los que intentan hacer cambiar de opinión a Penteo.

su madre»), pues Casíope se había jactado de que ella (o su hija en otras versiones) era más hermosa que Hera o las Nereidas. De ahí que, cuando el cetáceo hace su aparición y la joven grita, se duelen padre y madre, mas Ovidio matiza (4, 692) *sed iustius illa* («pero con más razón ella»). No es preciso recordar que habrá un final feliz, gracias a la acción liberadora de Perseo, que tanto el padre como Casíope celebran y premian con la mano de la joven. Nada dice Ovidio del ulterior catasterismo de Casíope, que sí mencionan, junto con el de su marido y su hija, otros autores.

En el tapiz de Palas aparece, en 6, 90-92, una madre pigmea, innominada, entre los que sufrieron castigo por haber competido con dioses:

> *altera Pygmaeae fatum miserabile matris*
> *pars habet: hanc Iuno victam certamine iussit*
> *esse gruem populisque suis indicere bellum*
>
> Otra parte la ocupa el desgraciado destino de la madre pigmea: a ésta, vencida en una competición, Juno le ordenó ser grulla y declarar la guerra a su pueblo.

Una primera lectura, que pase casi de puntillas por esas escenas «de relleno» de las esquinas del tejido de la diosa, sugerirá la muy conocida lucha entre grullas y pigmeos de la que tenemos la primera mención literaria en el símil homérico (*Il*. 3, 2-7) e iconográfica en el Vaso François; la leyenda etiológica estaba en la *Ornitogonia* de Beo, tal como la recogen Antonino Liberal 16 y Ateneo 9, 49, 393e, y en ella se cuenta que una mujer pigmea, de nombre Énoe según Antonino Liberal, o Gérana (es decir grulla) según Ateneo, había sido castigada con su conversión en grulla y que con tal figura, bien porque no quisiera irse por estar al lado de su hijo Mopso, bien porque volviera todos los años a intentar verlo, provocaba tal alarma entre los pigmeos que la atacaban, dando así lugar a la «geranomaquia», inspiración de tantas representaciones musivarias, especialmente las salidas de los talleres norteafricanos pero también presente en España en uno de los ábsides del mosaico nilótico de la Villa tardorromana de Fuente Álamo de Puente Genil (Córdoba). Sin embargo Ovidio dice que el castigo infligido a la madre pigmea es debido a que fue vencida por Juno en un *certamen*, es decir, por haberse jactado de ser superior en algo a la divinidad, en consonancia con los ejemplares castigos que enmarcan las esquinas del tapiz de la diosa, la cual (6, 83-86)

> *ut tamen exemplis intellegat aemula laudis,*
> *quod pretium speret pro tam furialibus ausis,*
> *quattuor in partes certamina quattuor addit*
> *clara colore suo, brevibus distincta sigillis.*
>
> para que la rival de su gloria comprenda con ejemplos qué recompensa puede esperar por tan demente osadía, añade en cuatro partes cuatro contiendas brillantes por su color, adornadas de pequeñas figurillas.

Tal vez Ovidio bebiera de una fuente que hablara de en qué consistía la contienda, él no lo dice, aunque podría tratarse de una de sus innovaciones, pues en esta *mise en abyme* trata precisamente de competición. Pensamos que habría una fácil deducción de que la rivalidad era por la belleza, como explicitará Eliano, *NA* 15, 29, cuando dice que Gérana desafiaba en belleza (πρὸς τὸ αὐτῆς κάλλος) a muchas diosas y ya no a Hera solamente. Suponiendo, pues, que Ovidio estuviera pensando en emulación jactanciosa, esta madre pigmea, si bien sufre en sí misma el castigo, provoca en su hijo, en cuanto perteneciente al pueblo de los pigmeos, la desgracia que supone una lucha anual contra unos animales que los atacan.

Mayor es la altanería, jactancia y soberbia de NÍOBE, que antepuso no ya su belleza sino su propia estirpe y su condición de reina a la diosa Latona. Pero su mayor culpa fue vanagloriarse de su *status* de madre, de su numerosa prole, o para decirlo en palabras de Ovidio (6, 155-156): *felicissima matrum / dicta foret Niobe, si non sibi visa fuisset* («habría sido llamada Níobe la más feliz de las madres si no se lo hubiera parecido a sí misma»), pues su culpa recayó en sus hijos, víctimas inocentes uno tras otro de las flechas de Apolo y Diana, sin que su madre pudiera obtener la salvación de ninguno de ellos, y ella, a consecuencia del inmenso dolor, se convierte en una estatua de mármol de la que manan lágrimas.

No a consecuencia del castigo de ninguna divinidad, sino erigidas ellas mismas en instrumento de su propia venganza, Procne y Altea causan conscientemente la muerte de sus hijos. En el caso de PROCNE, la «Medea» de las *Metamorfosis*[9], el sentimiento que la domina es su deseo de castigar al marido bárbaro que ha violado a su hermana Filomela, lo que la impele a que sus primeras palabras de consuelo a la violada sean (6, 611-613):

> *non est lacrimis hoc' inquit 'agendum,*
> *sed ferro, sed si quid habes, quod vincere ferrum*
> *possit*
>
> No hay que tratar esto con lágrimas sino con hierro, a no ser que tengas algo que pueda vencer al hierro.

Y, tras buscar diversas posibilidades de venganza, termina diciendo (6, 618-619): *magnum quodcumque paravi: / quid sit, adhuc dubito* («Estoy dispuesta a hacer cualquier cosa por grande que sea; qué sea ello, lo

9. Como hemos analizado pormenorizadamente en M.ª Consuelo Álvarez Morán, Rosa M.ª Iglesias Montiel, «Cruce de géneros en las Metamorfosis: Medea entre la épica y la tragedia», en A. López, A. Pociña (eds.), *Medeas. Versiones de un mito desde Grecia hasta hoy*, Granada 2002, 441-445. Cf. D. H. J. Larmour, «Tragic *Contaminatio* in Ovid's *Metamorphoses*: Procne and Medea; Philomela and Iphigenia (6. 424-674); Scylla and Phaedra (8. 19-151)»: *ICS* 15 (1990) 132; y D. Curley «Ovid, *Met*. 6.640: A Dialogue between Mother and Son»: *CQ* 47 (1997) 320-322, esp. 321.

dudo todavía»). Lo terrible de la tragedia es que en ese mismo momento aparece su hijo Itis, ante cuya visión decide Procne que la mejor venganza contra su marido es dar muerte al niño. Y tras muchas dudas, motivadas por el cariño materno-filial, toma su decisión terrible puntualizando (6, 634-635): *cui sis nupta, vide, Pandione nata, marito. / degeneras! scelus est pietas in coniuge Tereo* («observa, hija de Pandíon, con qué marido estás casada. Degeneras. El amor maternal es un crimen teniendo a Tereo de esposo». Y, como muy acertadamente anota Rosati[10] *ad loc.*, para no *degenerare*, es decir, para marcar diferencias entre la ateniense y el bárbaro tracio, Procne se ve obligada al infanticidio, ya que si perdonara a Itis sería una criminal e iría contra su propio *genus*. Lleva a cabo la terrible venganza, como sabemos, y ya metamorfoseada, llora constantemente la muerte de su hijo.

En cuanto a ALTEA[11], otra heroína trágica como Níobe, Procne y Medea, coincide con las dos últimas en que duda acerca de la decisión que debe adoptar para realizar una venganza, pero sus motivaciones son diferentes; cuando le llega la noticia de la muerte de sus hermanos, refiere Ovidio (8, 449-450) que *at simul est auctor necis editus, excidit omnis / luctus et a lacrimis in poenae versus amorem est* («tan pronto como se conoció al autor de la muerte, desaparece todo su dolor y de lágrimas se convirtió en deseo de castigo») y lo que en ella se desata es una lucha entre la *pietas in natum* y la *pietas in fratrem*, expresada en 8, 463-464: *pugnat materque sororque, / et diversa trahunt unum duo nomina pectus* («lucha la madre y la hermana y dos nombres divergentes arrastran un único corazón») y que Ovidio desarrolla en uno de los más importantes monólogos de conflicto[12] de las *Metamorfosis*. Cumpliendo más con los deberes de hermana y sintiéndose dueña del destino de su hijo, echa al fuego el tizón a cuya existencia estaba ligada la vida de Meleagro, al tiempo que dice (8, 502-505):

> *vixisti munere nostro,*
> *nunc merito moriere tuo. cape praemia facti*
> *bisque datam, primum partu, mox stipite rapto*
> *redde animam vel me fraternis adde sepulcris.*

> Has vivido por obsequio mío, ahora morirás por tus méritos. Coge el premio de tu acción y devuélveme la vida que te he dado dos veces, en

10. Ovidio, *Metamorfosi, Volume III (Libri V-VI)*, a cura di G. Rosati, Milano 2009, *ad loc.*

11. Cf. Ch. Segal, «Ovid's Meleager and the Greeks: Trials of Gender and Genre»: *HSPh* 99 (1999) 301-340, en especial el apartado 3 titulado «The mother's story: birth and lament», pp. 319-322.

12. Cf. R. Heinze, «Ovids elegische Erzählung», en E. Burck (ed.), *Vom Geist des Römertums*, Darmstadt 1972 (= Stuttgart ^{3}1960), 395-399, y H. W. Offermann, *Monologe im antiken Epos*, München 1968, 47-50. Aunque Haupt-Ehwald y H. Breitenbach lo entienden como una *suasoria*, su modelo es claramente un monólogo de tragedia; y, al no conservar ninguna sobre Altea o Meleagro, únicamente se percibe el influjo del de la *Medea* de Eurípides.

primer lugar en el parto, después por haber rescatado el leño, o añádeme al sepulcro de mis hermanos.

Y Meleagro, ya adulto y no un niño como los hijos de Procne y Medea, también muere sin saber la razón.

De este grupo de madres que provocan desgracias a sus hijos, Altea es la única que se suicida y Ovidio es el único que nos dice cómo se quita la vida clavándose una espada. Pero las consecuencias de la muerte de su hijo no finalizan con el suicidio de la madre, sino que, como les había ocurrido a las hermanas de Faetón, las de Meleagro, profundamente desconsoladas, son convertidas por Diana en pintadas (8, 526-546).

2.2. A diferencia de las madres examinadas hasta ahora, Ovidio presenta otras que no son testigos de cómo se desarrolla la vida de su prole, amén de tener en común que sus hijos o son dioses o serán divinizados.

La arcadia CALISTO, una de las mujeres ovidianas que responde al estereotipo de joven cazadora y seguidora de la virginal Diana, cae en las redes que le tiende Júpiter disfrazado con la apariencia de la diosa de la caza, diosa que a su vez la castigará alejándola de su séquito cuando descubre que está grávida, y será por último víctima de la ira de Juno, la cual, irritada por el nacimiento de Arcas, la ataca diciendo (2, 471-475):

'scilicet hoc etiam restabat, adultera,' dixit
'ut fecunda fores fieretque iniuria partu
nota Iovisque mei testatum dedecus esset!
haud inpune feres: adimam tibi namque figuram,
qua tibi quaque places nostro, inportuna, marito.

¡Claro, también te faltaba esto, adúltera, ser fecunda y que con tu parto se hiciese evidente el ultraje y se atestiguara la deshonra de mi Júpiter! No lo llevarás sin castigo, pues te quitaré esa figura con la que, insolente, te gustas a ti y con la que gustas a mi marido.

E inmediatamente, la convierte en osa. No será hasta pasados quince años, como dice el poeta, cuando se encuentren frente a frente Calisto-osa y Arcas cazador y lo que podría haber sido un matricidio deviene en una eterna unión, pero fuera de la vida mortal, de madre e hijo convertidos en astros: Osa Mayor y Guardián de la Osa.

A Calisto la afectan las acciones de tres divinidades, Júpiter que la engaña para hacerla suya, Diana que la expulsa del séquito y Juno que la convierte en osa[13]; pero hay otras dos mujeres que, con independencia

13. Como decíamos en R. M.ª Iglesias, M.ª C. Álvarez, «Muerte *versus* cambio de forma en las *Metamorfosis* de Ovidio», en W. Schubert (ed.), *Ovid. Werk und Wirkung. Festgabe für Michael von Albrecht zum 65. Geburstag*, vol. 1, Frankfurt am Main 1999, 383-384, Calisto e Io son víctimas de la crueldad de Juno, causante directa o indirecta de la metamorfosis, pero también ambas son recompensadas al final de su vida con la consecución de un segundo tipo de metamor-

de otros agentes de su desgracia, son víctimas inocentes de la acción del dios amante que actúa precipitadamente.

CORONIS de Larisa había sido amada por Apolo; el ave del dios, el cuervo, la descubre en compañía de un joven y la delata, y esto determina que Apolo castigue su infidelidad atravesándola con una flecha, pero no sin salvar a su hijo Esculapio. Ovidio resume, en el libro II dentro de un pasaje en el que, tal vez siguiendo a Beo, refiere tanto metamorfosis sufridas por aves como de humanos en aves ocasionadas por la excesiva charlatanería, la versión bien conocida desde Píndaro, *Pyth*. 3, 14-81, acerca de Coronis. Pero las palabras cargadas de reproche, dirigidas por la joven al dios (2, 608-609): *potui poenas tibi, Phoebe, dedisse, / sed peperisse prius. duo nunc moriemur in una* («podría haberte pagado el castigo, Febo, pero haber parido antes. Ahora moriremos dos en una») son las que provocan el arrepentimiento de Apolo por haber reaccionado precipitadamente a la delación (2, 612-618):

> *paenitet heu sero poenae crudelis amantem*
> *seque, quod audierit, quod sic exarserit, odit;*
> *odit avem, per quam crimen causamque dolendi*
> *scire coactus erat, nec non arcumque manumque*
> *odit cumque manu temeraria tela, sagittas,*
> *conlapsamque fovet seraque ope vincere fata*
> *nititur et medicas exercet inaniter artes.*
>
> se arrepiente tarde el amante del cruel castigo y se odia por haber oído y por haberse enfurecido así; odia el ave, a través de la cual había sido obligado a conocer la culpa y la causa del dolor, y también odia el arco y su mano y a la vez que la mano los atolondrados dardos, las flechas, y calienta a la desfallecida y se esfuerza por vencer al destino con un auxilio tardío y en vano hace uso de su arte de la medicina.

Como dice Ovidio, la primera reacción es castigar al cuervo que antes era blanco haciéndolo negro y en segundo lugar, ya que nada puede hacer por la madre, arrebatar a su hijo de las llamas y del vientre de ésta. Un niño, Esculapio, a cuyo viaje desde Epidauro hasta su templo de la Isla Tiberina dedica Ovidio 15, 622-744, estableciendo así otro nexo, como ya había hecho con el discurso de la Tierra, entre el libro II y el XV, pasaje en que el nombre del dios no aparece y sólo es mencionado como el hijo de Coronis (15, 624: *Coronida*) o como hijo de Apolo (639: *Apolline nato* y 642: *iuvenis Phoebeius*), homenajeando así a la madre que le dio la vida, a la que no llegará a conocer, y al padre cuyos conocimientos del arte de la medicina ha heredado y al que ha superado.

Si tuviéramos que definir con palabras actuales, diríamos que Apolo, dios de la medicina, ha realizado una cesárea de un niño ya formado,

fosis: la apoteosis de Io y el catasterismo de Calisto, lo que constituye un premio por haber dado descendencia a Júpiter.

pues de inmediato se lo confía a Quirón para que lo eduque. En cambio, es totalmente distinto el nacimiento de Baco que, como es bien conocido, completa su gestación en el muslo de su padre Júpiter, tras haberlo extraído éste aún no formado del vientre de su madre, abrasada por el rayo, no por las llamas de la pira funeraria. SÉMELE, seducida por Júpiter, es engañada por Juno, que había adoptado la figura de la nodriza Béroe, pero es la precipitación de su divino amante, no la indignación como la de Apolo, la que le provoca la muerte, pues Júpiter no puede dejar de cumplir el juramento que había hecho por la Estige de presentarse ante Sémele con la misma apariencia que lo hacía ante Juno, es decir, con el rayo, el trueno y el relámpago. Sémele, como Coronis, no conocerá a su hijo, pero éste no dejará de ser recordado como *proles Semeleia* en 3, 520, 5, 329 y 9, 641.

Veremos que hay otros muchos hijos a los que se alude bien por el metronímico o por su filiación materna y que algunas de esas madres también han sido víctimas de un engaño, como Europa, Dánae o Alcmena, pero se diferencian de Calisto, Coronis y Sémele, en que sí pudieron compartir la vida con sus hijos.

2.3. Hay un gran número de madres en el poema que únicamente tienen importancia por haber dado a luz a hijos que son protagonistas de diferentes sucesos. Algunas, en torno a treinta y cinco, son mencionadas de pasada como simple eslabón genealógico. Con todo, en determinadas ocasiones las resalta el poeta con alguna precisión que nos permite clasificarlas.

Así, cuando en 3, 343 habla de la madre de Narciso, la llama LIRÍOPE, nombre parlante que no encontramos antes de Ovidio y que significa «apariencia de lirio»; queremos llamar la atención sobre el hecho de que le da el epíteto de *caerula*, siendo la única ocasión en que a una ninfa, sin duda de las fuentes puesto que se une al río Cefiso, se le da este epíteto propio de las divinidades marinas, como a Doris, madre de las Nereidas, en 13, 742.

A otras las destaca Ovidio por su belleza, como a la innominada *genetrix pulcherrima Circes* de 4, 205, es decir, PERSE o Perseide, dentro del catálogo de las amadas por el Sol, a las que el astro olvida preso de amor por Leucótoe, cuya madre, EURÍNOME, es llamada *formosissima … Eurynome* en 4, 209-210; con la apariencia de ella se reviste precisamente el Sol para abordar a Leucótoe, que supera a su madre en belleza.

De *clarissima forma* era la madre de Pegaso, tal como dice Ovidio en 4, 794, cuando refiere el enamoramiento de Neptuno por MEDUSA, una belleza de la que ya hablara Píndaro, *Pyth*. 12, 16, pero de sus hermosos cabellos y de la metamorfosis de éstos y del motivo, haber yacido en el templo de Minerva, nada encontramos antes de Ovidio. Podemos deducir que, si Atis era *egregius forma* (5, 49), destacado por su belleza, también su madre LIMNATE debería serlo. Recordemos que el joven in-

dio era objeto de amor del asirio Licabante y que son un trasunto de los virgilianos Niso y Euríalo, pero, como acertadamente señala Rosati[14], en Atis y Licabante domina el componente erótico más que el guerrero y hay una clara toma de postura frente al modelo virgiliano, pues Ovidio no disimula ni censura la relación homoerótica. Cuerpo de extraordinaria belleza (9, 452: *praestanti corpora forma*) tenía CIÁNEA, la hija del Meandro que unida a Mileto fue madre de los gemelos Biblis y Cauno. La joven Biblis se enamora perdidamente de su apolíneo hermano, así llamado por Ovidio bien porque el adjetivo hiciera referencia a su abuelo Apolo, padre de su padre Mileto, o bien porque su belleza, sin duda heredada de la madre, le hiciera acreedor del epíteto.

Encontramos otras madres que son mencionadas en virtud de su cambio de forma, entre las cuales podría estar incluida la propia Medusa, de la que acabamos de hablar. Queremos detenernos en la babilonia DÉRCETIS, madre de Semíramis, puesto que, a pesar de ser simplemente nombrada en la *praeteritio* de las Miniedes que precede al bellísimo relato de Píramo y Tisbe, son importantes dos apreciaciones de Ovidio en 4, 44-46:

> *dubia est, de te, Babylonia, narret,*
> *Derceti, quam versa squamis velantibus artus*
> *stagna Palaestini credunt motasse figura.*
>
> duda de si hablar acerca de ti, babilonia Dércetis, de la que creen los palestinos que, con figura cambiada con escamas que ocultaban sus miembros, había removido las lagunas.

La primera es que muestra un conocimiento profundo de leyendas orientales de las que no se sabe si podían estar recogidas en algún precedente helenístico que hubiera utilizado: en concreto sobre la metamorfosis de DÉRCETIS va más allá de la simple conversión en pez de la que hablara Ctesias (Jacoby 688F1 [= Diodoro de Sicilia 2, 4, 2]), pues dice que sus miembros se cubren de escamas, lo que nos hace suponer que conoce la misma versión que más tarde explicitará Luciano en *De dea syr.* 14 al describir su estatua con la figura de las sirenas tal como las conocemos en la actualidad: cuerpo de doncella y cola de pez, siendo el único personaje femenino de toda la mitología clásica con esta figura. Por otro lado está el aspecto geográfico-histórico, ya que mencionar a los palestinos se debe a que Palestina en la época de Augusto pertenece a la provincia de Siria[15].

El recorrido de Medea[16] en 7, 352-390, cuando huye de Iolco tras haber provocado la muerte de Pelias a manos de sus hijas, da lugar a la

14. Ovidio, *Metamorfosi*, *ad loc*.

15. Cf. F. Bömer, *P. Ovidius Naso, Metamorphosen*, vol. III (VI-VII), Heidelberg 1977, *ad loc*.

16. Estudiado por G. Lenoir, «La fuite de Médée (Ovide, *Métamorphoses*, VII, 350-392)», en R. Chevallier (ed.), *Colloque Présence d'Ovide*, Paris 1982, 51-55.

enumeración, mediante alusiones, de una serie de mitos prácticamente desconocidos fuera de este pasaje a excepción de los que recoge Antonino Liberal, en su mayoría tomados de Nicandro[17]. Ovidio quiere mostrar sus amplios conocimientos literarios, para lo que la figura de Medea constituye simplemente el vehículo de su narración[18]. Y es precisamente en el catálogo de lugares que sobrevuela cuando habla de las desconocidas madres de Cos, provistas de cuernos (363-374), y de la no menos desconocida Ofíade COMBE (3, 382-383) que, como madre amantísima, cubrió con sus alas a sus hijos para evitarles las heridas, lo que, según Ovidio tuvo lugar en la ciudad etolia de Pleurón, en cuyas cercanías está el lago de Hirie, que debe su origen a la licuación de la madre de un Cicno, al que considera muerto, pero que en realidad se había convertido en cisne. Es esta metamorfosis de HIRIE la única que en este lugar detalla el poeta (7, 371-381)[19]. La leyenda es conocida con más detalles gracias a Antonino Liberal 12, que tiene como fuentes a Nicandro y a Areo de Laconia, pero la madre de Cicno es llamada Tiria. Ovidio en este resumen de la leyenda elude tratar la relación homoerótica existente entre Filio y Cicno y hablar del rechazo de éste a todos sus amantes, razón por la cual hace poco comprensible la actuación de Filio que, según Antonino Liberal 12, debe realizar numerosas pruebas encargadas por Cicno; tal falta de precisión se debe a que Ovidio quiere poner de relieve en esta ocasión precisamente a Hirie, a la madre, a la que da un nombre distinto para así convertirla en el *aition* del lago homónimo.

También en el catálogo del vuelo de Medea aparece citada la relación incestuosa de la innominada MADRE DE MENEFRÓN en Cilene con su hijo (386), que tan sólo conocemos por este pasaje y por la *Fab*. 253 de Higino, donde se dice que Menefrón cometió incesto también con su hija Cilene y a la madre se la denomina Bliade. Tal incesto dista mucho del que Mirra comete con su padre Cíniras, aprovechando la ausencia de su madre Cencreide.

En 12, 262-264, al referir la muerte del Lápita Orío, se informa del oficio de su madre:

> *Orio*
> *mater erat Mycale, quam deduxisse canendo*
> *saepe reluctanti constabat cornua lunae.*
>
> La madre de Orío era Mícale, de la que se sabía que muy a menudo había hecho bajar con su canto los cuernos de la luna que se resistía.

17. Sobre la ubicación de los lugares que sobrevuela Medea y los mitos a que puede referirse, cf. A. Ruiz de Elvira, *P. Ovidio Nasón, Metamorfosis*, vol. II, Barcelona 1969, 218-219, n. 64.

18. Así lo estima G. K. Galinsky, *Ovid's Metamorphoses. An Introduction to the Basic Aspects*, Oxford-Berkeley-Los Angeles 1975, 66.

19. Cf. S. Papaioannou, «*Ut non [forma] cygnorum, sic albis proxima cygnis*: Poetology, Epic Definition, and Swan Imagery in Ovid's *Metamorphoses*»: *Phoenix* 58 (2004) 55.

Su mención sirve para dar colorido al relato, a la vez que, en medio de tanto fragor de combate, constituye un inciso humorístico para relajar la tensión, como si por ser de Tesalia tuviera que ser forzosamente maga; no sabemos si esta característica sería extensiva al resto de las madres de los Lápitas, pues Ovidio no menciona a ninguna otra.

Una madre especialmente preocupada por sus hijos, a la que no sabemos si denominar *mater amantissima*, es la esposa de Alcmeón, a quien Ovidio es el primero en la literatura latina en dar el nombre de CALÍRROE, en lo que coincide con Apolodoro y los mitógrafos posteriores. Digno de atención es lo que se relata en *Metamorfosis* sobre los Alcmeónidas, pues, aunque las líneas generales siguen la versión conocida de la leyenda de que Calírroe solicita de Zeus que convierta en adultos a sus hijos aún pequeños, no obstante hay matices en el pasaje ovidiano en el que se insertan estos versos, 9, 413-417:

> *tum demum magno petet hos Acheloia supplex*
> *ab Iove Callirhoe natis infantibus annos;*
> *neve necem sinat esse diu victoris inultam,*
> *Iuppiter his motus privignae dona nurusque*
> *praecipiet facietque viros inpubibus annis.*

> Entonces por fin la hija del Aqueloo, Calírroe, pedirá suplicante al gran Júpiter estos años para sus niños pequeños; y, para no permitir que esté durante mucho tiempo sin vengar la muerte del vencedor, Júpiter, conmovido por éstos, prescribirá los dones de su hijastra y nuera y convertirá en hombres a los que están en la pubertad,

ya que forman parte del oráculo de Temis (9, 403-417) que une las dos grandes actuaciones de Hebe; en la que tal vez sea una innovación del poeta, cuando la diosa de la juventud ha rejuvenecido a Iolao y está dispuesta a jurar que no hará ya más uso de sus poderes, Temis pronuncia el oráculo que constituye un resumen de los antecedentes y desarrollo de los Siete contra Tebas, así como de la historia de Alcmeón, aunque no en todos sus pormenores sino en los que tienen como tema la *impietas*. La leyenda en sus detalles se conoce por Apolodoro 3, 7, 5-7, pero Ovidio sólo la alude, silencia que la causa remota de la muerte de Alcmeón sea la avaricia de Calírroe, no indica la influencia que sobre Zeus-Júpiter, según Apolodoro, tiene Calírroe por mantener relaciones amorosas con el dios[20], y, como justificará por adelantado el ovidiano Júpiter cuando los dioses quieran reclamar lo mismo, tal acción de Hebe se deberá al destino, por lo que podemos deducir que su madre actúa como madre preocupada para que sus hijos puedan cumplir inmediatamente con la *pietas in patrem*, no para llevar a cabo una venganza personal, 9, 431-432: *fatis iuvenescere debent / Calliroe geniti, non ambitione nec armis*

20. Apolodoro 3, 7, 6: πλησιάζοντος αὐτῇ τοῦ Διός.

(«por el destino deben rejuvenecer los hijos de Calírroe, no por intrigas ni por las armas»).

Por último, para finalizar este apartado, veremos dos madres que son citadas como meros eslabones genealógicos, pero cuyos hijos tienen una importante conexión con Héctor, al que habrían llegado a igualar o superar de haber vivido. Tras haber constatado Ovidio en 11, 758-760 la gran importancia que Ésaco podría haber logrado si no hubiese muerto joven:

> *frater fuit Hectoris iste:*
> *qui nisi sensisset prima nova fata iuventa,*
> *forsitan inferius non Hectore nomen habere*
>
> Fue hermano de Héctor éste, el cual, si no hubiese conocido en su primera juventud un inaudito destino, quizá tendría un renombre no inferior a Héctor

informa en 11, 762-763 de su filiación materna: *Aesacon umbrosa furtim peperisse sub Ida / fertur Alexiroe, Granico nata bicorni* («se dice que a Ésaco lo dio a luz furtivamente bajo el sombrío Ida Alexírroe, hija del bicorne Granico»), siendo el único lugar en que ALEXÍRROE[21], la madre de este hijo de Príamo, aparece como la hija del arroyo de Frigia que, como todas las divinidades acuáticas, es representado con cuernos.

La otra madre es precisamente la esposa de Héctor, ANDRÓMACA, innominada, a la que alude Ovidio en el momento de la muerte de Astianacte[22], una muerte que Andrómaca había vislumbrado en *Il*. 24.734-735, que está presente en *Iliupersis*[23] y que sobre todo está desarrollada en Eurípides, *Andr*. 9-11 y *Tro*. 719ss., pasajes que influirían en el *Astianacte* de Acio, posible fuente también de Ovidio. Se trata de 13, 415-417, donde se deduce que el joven podría haber llegado a ser un héroe como su padre:

> *mittitur Astyanax illis de turribus, unde*
> *pugnantem pro se proavitaque regna tuentem*
> *saepe videre patrem monstratum a matre solebat.*
>
> es arrojado Astianacte desde aquellas almenas desde donde muy a menudo solía contemplar a su padre, que le era mostrado por su madre, mientras luchaba en su defensa y protegía el reino de sus antepasados.

2.4. Hay un considerable número de madres, cuyos hijos son héroes importantes y su mención viene acompañada del recuerdo de filiación materna.

21. Sobre las variantes acerca de la madre de Ésaco, cf. A. Ruiz de Elvira, *Mitología Clásica*, Madrid 1975, 391.

22. A esta tierna escena nos referimos en M.ª C. Álvarez, R. M.ª Iglesias, «Hécuba *mater orba*», en E. Calderón et alii (eds.), *KOINOS LOGOS. Homenaje al profesor José García López*, Murcia 2006, 38.

23. Ed. Allen, V 108, 8-9.

Ya hemos visto la continua denominación de Baco como *Semeleia proles* y en relación con éste podemos citar la primera alusión a Perseo y a su madre DÁNAE, cuando leemos en 4, 610-611 que su abuelo Acrisio, a la vez que niega el carácter divino del dios, *neque enim Iovis esse putabat / Persea, quem pluvio Danae conceperat auro* («ni siquiera creía que era hijo de Júpiter Perseo, a quien había concebido Dánae de lluvia de oro»). Una unión, la de Júpiter y Dánae, de la que volvemos a encontrar dos referencias, en el tapiz de Aracne de 6, 113 y en 11, 117, donde se dice que la calidad del oro en que se convierte todo lo que toca Midas podría engañar a Dánae; pero estas menciones no establecen ninguna relación filial; sí que la establecen en cambio las palabras con las que Perseo se enorgullece de ser su hijo cuando reclama la mano de Andrómeda, de la que se siente merecedor no sólo si consigue liberarla del monstruo al que está sometida, sino por haber dado muerte a la Górgona y por ser hijo de Júpiter y de Dánae, 4, 697-701:

> *hanc ego si peterem Perseus Iove natus et illa,*
> *quam clausam inplevit fecundo Iuppiter auro,*
> *Gorgonis anguicomae Perseus superator et alis*
> *aetherias ausus iactatis ire per auras,*
> *praeferrer cunctis certe gener.*
>
> Si pidiese a ésta en matrimonio yo, Perseo, hijo de Júpiter y de aquella a la que, encerrada, dejó grávida Júpiter con fecundo oro, yo, Perseo, vencedor de la Górgona, de cabellos de serpiente y que me he atrevido a ir por las brisas del cielo batiendo las alas, ciertamente sería preferido a todos como yerno.

Dado que Ovidio suele dar a Perseo el patronímico de *Abantiades*, en recuerdo de Abante, su bisabuelo y padre de su abuelo Acrisio, como en 4, 673 cuando ve por primera vez a Andrómeda, o en 5, 138 al arrojar la lanza contra uno de los partidarios de Fineo, o en 5, 236, cuando ha regresado vencedor a Argos, consideramos totalmente acertada la opinión de Rosati[24] de que al llamarlo *Acrisioniades* en 5, 70 (*vertit in hunc harpen…/ Acrisioniades*; «el Acrisioníada gira contra éste la cimitarra») emplea un metronímico formado no sobre *Acrisius* sino sobre el patronímico de Dánae, casi negando así la relación con el abuelo al que llama en 5, 237 *inmeritus parens*. Como precedentes recuerda Rosati que a Dánae la llama *Acrisione* Homero (*Il*. 14, 319), a quien sigue Euforión (*Supplementum Hellenisticum* 418, 42) y encontramos el nombre también en *Catalepton* 9, 33, pasajes a los que se puede añadir *Aen*. 7, 410, donde leemos que la ciudad de Árdea la fundó *Acrisioneis Danae ... colonis*. Refuerza, además, esa hipótesis de *Acrisioniades* como un metronímico el hecho de que se utiliza cuando se habla por primera vez en las *Meta-*

24. G. Rosati, *Ovidio. Metamorfosi*, *ad loc*.

morfosis de que Perseo hace uso de la harpe o cimitarra que ha recibido de Mercurio para enfrentarse a Medusa y que el relato de esa hazaña, que se contiene en el libro IV, está recordado en 5, 1, cuando el poeta se refiere a Perseo, con el adjetivo en *–eius* tan de su gusto para las filiaciones maternas, *Danaeius heros*, como si quisiera que recordáramos, aunque Ovidio no lo ha dicho, que las hazañas previas de Perseo vienen determinadas por el deseo de Polidectes de alejarlo de Serifos para poder adueñarse de su madre Dánae, que dejaría de estar protegida por el hijo, pues lo que sí leemos en el poema es que a su vuelta Perseo castigaría al acosador (5, 242-249).

Entre las engañadas por Júpiter que Aracne borda en su tapiz están también Europa (6, 103) y Alcmena (6, 112), en las que nos detendremos unas líneas más abajo cuando hablemos de sus hijos, pues no vuelven a ser mencionadas ni en el bordado ni en todo el libro VI, que se cierra, en cambio, con una madre, ORITÍA, famosa por sí misma, pero sobre todo por la importancia de sus hijos, dado que, tras contarnos los motivos y los detalles de su rapto por Bóreas[25], Ovidio nos dice, en 6, 711-713, que al llegar a Tracia, al país de los Cícones:

> *illic et gelidi coniunx Actaea tyranni*
> *et genetrix facta est partus enixa gemellos,*
> *cetera qui matris, pennas genitoris haberent.*
>
> Allí la actea se convirtió en esposa del helado soberano y en madre, dando a luz dos gemelos que tenían todo lo demás de su madre, las alas de su padre.

Es decir, los Bóreadas, Cálais y Zetes, que formarán parte del contingente de una de las grandes hazañas de los héroes griegos, la expedición de los Argonautas.

También en el tapiz de Aracne aparece en 6, 113 EGINA, engañada por Júpiter, mencionada con el mismo patronímico con el que su propio hijo Éaco alude a ella en 7, 615-617:

> *'Iuppiter o!' dixi, 'si te non falsa loquuntur*
> *dicta sub amplexus Aeginae Asopidos isse*
> *nec te, magne pater, nostri pudet esse parentem'.*
>
> 'Oh Júpiter', dije, 'si no son falsos los relatos que hablan de que tú te uniste en amoroso abrazo con la Asópide Egina y no te avergüenza, padre poderoso, ser mi progenitor,

cuando en 7, 473-474 impetra de su padre la conversión de hormigas en hombres, los que serán llamados Mirmídones, que repoblaron la isla a la

25. De todo el pasaje nos hemos ocupado en M.ª C. Álvarez, R. M.ª Iglesias, «Poética ovidiana», en *VI Congreso de la Sociedad de Estudios Latinos: Poética y Poesía Latinas*, Baeza 2009, en prensa.

que Éaco había dado el nombre de su madre: *Oenopiam veteres adpellavere, sed ipse / Aeacus Aeginam genetricis nomine dixit* («los antiguos la denominaron Enopia, pero el propio Éaco la llamó Egina por el nombre de su madre»), convirtiéndose así Éaco, el abuelo del gran Aquiles, en el importante rey al que acude Minos para pedirle ayuda en su lucha contra Atenas.

De Minos precisamente y de su madre EUROPA habla Ovidio en varias ocasiones a lo largo del poema: cierra el libro II con el rapto de la doncella por Júpiter-toro en 2, 833-875; rapto que, además de aparecer en el bordado de Aracne (6, 103), como hemos dicho, se repite en los reproches que Escila, hija de Niso, dirige a Minos, tras ser rechazada por el caudillo cretense, en 8, 119-123:

> *quoque si prohibes et nos, ingrate, relinquis,*
> *non genetrix Europa tibi est, sed inhospita Syrtis*
> *Armeniae tigresque austroque agitata Charybdis!*
> *nec Iove tu natus, nec mater imagine tauri*
> *ducta tua est: generis falsa est ea fabula.*
>
> ¡Si también me alejas de ésta y me abandonas, desagradecido, no es tu madre Europa, sino la inhospitalaria Sirte y los tigres de Armenia y Caribdis agitada por el Austro! Ni tú eres hijo de Júpiter, ni tu madre fue seducida por la figura de un toro: falsa es la fábula de tu linaje.

Escila había traicionado a su padre, arrancándole el cabello en el que residía su poder y su vida, ya que se había quedado prendada del poderoso hijo de Europa, durante el largo asedio a Mégara que había permitido a la joven hija del rey que, contemplando a los enemigos cretenses desde lo alto de una torre, conociera héroes, armas, caballos e indumentarias y, como advierte Ovidio en 8, 23-24 *noverat ante alios faciem ducis Europaei, / plus etiam quam nosse sat est* («conocía, por encima de los demás, la figura del caudillo hijo de Europa, más incluso de lo que era conveniente conocerla»). Y una de las razones que aduce para justificar ese enamoramiento es la belleza de Minos, que la lleva a pensar en la hermosura de la madre en 8, 49-50: *si quae te peperit, talis, pulcherrime regum, / qualis es ipse, fuit, merito deus arsit in illa* («si la que te ha parido, oh el más hermoso de los reyes, fue ella misma tal como tú eres, con razón un dios ardió de amor por ella»).

Entre sus reproches Escila alude a otra madre, cuyo hijo es famoso en demasía: se trata de PASÍFAE y el Minotauro a los que menciona en 8, 131-133:

> *(...) te vere coniuge digna est,*
> *quae torvum ligno decepit adultera taurum*
> *discordemque utero fetum tulit.*
>
> En verdad es digna de tenerte como marido la que, adúltera, engañó con madera a un fiero toro y llevó en su vientre un feto de doble forma.

La madre del héroe más importante de la mitología aparece por primera vez mencionada, como hemos dicho, en 6, 112 en el tapiz de Aracne, pero no con su nombre sino con el gentilicio característico de su hijo Hércules: *Amphitryon fuerit, cum te, Tirynthia, cepit* («como fue Anfitrión cuando te cautivó, Tirintia»).

La presencia de ALCMENA en las *Metamorfosis* está vinculada con el nacimiento y muerte de Hércules, pero estrechamente relacionada con la existencia de Deyanira, la esposa del héroe. De hecho, la primera vez que Alcmena es citada por su nombre en el poema es para referirse a *nurumque / nobilis Alcmenae* («la nuera de la noble Alcmena») en 8, 543-544, cuando Ovidio cuenta que es, junto con su hermana Gorge, la única de las hermanas de Meleagro que no fue transformada en pintada, tras la muerte de su hermano. En 9, 23-26, cuando Aqueloo y Hércules luchan por la mano de la joven, el dios-río reta a su rival poniendo en entredicho su carácter divino o la acción deshonrosa de su madre:

> *quo te iactas, Alcmena nate, creatum,*
> *Iuppiter aut falsus pater est aut crimine verus;*
> *matris adulterio patrem petis: elige, fictum*
> *esse Iovem malis, an te per dedecus ortum.*
>
> hijo de Alcmena, por quien te jactas haber sido engendrado, Júpiter, o es un falso padre o verdadero por una culpa; buscas un padre por el adulterio de tu madre; elige si prefieres que Júpiter es inventado o que tú has nacido de un deshonor,

es mencionada en la apoteosis de su Hércules, al confirmar Júpiter (9, 251-252) que en la pira tan solo arderá la parte que procede de su madre: *nec nisi materna Vulcanum parte potentem / sentiet*. Por último, es la propia Alcmena la que, tras la muerte del héroe a causa de Deyanira, relata el nacimiento de Hércules, una larga narración (9, 273-323) en la que, reelaborando los datos de *Il*. 19, 95-133, crea un ambiente más propio del parto romano[26].

Si hay una madre ilustre que gana en importancia gracias a su hijo, ésa es TETIS, la madre de Aquiles, a la que Ovidio hace receptora del oráculo de Proteo en 11, 221-223:

> *(...) 'dea' (...) 'undae,*
> *concipe: mater eris iuvenis, qui fortibus annis*
> *acta patris vincet maiorque vocabitur illo.'*
>
> Diosa del mar, concibe; serás madre de un joven que en sus años de fortaleza superará las hazañas de su padre y será llamado más importante que él,

26. No nos extendemos más en los detalles del relato de Alcmena, que son el objeto de nuestro «Contexto femenino de Meleagro y Hércules en las Metamorfosis: comentario mitográfico y literario», en *Y el mito se hizo poesía. Mitografía y Ovidio. Seminario Internacional, 25-26 noviembre de 2010*. Universidad de Murcia.

un oráculo muy conocido, pero no en boca de Proteo sino en la de Temis, según vemos ya en Píndaro, *Isth*. 8, 27-28. El destinatario suele ser Zeus, que lo conoce por Prometeo, a quien se lo ha dicho Temis (así en Aesch., *Prom*. 18, 209, 874 y 907ss.).

En el primer enfrentamiento que Aquiles tiene con Cicno, que ha sido invulnerable a su lanza, el adversario se dirige a él llamándolo en 12, 86 *nate dea* («hijo de diosa»), filiación que recuerda a Aquiles el anciano Néstor en el pasaje de Ceneo-Cénide, 12, 193-194, cuando alaba la belleza de Cénide y dice: *temptasset Peleus thalamos quoque forsitan illos: / sed iam aut contigerant illi conubia matris aut fuerant promissa, tuae* («Quizás también Peleo hubiese intentado aquella boda, pero o ya le había tocado en suerte el matrimonio con tu madre o le había sido prometido»).

De la actitud protectora de Tetis para con su hijo nos ocuparemos más adelante, cuando hablemos de las que podemos llamar madres amantísimas, un apartado en el que también tiene que incluirse a Hécuba, la madre del gran Héctor, pese a que en esta aportación tan solo la citamos por haber sido objeto de nuestra atención recientemente en sendos trabajos, a los que remitimos.

Eneas, el último gran héroe que aparece en las *Metamorfosis* es el ilustre antepasado de los Enéadas, de los romanos, quienes por él se sentían descendientes de la diosa VENUS, apropiándose del honor de la familia Julia que argumentaba razones dinásticas para sentirse continuadores directos del troyano fundador de la nueva Troya[27]. No descuida Ovidio la estrecha relación madre-hijo, pues la primera vez que menciona a Eneas en 13, 624-627, donde se reescribe la famosa escena de la noche troyana del libro II de la *Eneida* cuando sale de Troya llevando a su padre Anquises sobre los hombros y a su hijo Ascanio de la mano, designa al héroe con el adjetivo en *–eius* (13, 625: *Cythereius heros*) tan del gusto del poeta para establecer la filiación materna, a fin de indicarnos, como muy bien observara M. von Albrecht[28], no sólo que Eneas será el protagonista, sino que su madre (Venus-Citerea) va a tener un importante papel en todos los relatos que se sucedan hasta la apoteosis de César, pero en especial en la del propio Eneas, que volverá a ser llamado «héroe Citereo» en 14, 584.

No será hasta 14, 246-247 en que Macareo, el personaje griego inventado por Ovidio en responsión al virgiliano Aqueménides, se dirige a Eneas con la fórmula virgiliana *nate dea* para pedirle que se aleje de la costa de Circe[29]; una fórmula que volverá a utilizar Héleno en la profe-

27. Cf. R. M.ª Iglesias, «Roma y la leyenda troyana: legitimación de una dinastía»: *EClás*. 104 (1993) 17-35.

28. M. von Albrecht, «Le figlie di Anio (*Met*. 13, 623-647)», en *Atti del Convegno Internazionale «Letteratura clasiche e narratologia»*, Perugia 1981, 107; y ahora en *Das Buch der Verwandlungen. Ovid-Interpretationen*, Düsseledorf-Zürich 2000, 183.

29. Véase nuestra M.ª C. Álvarez Morán, R. M.ª Iglesias Montiel, «La odiseica «Eneida» de las *Metamorfosis*»: *CFC(Lat)* 29 (2009) 13.

cía a Eneas en 15, 439. También está Venus presente en el episodio de la guerra entre Eneas y Turno, al contemplar en 14, 572-573 la victoria de su hijo, sin que intervenga, como lo había hecho en *Eneida* 12, 786-787 neutralizando la acción de Iuturna, pues Ovidio, que no detalla pormenor alguno del duelo final, otorga todo el mérito a Eneas, lo que despierta el orgullo de su madre: *tandemque Venus victricia nati / arma videt, Turnusque cadit* («por fin Venus ve vencedoras las armas de su hijo, y cae Turno»).

Y, como hemos dicho, vuelve a ser llamado Citereo cuando Ovidio describe la apoteosis de Eneas que consigue Venus de Júpiter iniciando así su súplica, 14, 586-589:

> *'numquam mihi' dixerat 'ullo*
> *tempore dure pater, nunc sis mitissimus, opto,*
> *Aeneaeque meo, qui te de sanguine nostro*
> *fecit avum, quamvis parvum des, optime, numen.*
>
> Oh padre, nunca cruel para mí en momento alguno, te ruego que ahora seas muy complaciente y que a mi Eneas, que te hizo abuelo por mi sangre, le des, aunque pequeña, tú el óptimo, una condición divina.

En 15, 762 la *Aeneae genetrix* contempla las asechanzas contra César y ruega de nuevo a Júpiter que salve al último descendiente que le queda de la estirpe de Julo, y más adelante (15, 804-806) quiere proteger a César con una nube, como aquella con la que había cubierto a Paris para escapar del Atrida (*Il.* 3.373-376) y a Eneas esquivando a Diomedes, si bien según *Il.* 5.302-317 a su hijo no lo cubre con una nube sino con su propio vestido.

2.5. Para terminar este recorrido, en modo alguno exhaustivo, por diversos modelos de madres, queremos citar a aquellas que hacen manifestación explícita del cariño que sienten por sus hijos, un amor que en algunos casos puede acarrear el peligro de su propia vida. Es el grupo que hemos convenido en llamar «madres amantísimas», de las que encontramos dos claros ejemplos en el libro IX: Dríope y Teletusa.

De DRÍOPE y su triste destino habla su hermanastra Íole, en una historia que reescribe Ovidio con unos detalles muy distintos de los que conserva Antonino Liberal 32, procedentes de Nicandro. Refiere Íole-Ovidio (9, 324-393) que Dríope, que llevaba en el regazo a su hijo de apenas un año, posiblemente concebido de Apolo, se convirtió en loto por haber ofrecido al pequeño como juguete las flores de un loto acuático, que no era sino la ninfa Lótide así metamorfoseada para escapar de Priapo[30]; la minuciosa descripción de abajo arriba del cambio de forma

30. Anécdota contada con todo detalle y humor y sin metamorfosis en *Fast*. 1, 391ss. y 6, 319ss.

de Dríope, su despedida de su marido, su declaración de inocencia, hacen que sean más emotivas las recomendaciones que hace sobre su hijo en 9, 375-381:

> *hunc tamen infantem maternis demite ramis,*
> *et date nutrici, nostraque sub arbore saepe*
> *lac facitote bibat, nostraque sub arbore ludat.*
> *cumque loqui poterit, matrem facitote salutet,*
> *et tristis dicat:. 'latet hoc in stipite mater'.*
> *stagna tamen timeat nec carpat ab arbore flores*
> *et frutices omnes corpus putet esse dearum.*
>
> apartad a este niño de las ramas maternas y entregadlo a una nodriza y haced que a menudo bajo mi árbol beba leche y juegue al pie de mi árbol. Y cuando pueda hablar, haced que salude a su madre y que entristecido diga: 'Mi madre se oculta en este leño.' Pero que sienta miedo del lago y que no coja flores de un árbol y que piense que todos los arbustos son cuerpos de dioses,

y que, cuando ya es consciente de que la rigidez se ha apoderado de todo el cuerpo y su cara está a punto de ser parte del árbol, se despida (9, 386-387): *erigite huc artus et ad oscula nostra venite, / dum tangi possunt, parvumque attollite natum* («alzad hasta aquí vuestros miembros y acudid a mis besos mientras puedan ser tocados y levantad a mi hijito»), en claro contraste con la poca atención que Mirra concede al hijo que lleva en sus entrañas, pues abatida como está no se preocupa de la suerte del nonato.

Se aparta menos Ovidio de las líneas generales de la leyenda de Nicandro, transmitida por Antonino Liberal 17, si bien con nombres diversos y con dioses protectores diferentes[31], al narrar, en 9, 666-797, las iniciativas que TELETUSA se atreve a emprender en defensa de Ifis, la hija a la que hace pasar por un muchacho, ya que su marido Ligdo, por razones meramente de supervivencia, había dado la orden de dar muerte si les nacía una hija. Teletusa no se deshace de la niña nacida, no por consejo de los adivinos como en Nicandro, sino porque le había recomendado criar lo que naciera (6, 698-699: *nec dubita ... tollere quicquid erit*) la diosa Io-Isis, a la que Ovidio da protagonismo en el relato, haciéndose eco de lo vigente que estaba todavía en su época el interés por Egipto, que había alcanzado su máximo auge con la estancia de Antonio en Egipto y su derrota junto con Cleopatra en Accio. Cumple la madre las advertencias de la diosa, pero, cuando su supuesto hijo llega a la edad núbil y su padre lo promete en matrimonio con una bella joven, provocando una terrible angustia en Ifis, que se sabe mujer, de nuevo será la madre la que la salva-

31. Cf. S. M. Wheeler, «Changing Names: The Miracle of Iphis in Ovid *Metamorphoses*»: *Phoenix* 51 (1997) 190-202.

rá acudiendo junto con su hija la víspera de la boda al templo de Isis para suplicar su ayuda, en un ruego que termina así, 9, 779-781:

> *quod videt haec lucem, quod non ego punior, ecce*
> *consilium munusque tuum est: miserere duarum*
> *auxilioque iuva.*
>
> Que ésta vea la luz, que yo no haya sido castigada, he aquí que es tu consejo y tu don; compadécete de las dos y ayúdame con tu auxilio,

y que surte efecto, pues la diosa hará que de un modo casi imperceptible Ifis se mute de doncella en muchacho mientras sale del templo y así puede casarse al día siguiente con su amada Iante.

Mucho más conocidas y sin que Ovidio presente variantes mitográficas de consideración son TETIS y HÉCUBA que muestran su cariño a Aquiles y Políxena, respectivamente. Ovidio recuerda en boca de Ulises, en el discurso frente a Áyax por las armas de Aquiles, en especial en 13, 162-163, cómo Tetis había apartado de la guerra al joven en la corte del rey Licomedes en Esciros: *Praescia venturi genetrix Nereia leti / dissimulat cultu natum, et deceperat omnes* («Su madre, la Nereida, conocedora de la muerte que le iba a suceder, oculta a su hijo bajo disfraces y había engañado a todos». Es ésta la primera vez que en la literatura latina se alude a la estancia de Aquiles en Esciros, en la corte del rey Licomedes, disfrazado de mujer y a los medios de que se valió Ulises para descubrirlo, si bien el relato más completo es el de Hyg., *Fab*. 96. Alusiones genéricas a la protección de Tetis están también en boca de Ulises en 13, 288-289 y 301.

Sobre HÉCUBA y el continuo desvelo por Políxena, tanto en los últimos momentos de su vida como cuando realiza las exequias fúnebres, remitimos nuevamente a nuestro estudio de «Hécuba *mater orba*», donde se aprecia que es también Hécuba la que configura el último modelo de madre, que, al no soportar la injusta muerte de sus hijos, trasciende el genérico modelo de «madre amantísima» y pone en marcha una terrible venganza, pues, según leemos en 13, 553ss., la de Hécuba consiste en la muerte de Poliméstor, el asesino de su hijo Polidoro, tal y como ha configurado Ovidio valiéndose de las fuentes trágicas en lo que constituye una auténtica tragedia de mujeres, como hemos señalado en otro lugar[32].

Original, en cambio, se muestra Ovidio al narrar que la causante de la aparición del lobo que devora el rebaño de Peleo, desastre del que también tratara Nicandro aunque sin aludir a ninguna divinidad, es la Nereida PSÁMATE, hermana por tanto de Tetis, que así venga el asesinato de Foco, el hijo que había tenido de Éaco, a manos de sus hermanastros

32. «La tragedia de las mujeres troyanas en las *Metamorfosis* de Ovidio», en C. Soares, M. C. Fialho, M.ª C. Alvarez, R. M.ª Iglesias (eds.), *Norma e Transgressâo, II*, Coimbra 2011, 115-154.

Telamón y Peleo, según deduce el propio Peleo al ser informado en la corte de Traquis, tal como leemos en 11, 379-381:

> *nec Pelea damna movebant,*
> *sed memor admissi Nereida conligit orbam*
> *damna sua inferias exstincto mittere Phoco.*
>
> A Peleo no lo conmovían los daños sino que, acordándose de lo que había cometido, deduce que la Nereida privada de su hijo provocaba estos daños suyos como honras fúnebres en honor del asesinado Foco,

una venganza a la que pondrá fin la esposa de Peleo, Tetis.

Así finalizamos el recorrido por los diferentes modelos de madres en las *Metamorfosis*, donde, al no ser tratados ni la casa de Edipo ni las aventuras de los regresos de los caudillos argivos, no pueden ser incluidas dos grandes madres protagonistas de tragedia: Yocasta y Clitemnestra.