

2020

REVISTA HISTORIAS DEL ORBIS
TERRARUM

ISSN 0718-7246, AÑO 2020, NÚM. 24

<http://www.orbisterrarum.cl>



Georges Dumézil y Tito Livio: revisionismo histórico de la actitud religiosa de Livio en virtud de las opiniones de Dumézil en su obra *Camillus: A Study of Indo-European Religion as Roman History* (1980)

Georges Dumézil and Tito Livio: historical revisionism of Livy's religious attitude by virtue of Dumézil's views in his work *Camillus: A Study of Indo-European Religion as Roman History* (1980)

Pablo Rodríguez Pincheira*
Universidad del Bío-Bío

Resumen: El historiador romano Tito Livio escribió la historia de Roma desde sus orígenes (753 a.C.) hasta el año 9 a.C. Es en esta monumental y abnegada obra donde logró plasmar variados caracteres que impiden categorizarlo o encasillarlo en un solo lineamiento. El presente escrito, desde una perspectiva hermenéutica del escrito titoliviano, pretende revisar y criticar las opiniones que esgrimió el filólogo e historiador francés Georges Dumézil en su obra *Camillus: A Study of Indo-European Religion as Roman History*, donde sentencia que Livio era un escéptico al que le repugnaba la vinculación personal entre los dioses y los seres humanos.

Palabras clave: Revisionismo Histórico, Georges Dumézil, Tito Livio, Opinión Religiosa, Marco Furio Camilo.

Abstract: The Roman historian Titus Livius wrote the history of Rome from its origins (753 B.C.) until the year 9 B.C. It is in this monumental and selfless work where he managed to capture various characters that prevent him from categorizing or classifying him in a single line. The present writing, from a hermeneutic perspective of the titolivian writing, aims to review and criticize the opinions put forward by the French philologist and historian Georges Dumézil in his work *Camillus: A Study of Indo-European Religion as Roman History*, where he states that Livio was a skeptic who was disgusted by the personal bond between gods and humans.

Keywords: Historical Revisionism, Georges Dumézil, Tito Livio, Religious Opinion, Marco Furio Camilo.

* Grado de Licenciado en Educación de la Universidad del Bío-Bío, Profesor en educación media en Historia y Geografía de la Universidad del Bío-Bío y Magister © en Historia de Occidente de la Universidad del Bío-Bío. Contacto: pablogarodrig@gmail.com

GEORGES DUMÉZIL Y TITO LIVIO: REVISIONISMO HISTÓRICO DE LA ACTITUD RELIGIOSA DE LIVIO EN VIRTUD DE LAS OPINIONES DE DUMÉZIL EN SU OBRA *CAMILLUS: A STUDY OF INDO-EUROPEAN RELIGION AS ROMAN HISTORY* (1980)

Pablo Rodríguez Pincheira
Universidad del Bío-Bío

I- Introducción

El impacto de Georges Dumézil en las ciencias sociales es amplio, profundo e inconfundible. Con su ideología tripartita y método comparativo ha sabido otorgar una coherencia analítica al estudio de las culturas y religiones antiguas herederas del legado indoeuropeo. Lo anterior no requiere ni objeción, ni crítica, ni menos negación. No obstante, en el reservorio de análisis individual y trato con las fuentes antiguas, puede requerir una revisión. Nuestro problema de investigación se encuentra inmerso dentro de la Historia de las Religiones, circunscrito al análisis de la actitud religiosa del historiador romano Tito Livio, el cual es tildado por el filólogo e historiador francés como “escéptico” y con un talante proclive a la “repugnancia” de esa tradición que excede la protección general de los dioses, aquella que: “[...] proclama la intervención particular de una divinidad en la vida de un individuo”.¹ Mediante un análisis hermenéutico e intertextual, se pretende revisar y validar la hipótesis de que la *Ab Urbe Condita* de Livio si presentó una descripción detallada de intervenciones particulares de los dioses en la vida de los individuos, evidenciando que el historiador si entendía y estaba familiarizado con este tipo de ejemplos religiosos. Lo que justifica el estudio es el requerimiento de un análisis más detallado de la obra titoliviana, que evidencie sus intereses, caracteres, sesgos e intenciones específicas, y que la conjunción

¹ Dumézil, Georges, *Camillus: A Study of Indo-European Religion as Roman History*, University of California press, United States, 1980, p. 63.

ideológica particular de los investigadores, no etiquete, ni quite la validez identitaria del paduano. Consideramos que en este punto Dumézil tuvo una brecha con Livio, dado que su sistematización estructural de raigambre sociológica y la selectividad, le hicieron un flaco favor al paduano.

II- Georges Dumézil: planteamientos generales y su visión sobre Tito Livio

Georges Dumézil nació en París en el año 1896, falleciendo en Francia en el año 1986. Desde pequeño se interesó por la cultura antigua y clásica, avizorando lo que fue la dirección académica que dedicaría de por vida al análisis de la cultura indoeuropea.² Sería en esta área de estudio donde fundiría diferentes tipos de métodos de las ciencias sociales, para comprender de mejor forma las correspondencias de la herencia indoeuropea en las culturas antiguas, tales como el método comparativo, el análisis funcional-estructuralista, análisis histórico y el análisis sociológico. Por todo ello, Dumézil es considerado un académico “único”³ entre los estudiosos de la religión y mitología antigua, proyectando un amplio legado tanto a la disciplina histórica como demás ciencias sociales.⁴

² Cabe mencionar que en 1916 ingresó a la *École Normale Supérieure* y fue el número uno de su promoción. En 1917 fue movilizado e ingresó como oficial de artillería en la Primera Guerra Mundial hasta 1919. Ese mismo año ganó la *agrégation* en lenguas clásicas. Tres años después presentó su tesis doctoral *Le festin d'immortalité* y publicó sus primeros libros, que no tuvieron gran aceptación por los especialistas en la materia. En 1925 se instaló en Turquía y enseñó Historia de las Religiones en la Universidad de Estambul. En 1931 viajó a Suecia, donde fue lector de francés en Uppsala. Dos años después regresó a París e ingresó a la *École Pratique des Hautes Études*, donde enseñó “Mitología comparada indoeuropea”. En 1938 publicó el artículo “La préhistoire des flamines majeurs”, donde comenzó a utilizar el método de la mitología comparada. En 1949, apoyado por Emile Benveniste, ingresó al Collège de France [Abeijon, Matías, “Historia, estructura y experiencia. Relaciones metodológicas entre Michel Foucault y Georges Dumézil”, *Ideas y Valores*, núm. 169, Universidad Nacional de Colombia, 2019, pp.153-179.; p.156].

³ Scott Littleton, Covington, *The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*, University California Press, Berkeley, 1966, p.131.

⁴ Estimuló el método comparativo para analizar las culturas antiguas herederas de la cosmovisión y cultura indoeuropea, teniendo una amplia cantidad de seguidores y discípulos, tales como Stig Wikander o el afamado lingüista Emily Benveniste, así como la proyección y uso de este mismo método a las ciencias sociales, como la antropología. Otro legado clave fue incentivar el interés por la reconstrucción y análisis de las lenguas antiguas, como el sanscrito [Ibíd., p.6]. Proyectó, además, un legado lingüístico y estructural en el análisis de los desarrollos sociales tanto en un marco temporal pasado como presente, algo que le reconoce Claude Lévi-Strauss en una carta que le envía a Dumézil en el año 1977 [Eribon, Didier, *Faut-il brûler dumézil? Mythologie, science et politique*, Flammarion, Francia, 1992. p.339]. Por otro lado, su ideología tripartita en el análisis de las religiones antiguas ha sido un gran aporte en el examen de la historia de las religiones, tal y como reconoce Mircea Eliade [Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1999, p. 9].

El marco de su análisis se circunscribe a la cultura indoeuropea, conjunto social que económica y tecnológicamente se encontraba en el medio de las edades neolítica y de bronce, y que antes de su dispersión o diáspora (año 2500 a.C.) conoció el caballo, el carro de guerra, el metal y practicó la agricultura y ganadería.⁵ Georges Dumézil concentró todo su foco cognitivo en intentar descubrir asociaciones comunes, principalmente en el plano religioso y social, entre las culturas heredadas de los indoeuropeos, tales como la indoirania, escandinava, osética, romana y griega. Para ello aplicó el método comparativo o mitología comparada, analizando diferentes mitos o contenidos míticos de estas culturas, en el esfuerzo de extraer: “[...] temas subyacentes comunes y relacionar estos temas con una representación simbólica común”.⁶ Aunque este esfuerzo mitológico comparativista no era nuevo dado que se venía gestando desde el siglo XIX, si poseía importantes errores, sobre todo de método y enfoque.⁷ Dumézil, asumiendo los errores anteriores, logra posicionar nuevamente una idea clave, que los naturalistas y primitivistas como Müller no habían sabido explicar de buena manera: la existencia de un patrimonio religioso e ideológico indoeuropeo común.⁸ Georges Dumézil lograría satisfactoriamente lo anterior, gracias a la incorporación sistemática de ideas derivadas desde el legado sociológico de Émile Durkheim (1858-1917) y las posturas

⁵ Scott Littleton, Covington, *The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*, Op.cit., p.29.

⁶ *Ibíd.*, p.32. La traducción es propia.

⁷ Autores como Jones (1796), Schlegel (1808), Grimm (1822) o Bopp (1849) y otros, ya habían demostrado que las lenguas litúrgicas indoirania (sanskrito y avestán), eran primas lingüísticas con el latín, el griego o el gótico. Y gracias a los esfuerzos de Curtius (1873) o Schleicher (1871), se logró construir el protolenguaje indoeuropeo conocido como *Ursprache*. Todos estos logros y esfuerzos tendrían un amplio impacto en el trabajo de Georges Dumézil [Scott Littleton, *Op. cit.*, p.24]. Sin embargo, destacaría en esta cohorte investigativa del siglo XIX la figura de Friedrich Max Müller, quien, como filólogo, lingüista y comparativista, planteaba que las concepciones de los indoeuropeos, como por ejemplo los dioses, nacieron de una “metáfora hablada” que tendría como nicho la figura del sol [*Ibíd.*, p.33], sería esta figura la que explicaría toda la cosmología mítica indoeuropea, según Max Müller [Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*. Op.cit., p.165]. No obstante, esta idea de Müller no logró fructificar, debido a sus importantes deficiencias, que intelectuales como Andrew Lang sacaron a la luz: como poco énfasis en el contexto socio-cultural particular, o poca preocupación por el desarrollo de los mitos [Scott Littleton, *Op. cit.*, p.35].

⁸ Georges Dumézil especifica los errores que tuvieron los comparativistas y primitivistas de antaño, tales como Müller, al momento de analizar el legado indoeuropeo común, desembocando, de esta manera, que la idea de comunidad indoeuropea se perdiera: primero, el objeto de estudio lo plantearon mal, dado que separaron la mitología de la vida de los hombres que narran estos constructos religiosos; segundo, el método era un verdadero sistema *a priori*, como el mitológico-solar de Müller, el cual se desentiende de la vida social; y tercero, no comprendieron el fondo y vehículo más importante de la herencia indoeuropea, la lengua [Dumézil, Georges, *Mito y epopeya I: la ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*, Fondo de Cultura Económica, México, 2016, p.12].

teóricas de su entrañable amigo y colega el antropólogo Marcel Mauss (1872-1950).⁹ Ideas durkheimianas como: “[...] la religión es algo eminentemente social”,¹⁰ o “[...] la fuente y el objeto de la religión es la vida colectiva; lo sagrado es, en el fondo, la sociedad personificada”,¹¹ sumado a la premisa de que los mitos, así como sus dioses, espíritus, tótems y similares son representaciones del conjunto social, calaron profundamente en la comprensión de la naturaleza mitológica indoeuropea de Dumézil,¹² fundando, a partir de ellas –y al asilo de ideas lingüísticas y filológicas–, su metodología comparada¹³ e ideología tripartita.

El desarrollo de su mayor contribución a la ciencias sociales, la “ideología tripartita”,¹⁴ se inicia desde su tesis doctoral *Le festin d'immortalité: Étude de mythologie comparée indo-européenne* (1924), donde ya proponía la existencia de un conjunto común de mitos indoeuropeos sobre el origen de la inmortalidad, personificado en alguna bebida

⁹ Scott Littleton, Covington, *The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*, Op.cit., p.39

¹⁰ Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia*, Akal, Madrid, 1982, p.8. También existen otras ideas que influyeron en el pensamiento de Dumézil, como: “[...] las concepciones religiosas, antes que nada, tienen por objeto expresar y explicar, no lo que de excepcional y anormal hay en las cosas sociales, sino, por el contrario, lo que tienen de constante y regular” [Ibíd., p.26]. Estos puntos muestran la cosmovisión investigativa de comprender a las religiones como productos sociales, eje que Dumézil utilizará de sobre manera para comprender las correspondencias socio-religiosas en las áreas de las culturas de herencia indoeuropea. Estas ideas de Durkheim se pueden profundizar y comprender a cabalidad en el capítulo 18: “El estructuralismo francés” de Harris, Marvin, *El desarrollo de las teorías antropológicas: Historia de las teorías de la cultura*, Siglo XXI ediciones, México, 1996.

¹¹ Scott Littleton, Covington. *The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*, Op.cit., p.39.

¹² Dumézil afirma explícitamente, y en un tono durkheimiano, que: “[...] Las religiones implican una teología y, en general, una mitología, una explicación de la sociedad y, a menudo, del mundo, una interpretación del pasado del presente y del futuro: todo esto justifica y apoya las palabras y los gestos” [Dumézil, Georges, *La religione romana arcaica: Miti, leggende, realtà*, Rizzoli Libri S.p.A. / BVR Rizzoli, Italia, 2017, p.85].

¹³ El método comparativo, según Dumézil, ha ayudado a dilucidar de mejor forma la noción de “civilización indoeuropea común”, a partir de la comparación de distintos documentos antiguos de Irán, India, Roma, Escandinavia e Irlanda, ha permitido reconocer elementos comunes entre sí, particularmente en la religión. Estos elementos son solidarios y articulados, convirtiéndose en verdaderas estructuras representativas. Sin embargo, y lo retrata muy bien el autor, el punto de partida básico de la comparación es el parentesco y la comunidad de lengua que poseen en común [Dumézil, Georges, *La religione romana arcaica: Miti, leggende, realtà*, Op. cit., p.69; misma idea en Cf. Dumézil, Georges, *Mito y epopeya I: la ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*, Op.cit., p.12].

¹⁴ Para un análisis pormenorizado de la evolución intelectual e ideológica de Dumézil desde 1924 a 1959, revisar Scott Littleton, Covington, *The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*, University California Press, Berkeley, 1966.

sagrada (como la cerveza y la ambrosía) y el posterior engaño.¹⁵ No obstante, estas ideas lograron poco impacto, dado que Dumézil estaba enraizado en ideas primitivistas y naturalistas, como el modelo solar de Müller. Poco a poco un joven Dumézil, ya instalado en la cátedra de “Historia de las religiones” de la Universidad de Estambul (1925), se comenzó a relacionar cada vez más con las ideas sociológicas de la religión, la lingüística y con la cultura indoiraniana. Esto ocasionó un cambio de foco que se comenzaría a evidenciar en su análisis indoeuropeo desde principios de la década de 1930. Artículos como “La préhistoire indo-iranienne des castes” (1930), donde demuestra la existencia de la tripartición en la comunidad indoiraniana,¹⁶ o “*Flāmen-Brahman*” (1935) donde conjetura el parangón entre las características del Brahman indio y Flāmen romano, mostrando la existencia de una herencia indoeuropea común,¹⁷ exponían el desarrollo de la compleja estructura de la ideología indoeuropea. Toda esta evolución tendría su pináculo en la obra “La préhistoire des flāmines majeurs” (1938), donde esbozó una comparación tripartita entre el *Brahman-ksatriya-vaisya* indio, los *druidas-equites-bo airig* celtas y el *flāmen diālis-flāmen martiālis-flāmen quirinālis* romanos. Los primeros serían representantes de la primera función soberano-sagrada, los segundos de la función físico-guerrera y los terceros de la función de bienestar-fecundidad dentro sus sociedades. Dumézil conjeturó, además, y sobre todo en el caso de Roma, que existe una correspondencia socio-religiosa entre los *flamines* y los dioses: el *diālis* se dedica al culto de Júpiter, supremo representante de la primera función; el *martiālis* al culto de Marte, dios de la guerra; y el *quirinālis* al culto del dios Quirino, supremo representante de la fecundidad y bienestar social.¹⁸ Como sostiene Dumézil: “Desde 1938, se reconoció por primera vez que la estructura ideológica de las ‘tres funciones’ —soberano-sagrada, la fuerza física, la abundancia y la fecundidad— tenía un carácter indoeuropeo común”,¹⁹ y desde ese momento su trabajo se encuadró, con esfuerzo y pundonor, a descubrir

¹⁵ Scott Littleton, Covington, *The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*, Op.cit., p.45.

¹⁶ *Ibíd.*, p.50.

¹⁷ Los dos son representantes de la primera función soberana-religiosa, los dos son seres sagrados y llenos de una serie de reglamentaciones y demandas sociales importantes, como el desarrollo de ritos y el cuidado de los dioses superiores [*Ibíd.*, p.55].

¹⁸ *Ibíd.*, p.59.

¹⁹ Dumézil, Georges, *The destiny of the Warrior*, University of Chicago Press, United States, 1970, p.10. La traducción es propia.

más asociaciones funcionales tripartitas en las comunidades antiguas heredadas de los indoeuropeos.²⁰

Esta idea de la tripartición funcional indoeuropea,²¹ es decir, la característica y tendencia única del mundo indoeuropeo a ver los: “[...] fenómenos divididos en tres estratos jerárquicamente clasificados, se convirtió en un hábito de pensamiento profundamente arraigado; se convirtió, en resumen, en una ideología”.²² ideología que se mantuvo en las culturas heredadas después de la diáspora, adoptando, eso sí, elementos y topónimos particulares según sus características propias. De esta forma, los pueblos descendientes de la cultura indoeuropea verán manifestada la trifuncionalidad tanto en su aparato religioso como en el entramado social, siendo el caso más patente el del mundo indoiranio y el romano.²³

²⁰ Dumézil admite que este fue el puntapié clave de su contribución al análisis indoeuropeo, que no hubiese sido posible sin las ideas durkheimianas, las lecciones del sinólogo Marcel Granet y los aportes de Emily Benveniste. Con tranquilidad sostiene al respecto: “*Fue la reelaboración, o más bien la interpretación de todo ello, lo que permitió el trazado, en la primavera de 1938, de las primeras líneas de una nueva forma de “mitología comparada” que todavía no se hallaba libre de ilusiones, pero que no tenía ya los defectos de sus predecesoras, y en la cual, desde entonces, no he cesado de trabajar sin arrepentirme*” [Dumézil, Georges, *Mito y epopeya I: la ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*, Op. cit., p.16].

²¹ Esta idea, según Dumézil, se transformó en la matriz básica para entender, comparativamente, las culturas heredadas del mundo indoeuropeo [Dumézil, Georges. *The destiny of the Warrior*, Op.cit., p.5]. Esta ideología tripartita es exclusivamente indoeuropea, manteniéndose impercederamente, desde la diáspora, en la literatura y escritos de cada cultura, así como también desde las epopeyas e historias romanas hasta el Mahābhārata indoiranio [Scott Littleton, Covington, *The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*, Op.cit., p.16].

²² *Ibíd.*, p.18. La traducción es propia.

²³ En el mundo indoiranio se verá la primera función tanto en los dioses *Mitra-Varuna* como en la casta de los *Brahmanes*, la segunda función representada en el dios *Indra* y en la casta guerrera de los *ksatriyas*, y la tercera función se personificará tanto en los dioses gemelos *Ašvins*, como en la casta *vaisyas* o cultivadores [Dumézil, Georges, *The destiny of the King*, University of Chicago Press, United States, 1973, p.14]. Por su parte, el caso romano evidencia la misma funcionalidad en el aparato religioso y social: el dios Júpiter cumple el rol de la primera función en conjunto con el *Flamen Dialis* y los reyes Rómulo y Numa, el dios Marte cumple la segunda función guerrera en conjunto con el *Flamen Martiālis* y el rey Tulo Hostilio, mientras que el dios Quirino cumple la tercera función de bienestar en conjunto con su *Flamen Quirinalis* y el rey Anco Marcio [Dumézil, Georges, *La religione romana arcaica: Miti, leggende, realtà*, Op.cit., pp.149-151; y en Scott Littleton, *Op. cit.*, pp.13-14]. Ver también para el caso del mundo indoiranio y romano: Dumézil, Georges, *Mito y epopeya I: la ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2016; Dumézil, Georges, *Mito y epopeya III: Historias romanas*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2016. Por otro lado, las correspondencias socio-religiosas no serán iguales para las otras áreas, mientras que en el mundo escandinavo solo se evidenciará la trifuncionalidad de manera patente en los dioses *Othinn* (primera función), *Thörr* (segunda función) y *Freyr y Njordr* (tercera función), no así en el plano social. Mientras que en el mundo griego la trifuncionalidad general será inexistente, transformándose este punto en uno de los más controvertidos del sistema tripartito duméziliano [Scott Littleton, Covington, *The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*, Op.cit., pp.14-15].

Desde esta fecha (1938) el sistema funcional de la ideología tripartita indoeuropea no hizo más que crecer, madurar y diversificarse.²⁴ Aunque es necesario constatar que el desarrollo de la teoría duméziliana ha tenido importantes críticas y algunos tópicos problemáticos,²⁵ puntos que, eso sí, no han menguado, ni givalizado su importante contribución a las ciencias sociales, y especialmente a la Historia de las Religiones.

Pasemos ahora al centro de nuestra investigación, al análisis de la obra duméziliana en torno a Camilo y la visión de Georges Dumézil sobre la actitud religiosa de Tito Livio.

En su obra *Camillus: A Study of Indo-European Religion as Roman History*,²⁶ el filólogo e historiador francés se propone desentrañar, ante todo, la vinculación de Camilo con la diosa romana Mater Matuta. Como esbozo preliminar debemos señalar que Georges Dumézil se acerca al estudio de este personaje romano gracias a sus diferentes signos que lo ligan a la ideología tripartita indoeuropea, que en este caso se encuadra dentro de la calamidad o desastre: solo para el caso de la invasión de los galos a Roma (390 a.C.), Marco Furio Camilo tuvo que salvar la ciudad luego que el ejército fuera destruido (función guerrera); que

²⁴ En 1940 construye la obra “*Mitra-Varuna: Essai sur deux représentations indo-européennes de la Souveraineté*”, en la que analiza a los dioses indoiranios Mitra-Varuna, representantes de la primera función, pero que comparten su poder en dos puntos: soberano para el primero y sagrado para el segundo [Scott Littleton, *Op. cit.*, p.65]. También en 1941 comenzaría el desarrollo de su principal aporte a la cultura romana: *Jupiter, Marte, Quirinus: Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*, donde sigue profundizando las correspondencias tripartitas comunes entre Júpiter-Marte-Quirino con las demás culturas herederas indoeuropeas, además del análisis de la historización del mito que se presentó particularmente en Roma, en el cual los reyes primitivos, por ejemplo, fueron construidos en virtud de la trifuncionalidad indoeuropea: Rómulo y Numa, representantes de la primera función, Tulio Hostilio representante de la función guerrera, y Anco Marcio representante de la función de bienestar y salud [Ibíd., p.70]. Finalmente, desde la década de 1950 en adelante, Dumézil se dedicó al análisis monográfico de rituales, personajes y símbolos comunes de las culturas indoeuropeas, como se ve en su obra “*Rituels indo-européens à Rome*” (1954), donde esboza una serie de rituales, entre ellos de la *Fordicidia* romana, la cual tiene sus paralelos con el *astāpadī* indio [Ibíd., p.112]. Es en esta etapa de Dumézil, de análisis más pormenorizado de la ideología tripartita indoeuropea, en el que debemos insertar al examen de Camilo y su vínculo con la diosa Mater Matuta.

²⁵ Sumado al tema señalado más arriba, en torno a la inexistencia plausible de la trifuncionalidad en Grecia a pesar de ser una cultura heredera indoeuropea, se encuentran algunos espacios de difícil análisis, como por ejemplo el de los dioses que escapan al esquema de la trifuncionalidad (como por ejemplo Jano en el caso de Roma, o *Vayu* y *Agni* en lo referente al mundo indoiranio) o el instinto belicoso y pecaminoso de la segunda función, como se referencia en el caso de Tulio Hostilio, que es muerto por la primera función, o el destino de Indra que atenta en contra de un vínculo de la primera función (*Namuci*), acarreando una inestabilidad en el sistema divino indoiranio [Dumézil, Georges, *The destiny of the Warrior*, *Op.cit.*, p.39]. Además de lo anterior, se cuentan una serie de ataques al método duméziliano, como por ejemplo en su excesivo espíritu seleccionador, su estructuralismo abstracto y sus errores en la traducción, puntos que veremos más adelante en la investigación.

²⁶ Dumézil afirma que el estudio de Camilo viene gestándose desde el año 1956, correspondiéndose con la etapa más bien monográfica del filólogo e historiador [Dumézil, Georges, *Mito y epopeya III: Historias romanas*. *Op.cit.*, p.10].

las vestales y sacerdotes tuvieran que huir del enemigo, junto a las reliquias de los dioses (función soberana-sagrada), y que los senadores y cónsules no tuvieran el garbo suficiente para hacerle frente a la amenaza (función de bienestar y fecundidad).²⁷ Camilo,²⁸ en calidad de salvador y segundo fundador de Roma, tuvo que regenerar, posterior al desastre galo, los tres órdenes tripartitos descuartizados. El filólogo, no obstante, entiende que Camilo es una construcción literaria que posee un acervo indoeuropeo, de ahí que su foco de análisis no aborde lo verídico de su existencia, ni menos la autenticidad de su intervención en el climax de la invasión de los galos a Roma, de hecho, deja en claro que, en esta obra: “[...] no discutiremos ninguna de estas hipótesis”²⁹ procurando alivianar el camino para interpretar y reinterpretar la figura de éste pletórico romano.

Sin embargo, la intencionalidad preliminar de Dumézil, basada en las vinculaciones tripartitas que observó en la figura y el devenir de Camilo, no es el foco “gravitacional” donde gira su atención. El centro de su análisis está en desentrañar la vinculación del personaje con la diosa Mater Matuta.³⁰ Es Camilo, según el propio Dumézil, un personaje ejemplar completo,³¹ lleno de virtuosidad, moral y pundonor. Empero, lo que le llamó la atención al filólogo fue que en todas sus victorias militares existe un patrón claro: se realizan al amanecer. El autor sostiene que en su segunda (año 390 a.C.), tercera (año 389 a.C.) y quinta (año 368 a.C.) dictadura, Camilo tuvo que frenar un peligro importante que amenazaba a la ciudad de Roma, y en todas estas batallas consigue una victoria apoteósica en el “contexto del amanecer”.³² Por ejemplo, en el caso de la segunda dictadura, cuando tuvo que enfrentar

²⁷ Dumézil, Georges, *Camillus: A Study of Indo-European Religion as Roman History*, Op. cit., p.36.

²⁸ Incluso Dumézil encontró una correspondencia tripartita en las acusaciones que recibió Camilo para ser exiliado de Roma en el 391 a.C., un año antes de la invasión gala: fue criticado por celebrar su triunfo sobre Veyes en Roma en el año 396 a.C., tirado de un carro con caballos blancos, emulando a Júpiter (función soberana-sagrada); fue vapuleado severamente por el ejército por no repartir el botín de Veyes (función guerrera), y los campesinos criticaron su resistencia a enviar una embajada romana a instalarse a la nueva ciudad etrusca conquistada (orden de bienestar y fecundidad) [Ibíd., p.36].

²⁹ Ibíd., p. 47.

³⁰ Dumézil admite que la misma vida de Camilo le ocasionó verdaderos problemas analíticos que no fueron capaces de resolverse de un zarpazo. Tendrían que pasar más de quince años (1971) de errores y desaciertos para tratar de entender en plenitud el escenario vital de este personaje, complejo e inexacto en las dimensiones funcionales e ideológicas indoeuropeas. Según el filólogo francés, la clave del encuadre se encontraría en su vinculación con la diosa Mater Matuta, diosa menor y tutelar de Furio que guiaría su destino [Ibíd., p.48. Ver también Dumézil, Georges, *Mito y epopeya III: Historias romanas*, Op.cit., p.92].

³¹ Dumézil, Georges, *Camillus: A Study of Indo-European Religion as Roman History*, Op.cit., p.44.

³² Ibíd., p.54. La traducción es propia.

a Brenno y sus galos que invadieron la *urbs* romana (390 a.C.) con un ejército improvisado que formó desde su exilio en Ardea,³³ Camilo, después de discutir con el líder galo, que finalmente huye con su ejército bárbaro a la vía Gabinia, señala Plutarco, que el dictador romano esperó que pasara la noche y luego: “[...] Con el día [amanecer]³⁴ se presentó ante él con los romanos, entonces brillantemente armados y llenos de valor, y tras una violenta batalla que duró mucho tiempo los puso en fuga con una gran matanza y tomó el campamento”.³⁵ Aquí Plutarco hace notar que Camilo apareció al amanecer con su ejército y con una armadura brillante, a la usanza solar. Dumézil, con cierto sarcasmo, se realiza la siguiente pregunta frente a esta descripción: “¿Por qué [se realiza esta descripción]³⁶ si no [es con el interés de] añadir una nota casi sobrenatural al genio militar del personaje?, y luego se autoresponde: “Su aparición creciente ante *Brennus* es una epifanía luminosa al amanecer.”³⁷ Y, precisamente, el amanecer es el espacio justo donde la diosa Mater Matuta (o Aurora) se encuentra en una actividad plena.

No obstante, surge la duda: ¿Cuándo comienza esta suerte de protección de la diosa Mater Matuta, que a la larga le garantiza el éxito a Camilo en cada enfrentamiento que emprende? Dumézil afirma que desde la primera dictadura se enlazó un trato “tutelar” indisoluble entre la diosa Aurora y el personaje. Esta dictadura acontece en el año 396 a.C., en medio del duelo de Roma frente a la ciudad etrusca de Veyos. Camilo, antes de partir, se comprometió, como señala Tito Livio: “[...] a celebrar grandes juegos tras la toma de Veyos y dedicar, una vez reconstruido, el templo de Mater Matuta, dedicado ya anteriormente por el rey Servio Tulio”,³⁸ desde este momento la diosa Aurora protegerá y vigilará la “buena fortuna” de las acciones bélicas de Marco Furio Camilo, precisamente a “la hora exacta del día en que la diosa está activa”³⁹ es decir, al amanecer.

³³ Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación: libros IV-VII*, V 45, 2-3.

³⁴ El corchete es nuestra inserción.

³⁵ Plutarco, *Vidas Paralelas, Camilo*, 29, 2-3.

³⁶ Las palabras entre corchetes son inserciones nuestras.

³⁷ Dumézil, Georges, *Camillus: A Study of Indo-European Religion as Roman History*, Op. cit., p.60. La traducción es propia.

³⁸ Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación: libros IV-VII*, Op. cit., V 19, 7.

³⁹ Dumézil, Georges, *Camillus: A Study of Indo-European Religion as Roman History*, Op. cit., p.60. La traducción es propia.

Según el filólogo francés, la diosa Mater Matuta⁴⁰ o Aurora es por antonomasia la diosa del amanecer, la cual no recibía una adoración diaria entre los romanos. Aunque, su festival se establece precisamente el 2 de junio, espacio temporal antes del solsticio de verano. Este momento, como indica Dumézil, es el instante: “[...] en que la duración del día parece estabilizarse, en detrimento de la noche, y pronto comenzará el movimiento inverso”⁴¹ es decir, el día comenzará a durar más que la noche, por lo tanto, el fin del festival era: “[...] alentar el amanecer, los amaneceres diarios”⁴² y a la larga la presencia de la diosa Aurora en la realidad romana. Uno de los rituales conocidos que se realizaron en el festival a Mater Matuta era una imitación, donde una: “[...] mujer esclava se le permitía entrar al templo de la diosa, pero luego era expulsada violentamente de este templo por las damas romanas”⁴³ esta imitación “simpática” es señalada por Dumézil como la reproducción de las acciones de la propia diosa Aurora, la cual representa la “*expulsión del invasor*”, de la “*oscuridad villana*” y, de esta manera, se consagraba el espacio para el desarrollo de los amaneceres que se avecinan. Esta es la diosa que se encargará de proteger y vigilar el destino de Marco Furio Camilo, el salvador y el *fatalis dux*, traducido como el “líder consagrado por la fortuna o destino”, personaje donde lo sagrado y lo profano confluyen.

En fin, este *fatalis dux*, no solo consigue la victoria gracias a la ayuda de su diosa tutelar, sino que le garantiza una protección personal total: nunca Camilo es tocado o herido en batalla, por consiguiente, es invulnerable. En pocas palabras, Marco Furio Camilo es un personaje resguardado por la buena fortuna, por el buen devenir, lo cual no sería casualidad

⁴⁰ Dumézil argumenta que la diosa se representa como una madre, un ser que se comporta con indefectible fidelidad, protección y prudencia. Su actuación sobre Camilo se manifiesta dentro de esa lógica, de hecho, como señala el autor, las acciones de Camilo se mimetizan con las de su tutora: por ejemplo, actúa con una gran prudencia en la toma del Sátrico, mostrando “un gran dominio de sí mismo” a diferencia de su colega Lucio Furio [Ibíd., p. 86. La traducción es propia]. Otro episodio clave donde Camilo se comporta como su tutora, es el caso de Falerios (394 a.C.). Es en este acontecimiento donde el general romano adopta la postura de Mater Matuta en torno al maestro traidor y los niños que pretendía entregarles (Cfr. Livio VI 26-27). Primero Camilo expulsa y castiga al maestro de Falerios, considerado un invasor (expulsar la sombra o la noche maligna) y luego cuida de los niños (como una madre que resguarda a los soles vapuleados). Según esta idea, Camilo representó a Mater Matuta que actúa como la buena noche emparentada con el nacimiento y cuidado del sol, mientras que el maestro de Falerios actúa como la noche maligna, que atenta en contra del sol [Dumézil, Georges, *Camillus: A Study of Indo-European Religion as Roman History*, Op. cit., p.97. La traducción es propia].

⁴¹ Ibíd., p.50. La traducción es propia.

⁴² Ibíd., p.51. La traducción es propia.

⁴³ Ibíd. La traducción es propia.

pues, como indica el filólogo francés, en la antigua Roma existía cierta vinculación entre la diosa Aurora⁴⁴ y la diosa Fortuna, algo que se manifiesta en que, primero, los templos de ambas diosas se encuentran uno al lado del otro en el *Forum Boarium*, y que el *dies natalis*, es decir, el día de su dedicación, es el mismo: 11 de junio, dos días antes de los *idus* de junio.⁴⁵

Vamos ahora con la visión que posee Georges Dumézil sobre el historiador Tito Livio. Evidentemente, para poder realizar un bosquejo y esquema general en torno a Marco Furio Camilo, el filólogo francés tuvo que interpretar dos fuentes antiguas esenciales: *Vidas Paralelas* de Plutarco, y *Ab Urbe Condita* de Tito Livio. Por su parte, otros escritos que hablen de la historia primigenia de Roma, como la *Historia Antigua de Roma* de Dionisio de Halicarnaso, solo llegan restos de la toma de Veyos y el episodio de la invasión de los galos a Roma (XIV-XV), o también *La Biblioteca Histórica* de Diodoro de Sicilia, que a pesar de consentir un análisis acabado sobre la invasión de los galos y la figura de Camilo (XIV 115-120), el propio Dumézil encuentra un poco desordenada e incoherente su descripción, de ahí que no utilice en demasía sus argumentaciones para tributar a su planteamiento.⁴⁶

Como hemos señalado hasta aquí, la tesis central del filólogo francés es la unión y convergencia entre Marco Furio Camilo y la diosa Aurora o Mater Matuta, es este punto el que guía su “interpretación” de los escritos tanto de Plutarco, como de Tito Livio. Para el caso del primero, Dumézil lo entiende como el que sostiene mejor su propio planteamiento en torno a Camilo y la diosa Aurora, de ahí que designe a Plutarco como el historiador que: “[...] conserva más literal y fielmente aquí una auténtica tradición romana”.⁴⁷ Y,

⁴⁴ Dumézil, como no podría ser de otra forma dado el carácter de su teoría socio-religiosa, entiende que el rito de Mater Matuta (expulsión-castigo-asilo), se coaliga con la propia interpretación romana de sus días. Los días romanos se dividen en dos mitades claramente distinguibles, el día y la noche, pero el día para los romanos comienza en la noche, algo que se heredó a la cultura occidental. Según el autor esta conjunción se transfirió al entendimiento de los ritos de Matralia, donde tiene legibilidad esta idea, pues sostiene que los antiguos no supieron explicarla de buena manera: existen dos oscuridades, una mala y otra buena, la primera se encuentra en las primeras horas de la noche, mientras que la segunda comienza a actuar poco después para dar a luz al sol, sin embargo, como la noche se extingue con el día, “la diosa Aurora adopta (en su calidad de protectora)” al niño que viene y lo resguarda: el sol y el día están a salvo. Dumézil fue capaz de construir esta explicación a través del paralelo con la cosmología de las dos hermanas en los himnos védicos o indoiranios, mostrando así que la comparación incluso en obras tan tardías como la de Camilo, no se ha perdido [Ibíd., pp.109-110].

⁴⁵ Ibíd., p.74.

⁴⁶ Ibíd., p.47.

⁴⁷ Ibíd., p.64. La traducción es propia.

evidentemente, tiene razón, pues, y como ya lo señalábamos anteriormente citando al historiador griego, es Plutarco quien describe con exactitud las victorias que posee Camilo frente a volscos, galos, ecuos, faliscos, entre otros, precisamente en el contexto del amanecer. De esta manera, no omite la vinculación verdaderamente existente, según Dumézil, entre este personaje y la diosa Mater Matuta. Caso distinto acontece con el historiador romano Tito Livio. Georges Dumézil afirma que en la obra de Livio no existe la filiación entre Marco Furio Camilo y la diosa Aurora. Lo anterior se sustenta, como bien indica el autor, en que, en todos los enfrentamientos bélicos emprendidos por el dictador romano, no existe el contexto del amanecer como telón de fondo de su victoria, la cual se confirma solo por la organización, la virtuosidad y la gallardía de Camilo. Por ejemplo, esto se personifica en la intervención de Camilo para evitar el postramiento romano frente a los galos (año 390 a.C.):

“[...] Así, al primer choque fueron dispersados los galos en no más tiempo del que les había llevado vencer en el Alia. Después, en otra batalla más regular, en el miliario ocho de la vía Gabinia, donde se habían reagrupado después de la huida, son vencidos bajo el mando y los auspicios del mismo Camilo. Allí la carnicería fue total; el campamento fue tomado y no quedó ni siquiera quien pudiese llevar la noticia del desastre”.⁴⁸

Se observa que la interpretación titoliviana del episodio no contextualiza la victoria de Camilo en el amanecer, a diferencia de Plutarco que esgrime no solo el ambiente “solar naciente”, sino que, incluso, afirma que lleva una “armadura resplandeciente”⁴⁹ simbolizando la “luz” de su diosa tutora, para enfrentar al ejército galo de Brenno. Georges Dumézil no esconde su asombro frente a esta interpretación de Tito Livio. Refiriéndose a este mismo episodio, sostiene: “[...] Esta vez, el amanecer ha desaparecido de la escena”.⁵⁰ Más adelante, cuando analiza la tercera dictadura de Camilo (año 389 a.C.), nuevamente se sorprende –pero esta vez agrega a su juicio un viso de decepción y crítica para el historiador paduano– debido a la inexistencia del contexto del amanecer como marco de la victoria del dictador frente a

⁴⁸ Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación: libros IV-VII*, V 49, 4-7.

⁴⁹ Plutarco, *Vidas Paralelas, Camilo*, 29, 2.

⁵⁰ Dumézil, Georges, *Camillus: A Study of Indo-European Religion as Roman History*, Op. cit., p.62. La traducción es propia.

ecuos, volscos y etruscos, e indica: “[...] Livio desplazó [de nuevo el amanecer]⁵¹, y al hacerlo, devaluó este episodio”.⁵²

Sin embargo, y como no podría ser de otra manera dada la erudición y sapiencia del filólogo francés, Georges Dumézil esboza una posible respuesta para estos “desplazamientos u omisiones” de Tito Livio en lo referente a la relación entre la diosa Aurora y Camilo. No es antojadiza la desatención del historiador paduano, sino que responde a su: “[...] conocida repugnancia que manifiesta hacia cualquier tradición que exceda la protección general de los dioses, [esa]⁵³ que proclama la intervención particular de una divinidad en la vida de un individuo, la cercanía entre un ser humano y un ser sobrenatural”.⁵⁴ Para Dumézil, Tito Livio siente una gran animosidad a la intervención “personal”⁵⁵ que realizan los dioses en el destino y acciones de los hombres, de ahí que no sustente una argumentación de las victorias de Camilo en medio de un contexto de amanecida que, a la larga, pueda entregar señales de la protección que ejerce la diosa Mater Matuta sobre él.

Sí, Georges Dumézil puede estar en lo cierto cuando señala esta suerte de “repugnancia” de Tito Livio a las intervenciones divinas particulares, como se ve en ciertos pasajes de su *Ab Urbe Condita*. Por ejemplo, cuando abiertamente pone en duda la vinculación divina de Publio Cornelio Escipión “El Africano” con el dios Júpiter (año 211 a.C.), idea que se extendió entre todos los romanos de su tiempo. Esta aureola divina de “El Africano”, nacía, según el historiador paduano, por sus salidas nocturnas al Capitolio y porque el mismo Escipión señalaba que sus acciones se inspiraban en las instrucciones que le ofrecía la divinidad capitolina. Al respecto, Tito Livio es crítico y lapidario:

“[...] Esta costumbre, que conservó durante toda su vida, hizo que algunos dieran fe a la creencia, difundida casual o intencionadamente, de que era un hombre de estirpe divina, e hizo que se repitieran

⁵¹ Las palabras entre corchetes es inserción nuestra.

⁵² Dumézil, Georges, *Camillus: A Study of Indo-European Religion as Roman History*, Op. cit., p.64. La traducción es propia.

⁵³ La palabra en los corchetes es inserción nuestra.

⁵⁴ Dumézil, Georges, *Camillus: A Study of Indo-European Religion as Roman History*, Op. cit., p.62. La traducción es propia.

⁵⁵ Dumézil señala que esta actitud de Livio se podría deber a una verdadera “filosofía” del historiador paduano, de un comportamiento automático e instantáneo a no: “[...] aceptar que existiera un vínculo particular entre un hombre y una divinidad.” Por ello suprimió todo rastro entre Mater Matuta y Camilo [Ibíd., p.71].

las habladurías que ya antes habían corrido acerca de Alejandro Magno, igualmente inconsistentes y fantásticas. [...] Personalmente nunca desmintió tales maravillas, es más, incluso les dio pábulo con una especial habilidad para no negar ni afirmar abiertamente nada semejante”.⁵⁶

No obstante, nos salta la siguiente pregunta: ¿Esta “animosidad” de Tito Livio hacia los entrometimientos de los dioses con romanos particulares, es una afirmación totalitaria y un patrón de conducta inalienable en su obra *Ab Urbe Condita*? Evidentemente, en el siguiente apartado, intentaremos responder esta pregunta, haciendo el esfuerzo de revisar y criticar la postura de Georges Dumézil en torno al historiador paduano y su visión de la relación entre dioses y romanos.

III- Revisionismo histórico de la actitud religiosa de Tito Livio

El historiador paduano intentó llevar adelante una obra monumental de más de 142 libros, de los cuales solo se han podido conservar 35 libros (I-X y XXI-XLV) con varias lagunas en los últimos cinco. Respecto a esta obra, estas son las últimas palabras de su prefacio: “[...] De mejor gana empezaríamos —si entre nosotros se estilase como entre los poetas— con buenos augurios y votos y súplicas a los dioses y diosas para que nos lleven a feliz término, habiendo empezado esta gran empresa”.⁵⁷ Tito Livio desea poner su laboriosa empresa, de construir la historia del pueblo que “está a la cabeza del mundo” desde sus orígenes, a los augurios y vista de los dioses. Son ellos quienes garantizaran el feliz término de su *Ab Urbe Condita*. Sin embargo, ¿podrían estas palabras del prefacio de Livio, donde admite la importancia de poner a los ojos de los dioses las empresas individuales para que lleguen a buen término, criticar la afirmación de Georges Dumézil anteriormente señalada? Ciertamente que no, por ello y como necesario punto de partida debemos realizar una breve autopsia del historiador, desentrañando sus características generales.

⁵⁶ Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación: libros XXVI-XXX*, XXVI 19, 7-8.

⁵⁷ Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación: libros I-III*, Prefacio, 1, 13.

Los caracteres esenciales de Tito Livio son: 1. La utilización del latín vernáculo en su obra, lo que garantizaba una extensión amplia de su trabajo al conjunto de romanos;⁵⁸ 2. La inexistencia de una carrera militar y política a cuestas, a diferencia de todos los cronistas e historiadores anteriores, desde Polibio a Cicerón;⁵⁹ 3. Una relación muy cercana con el emperador Octavio Augusto, definiendo y delineando su principado;⁶⁰ 4. Historiador para el cual la narrativa y la retórica son esenciales en la construcción del pasado;⁶¹ 5. Actitud despectiva y de abierto rechazo en torno a los no romanos o bárbaros;⁶² 6. Historiador que, a pesar de mostrar errores graves en la descripción de ciertos eventos en su obra, insertando duplicados históricos y anacronismos, se esforzó por encontrar la verdad en los fenómenos que relataba;⁶³ 7. Un historiador sentimental y psicologista, que busca describir el ambiente emotivo donde se desarrollan los fenómenos históricos;⁶⁴ 8. La moral, como telón de fondo de las acciones de los personajes históricos del pasado romano, verdaderos *exempla* que siempre deben de dejar una enseñanza o moraleja;⁶⁵ 9. Un interés acuciante por retratar los aspectos asociados a la religión y su trascendencia en la armonía de Roma.⁶⁶ Estas, podríamos referenciar, son las características claves del paduano, aunque debemos señalar que la

⁵⁸ Sierra, Ángel, “Introducción general”, En Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación: libros I-III*, Gredos, Madrid, 1990, p.52.

⁵⁹ Ogilvie, R. M., *A commentary on Livy: Books 1-5*, Oxford University Press, London, 1965, p.62.

⁶⁰ Syme, Ronald, “Livy and Augustus”, In *Roman papers*, vol. I, Oxford University Press, New York, 1979, p.401. Aunque se debe señalar que esta postura también está sometida a una revisión, sobre todo en su primera pentada. Al respecto ver los trabajos de Luce, T. J., “Livy, Augustus, and the Forum Augustum”, Raaflaub, Kurt A.; Toher, Mark. & Bowersock, G. W. (ed.), *Between Republic and Empire: Interpretations of Augustus and His Principate*, University of California Press, United States, 1993; Burton, T. P., “The Last Republican Historian: A New Date for the Composition of Livy's First Pentad”, In *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*. Bd. 49, H. 4, Stuttgart, 2000, pp.429-446.

⁶¹ Ogilvie, R. M., *A commentary on Livy: Books 1-5*, Op.cit., p.293; Chaplin, D. J., *Livy's exemplary history*, Oxford University Press, New York, 2000, p.14; Vasaly, Ann, *Representations Images of the World in Ciceronian Oratory*, University of California Press, Berkeley, 1993, p.20. Ver También: Rawson, Elizabeth, *Intellectual Life in the Late Roman Republic*, Published in Gerald Duckworth & Co. Ltd., London, 1985.

⁶² Faszczka, Michal, “Livy and the Celts”, In *Akme. studia historica. Rerum gestarum monumentis et memoriae Cultural Readings in Livy*, Nr. 18., Institute the History, University the Varsovia, Poland, 2018, pp.151-208, p.167.

⁶³ Sierra, Ángel, “Introducción general”, Op.cit., p.88.

⁶⁴ Hornblower, Simon & Spawforth Antony (ed.), *The Oxford classical dictionary*, Oxford University Press, New York, 1999, p.879.

⁶⁵ Ogilvie, R. M., *A commentary on Livy: Books 1-5*, Op.cit., p.24; Feldherr, Andrew, *Spectacle and Society in Livy's History*, University of California Press, Berkeley, 1998, p.4.

⁶⁶ Ogilvie, R. M., *Op. cit.*, p.184.

dificultad de encuadrarlo dentro de una ellas, obliga a sus analistas a definirlo como un historiador “multidimensional”.

De los caracteres que acabamos de señalar, desarrollaremos el punto de la moral y la religiosidad, elementos centrales que se relacionan directamente con nuestro problema de investigación. Sin duda, que uno de los ejes en que existe un mayor acuerdo entre los especialistas, es que Tito Livio deseaba mostrar, ante todo, una historia moral de Roma. Esto quiere decir que cada uno de los eventos que el historiador paduano retrataba, debían consentir una enseñanza o un ejemplo para los lectores, *exempla* que nace del propio comportamiento y actitudes de los personajes.⁶⁷ En su prefacio señalaba al respecto:

“[...] Lo que el conocimiento de la historia tiene de particularmente sano y provechoso es el captar las lecciones de toda clase de ejemplos que aparecen a la luz de la obra; de ahí se ha de asumir lo imitable para el individuo y para la nación, de ahí lo que se debe evitar, vergonzoso por sus orígenes o por sus resultados”.⁶⁸

La historia como verdadera maestra, como punto de referencia para el desenvolvimiento de nuestras acciones en el presente. Este canon moralizante de Livio es bastante singular, pues sigue una trayectoria indisoluble y permanente a lo largo de su obra, lo que no quiere decir que estas ideas no las haya adoptado de una tradición historiográfica y literaria ampliamente desarrollada en Roma. Lo anterior se evidencia en su absorción de las doctrinas morales ciceronianas, dado que es sabido que Tito Livio sentía una profunda admiración por el político y filósofo romano.⁶⁹ Cicerón entendía que la República y Roma no se construyeron por el genio de un solo hombre: “[...] sino de muchos, y no se formó en una generación, sino en varios siglos de continuidad”⁷⁰ por ello la enseñanza del pasado

⁶⁷ Kapust, Daniel, *Republicanism, Rhetoric, and Roman Political Thought: Sallust, Livy and Tacitus*, Cambridge University Press, New York, 2011, p.23.

⁶⁸ Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación: libros I-III*, Prefacio, 1, 10. Aunque, y para ser justos, no es un planteamiento original dado que Polibio sostenía la efectividad de una enseñanza moral a través de los “hechos pretéritos” (I 1, 3). Y el mismo Salustio referenciaba que solo los hechos del pasado ayudan a: “[...] inflamar el espíritu con gran vehemencia, instándoles a los romanos a practicar la virtud” (4, 6). Ver Polibio, *Historias: libros I-III*, Gredos, Madrid, 1981; Salustio, *La guerra de Yugurta*, Gredos, Madrid, 1997.

⁶⁹ Kapust, Daniel, *Republicanism, Rhetoric, and Roman Political Thought: Sallust, Livy and Tacitus*, Op.cit., p.83.

⁷⁰ Marco Tulio Cicerón, *Sobre la República*, II 1, 2.

“glorioso o fallido” de todos estos romanos debía llegar a la contemporaneidad y entregar sus visos de “luz” para direccionar las actitudes de la generación presente de Roma. De ahí que entienda, como el mismo Tito Livio lo referencia –quizás parafraseando estas ideas–, que la historia, como vehículo para la transferencia de estas acciones pasadas al presente, sea una herramienta eficaz para tensionar y ocasionar una demanda moral al lector, evocando en él una respuesta emocional intensa sobre el fenómeno histórico que se narra.⁷¹

La moralidad histórica del paduano se observa desde el principio en su *Ab Urbe Condita*. Partiendo con la probidad y piedad de Rómulo al observar los augurios y hacer libaciones a los dioses al fundar la ciudad de Roma;⁷² pasando por la lógica del *ius bellum* romano, basada en la justicia y la equidad sacralizadas para emprender cualquier tipo de guerra;⁷³ también demonizando abiertamente la actitud inmoral y desalmada de Tarquinio “El Soberbio” al no respetar las leyes, ni el derecho de gentes y gobernar la ciudad a base del miedo, no actuando como un verdadero romano;⁷⁴ referenciando la valentía y virtud romana en el sacrificio realizado por Horacio Cocles durante el enfrentamiento contra el rey de Clusio Larte Porsenna, en el año 508 a.C.⁷⁵ o en el mismo episodio destacando el desparpajo y valentía de Mucio Escévola al encarar y enfrentar solo al rey Porsenna, quien realizaba una suerte de asedio en Roma;⁷⁶ destacando, además, el arrepentimiento y desazón de Marcio Coriolano (año 488 a.C.) de querer atentar en contra de Roma, verdadera madre a la cual siempre se le debe cuidar, proteger y venerar,⁷⁷ es aquí donde Livio demuestra que el verdadero amor de un romano a su país “supera cualquier otro tipo de consideración”,⁷⁸ resalta, también, modelos romanos los cuales deberían de imitar todos los ciudadanos, tanto

⁷¹ Moles, John, “Livy's Preface”, In *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, núm. 39, University of Cambridge, England, 1994, pp.141-168.; p.153.

⁷² Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación: libros I-III*, I 6, 4.

⁷³ Tito Livio, I 32, 5.

⁷⁴ Tito Livio, I 49, 6.

⁷⁵ Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación: libros I-III*, II 10, 2-9.

⁷⁶ Tito Livio, II 12, 1-10.

⁷⁷ Tito Livio, II 40, 4-5.

⁷⁸ Ogilvie, R. M., *A commentary on Livy: Books 1-5*, Op. cit., p.314.

la austeridad, prudencia y responsabilidad de Tito Quincio Cincinato,⁷⁹ o la piedad,⁸⁰ clemencia,⁸¹ valentía,⁸² organización y buena fortuna⁸³ de Marco Furio Camilo.

Estas ejemplificaciones, para bien o para mal, enseñan a los romanos como deben de actuar, como debe ser su moral, una construida en base al respeto, a la seriedad (*gravitas*), a la piedad (*pietas*), a la constancia (*constantia*), a la virtud (*virtus*), a la austeridad (*frugalitas*), entre otros valores claves a juicio del historiador paduano. Serán esos valores morales los que definirán el éxito y “grandeza del imperio”⁸⁴ y no aquellos vicios como la “codicia”, la “ambición” o la “avaricia” venidas desde oriente que, en su tiempo, han relajado progresivamente las costumbres de todos los romanos.⁸⁵

Un punto asociado con el espacio de la moralidad, es sin duda el aspecto religioso. Para Livio la *pietas* o sentimiento del deber era un valor moral esencial para el mantenimiento de la concordia civil y la armonía con los dioses. Este valor se define como “[...] devoción, amor a Dios, al respeto, a la veneración a los padres, a los parientes y amigos, a los mayores, a la patria, a la clemencia y a la compasión”, es decir, sería una línea de conocimiento y “cumplimiento de los deberes para con los dioses, la patria, los padres, los hijos, etc.”.⁸⁶ Por su parte, Marco Tulio Cicerón fue uno de los principales tratadistas de este concepto, aludiéndolo como esencial para el sostenimiento óptimo de la República. El autor indica que el “sentimiento del deber”, traducido como *pietas*, que al igual que el sentimiento de gratitud, el de venganza o sinceridad, pertenece a la esfera del derecho natural, es decir, un conjunto de normas preexistentes que regula las relaciones de los hombres entre sí, que, para los romanos, es sinónimo de *Mores Maiorum*. El sentimiento del deber se entiende, según su criterio, como guía: “[...] que nos exhorta a observar nuestros deberes con respecto a la patria, los padres y los parientes de sangre”, así como “[...] al temor a los dioses, a su culto

⁷⁹ Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación: libros I-III*, III 29, 7-8.

⁸⁰ Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación: libros IV-VII*, V 21, 16.

⁸¹ Tito Livio, V 21, 8.

⁸² Tito Livio, VI 25, 4.

⁸³ Tito Livio, VII 1, 7.

⁸⁴ Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación: libros I-III*, Prefacio, 1, 9.

⁸⁵ Tito Livio, Prefacio 1, 11.

⁸⁶ Clemente Fernández, Ana, “Dilucidando conceptos: Pietas y Caritas”, *Revista Internacional de Derecho Romano*, s. v., 2012, pp.224-248; p.234.

y a su veneración”.⁸⁷ En definitiva, *pietas* es un valor fundamental en la realidad romana basada en el respeto por las tradiciones y por poner en práctica el deber para con la patria, la familia y los dioses. Se plantea como un comportamiento moral de doble vía: basada en las relaciones más inmediatas, como con la *gens* y la misma *civitas*, como las relaciones más superiores, con la patria y los dioses.

La *pietas* entendida como deber para con la *gens*, patria y dioses, tributa al cumplimiento de un punto fundamental para Tito Livio y su idea de concordia: el *metus deorum* o miedo a los dioses. R. M. Ogilvie señala que el historiador paduano, a diferencia de otros historiadores como Salustio o Polibio, consideraba que el *metus hostilis* o miedo basado en las armas no era más importante que el *metus deorum*, de ahí que: “[...] Su principal cuidado es la paz, y no es casualidad que sus relatos de batallas sean invariablemente esquemáticos y aficionados”, pues para Livio el *metus deorum* era: “[...] una consumación que se deseaba devotamente”.⁸⁸

Pero, ¿por qué el miedo a los dioses era devotamente relevante para el historiador paduano? Porque, precisamente, Livio era coherente con los preceptos religiosos de Roma. Tal y como indica R. H. Barrow, los romanos basaron su idea de religión en un “sentimiento intenso” de que existe una “fuerza ajena al hombre” y a la comunidad, fuerza que se debe tener en consideración,⁸⁹ con la que se debe de cooperar, pues si se rehúsa “se provoca el desastre”.⁹⁰ Esta idea de cooperación, es clave en la religión romana:

“[...] basada en la creencia de que todo proceso estaba activado por fuerzas sobrenaturales, de cuya cooperación dependía el éxito. Los ritos (plegarias, sacrificios, adivinación) garantizaban la comunicación con los dioses, a condición de que se cumplieran escrupulosamente. El cuidado o

⁸⁷ Marco Tulio Cicerón, *La invención retórica*, II 65-66.

⁸⁸ Ogilvie, R. M., *A commentary on Livy: Books 1-5*, Op. cit., p.95.

⁸⁹ Frank Bernstein sostiene que la piedad o *pietas* es una lealtad inalienable que sienten los romanos hacia sus dioses y los diferentes signos o energías que transfieren a la sociedad, de ahí la *religio deorum* o culto a los dioses con el fin de garantizar la tan ansiada *pax deorum*. Todo tipo de problemas que acontecieran en Roma, desde derrotas militares a calamidades, se consideraron consecuencias de una *religio neglecta* ("culto descuidado") y personificaba la ira de los dioses [Bernstein, Frank, “Complex Rituals: Games and Processions in Republican Rome”, In Rüpke, Jörg., ed., *A companion to roman religion*. Blackwell Publishing Ltd., USA, 2007, p.227].

⁹⁰ Barrow, R. H, *Los Romanos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, p.12.

negligencia de los cultos tradicionales es el origen de la prosperidad o de la adversidad para los romanos”.⁹¹

Tito Livio, en voz de Camilo y del discurso que emite al finalizar el desastre galo a Roma (389 a.C.), referencia su opinión de que los romanos no deben alejarse del miedo a los dioses, no deben ser negligentes con sus cultos y votos, pues: “[...] Fijaos, en efecto, bien en los éxitos o bien en los reveses de estos últimos años: os encontraréis con que todo ha ido bien cuando hemos seguido a los dioses, y mal cuando les hemos dado de lado”⁹² o en las palabras del cónsul Quinto Marcio Filippo quien en el año 169 a.C. *ad portas* del enfrentamiento final con el rey Perseo de Macedonia, señala que es gracias al miedo a los dioses, su buena fe hacia ellos, que Roma ha conseguido llegar tan lejos, pues “los dioses favorecen la piedad y la buena fe del pueblo romano”.⁹³ De este miedo nace que Rómulo tempranamente instaurara la obligación de tomar augurios o señales divinas antes de asumir los cargos públicos;⁹⁴ de ahí la existencia de *flamines* o sacerdotes para cada dios;⁹⁵ de ahí la construcción de templos a los dioses tutelares, como Júpiter y sus diferentes variantes, Feretrio⁹⁶ y Stator;⁹⁷ de ahí la consulta y culto a los libros sagrados o sibilinos.⁹⁸ En definitiva, el miedo a los dioses y los dioses en sí mismos, son importantísimos para Livio,⁹⁹ él los concibe no solo como un eje para el mantenimiento de la concordia y estabilidad romana, sino que son ellos los que definieron el destino de Roma, el de ser la “capital del orbe”.¹⁰⁰ Por ello que el historiador paduano criticó a aquellos historiadores y analistas que no

⁹¹ Sierra, Ángel, “Introducción general”, Op. cit., p.67.

⁹² Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación: libros IV-VII*, V 51, 5.

⁹³ Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación: libros XLI-XLV*, XLIV 1, 11.

⁹⁴ Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación: libros I-III*, I 7, 3.

⁹⁵ Tito Livio, I 20, 2.

⁹⁶ Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación: libros I-III*, I 33, 9.

⁹⁷ Tito Livio, I 41, 5.

⁹⁸ Tito Livio, III 10, 5.

⁹⁹ Davies señala la importancia de la divinidad y del *metus deorum* dentro de la narrativa de Livio: “[...] los factores religiosos son eminentemente relevantes en la narrativa histórica de Livio: El éxito romano está constantemente relacionado con la piedad de los romanos y las buenas relaciones con los dioses” [Davies, Jason, *Rome’s Religious History: Livy, Tacitus and Ammianus on their gods*, Cambridge University Press, New York, 2004, p.22].

¹⁰⁰ Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación: libros I-III*, I 16, 8.

mencionan en sus *annales* la existencia de los dioses y sus manifestaciones, pues al relatar “los acontecimientos antiguos” deben tenerse en consideración.¹⁰¹

En virtud de todo lo anterior, surge nuevamente otra pregunta: si para Tito Livio era relevante la religión, los dioses y el deber para con ellos, ¿cómo no pueden existir en su *Ab Urbe Condita* manifestaciones y vinculaciones de estos seres celestiales con individuos particulares, tal y como señala Georges Dumézil? Si, para un historiador religioso y moralista como Livio era imposible desprenderse de la descripción de manifestaciones y filiaciones divinas con individuos particulares. Desde los principios de Roma se encuentran vinculaciones entre dioses y seres humanos particulares: el fundador de Roma, Rómulo, nace a partir de una relación amorosa de Rea Silvia, su madre, con el dios romano Marte, aunque Livio esboza cierta duda, no deslegitima la veracidad de este encuentro;¹⁰² el dios Hércules se le presenta directamente a Evandro, antiguo líder que mandaba sobre la comarca cercana al Tíber, y gracias a este encuentro divino y personal, se construye un altar en honor a este dios,¹⁰³ este episodio de vinculación Livio no lo desmiente y lo retrata con total pulcritud; el rey Numa Pompilio tiene encuentros personales con una diosa de nombre Egeria, con la cual se reúne habitualmente en un bosque cercano a la urbe para recibir sus consejos de cómo dirigir la religión en la ciudad de Roma, es en este ejemplo donde el historiador paduano muestra cierto escepticismo, pues concibe que fue “un recurso” de Numa para controlar las mentes de los romanos y suavizar su “fiera actitud”,¹⁰⁴ aunque, nuevamente, no desmiente esta vinculación personal e incluso afirma que éste rey dedicó el bosque en nombre de la diosa Egeria;¹⁰⁵ el dios Júpiter interviene abiertamente en el destino del rey Tulo Hostilio, propinándole la muerte mediante un rayo que le lanzó, esto se debía, y aquí se muestra el sentido del *metus deorum* de Tito Livio que describimos anteriormente, a que este rey no cumplió, ni se preocupó de los deberes religiosos con los dioses, por ello el líder divino, Júpiter, irritado le mató.¹⁰⁶

¹⁰¹ Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación: libros XLI-XLV*, XLIII 13, 2.

¹⁰² Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación: libros I-III*, I 4, 2.

¹⁰³ Tito Livio, I 7, 11-12.

¹⁰⁴ Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación: libros I-III*, I 21, 3.

¹⁰⁵ Tito Livio, I 21, 4.

¹⁰⁶ Tito Livio, I 31, 6.

En fechas más tardías, en el año 509 a.C., en medio del combate librado por los romanos en contra de una confederación de etruscos liderada por los Tarquinius, se aparece en medio de la selva de Arsia el dios Silvano o Fauno, quien emite una “voz potente” alentando al ejército romano y a su general Lucio Junio Bruto a la victoria.¹⁰⁷ Livio esboza cierto resquemor a creer esta historia, pero consciente de su antiguo contenido¹⁰⁸ admite su existencia real: el dios Fauno aparece y llena de ardor a los romanos que tenían la moral alicaída. Los dioses también se relacionan con los individuos particulares a través de los sueños: en el año 491 a.C., Júpiter se le aparece en un sueño a un plebeyo, Tito Latinio, indicándole que no podrán realizar los grandes juegos en su honor si no cambian al bailarín utilizado, el cual no es de su agrado. El dios le indica que, si no comunica inmediatamente su mensaje, existirá un gran peligro para él y para la ciudad. Latinio no creyó el mensaje de Júpiter, y el historiador paduano señala: “[...] aquella vacilación le costó cara; en efecto, a los pocos días perdió a su hijo.”¹⁰⁹ Abrumado por el poder de Júpiter, quien además lo dejó prácticamente inválido, Latinio finalmente asiste, a duras penas, a la curia senatorial a revelar el mensaje divino: Livio señala que vuelve sano a casa.¹¹⁰ Este último episodio le sirvió al historiador paduano para entregar un mensaje moral claro: debemos escuchar y respetar a los dioses (*pietas y metus deorum*), pues en el caso contrario solo nos traerá malestar y desastre para nuestras vidas.

Georges Dumézil fue capaz de bosquejar su tesis en torno al nexo entre Mater Matuta y Camilo, en virtud de una interpretación de los textos antiguos. En este mismo caso, en lo referente al propio Marco Furio Camilo, creemos que existen señales en la obra de Tito Livio que lo aureolan con un carácter divino. Le damos el aval al filólogo francés de que el historiador paduano no representó a Camilo como una “epifanía” de la relación con la diosa Aurora, no obstante, consideramos que para Livio este personaje sí tenía una definición clara: el carácter augural.

La religión romana no constaba solamente en una devoción *piética*, sino que definía las diferentes maneras en que se interpretaban los augurios de los dioses, es decir, sus

¹⁰⁷ Tito Livio, II 7, 4.

¹⁰⁸ Ogilvie, R. M., *A commentary on Livy: Books 1-5*, Op. cit., p.248.

¹⁰⁹ Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación: libros I-III*, II 36, 3.

¹¹⁰ Tito Livio, II 36, 10.

manifestaciones. Los augurios se diferencian de los auspicios, porque los primeros son impercederos, no eran válidos por un día, y tenían una necesidad “apremiante” de explicación, pues podían consentir alguna calamidad o desastre futuro para la ciudad.¹¹¹ El mismo Dumézil define al augurio como: “[...] la voluntad, las intenciones preliminares, los planes particulares o generales de los dioses”.¹¹² Gracias a los augurios, indica por su parte Cicerón, podemos “reconocer la presencia de los dioses”.¹¹³ Esta presencia se expandía a todos los ámbitos de Roma, por ello resultaba perentorio la codificación y adivinación de estas señales, como, por ejemplo, antes de cualquier batalla o asamblea.¹¹⁴ Esta tarea era encomendada a los augures. Por lo anterior, precisa Cicerón, el prestigio de los interpretes de los augurios, “es grande” dado que se dedican a observar y descifrar estos signos que los dioses ofrecen sobre “aquello que va a pasar”.¹¹⁵

Es Camilo quien cambia la panorámica de los fenómenos a juicio de Livio, su llegada o ausencia vaticina el desarrollo fructífero o nefasto de los eventos que afectan al pueblo romano, alcanzando de esta manera un carácter augural propio, pero augural afortunado y provechoso para el destino de la ciudad. En el año 396 a.C., en medio del asedio romano de Veyos que no estaba logrando los réditos esperados, este personaje es nombrado dictador. El historiador paduano indica que era el: “[...] jefe señalado por el destino para exterminar y

¹¹¹ Hornblower, Simon & Spawforth, Antony ed., *The Oxford classical dictionary*, Oxford University Press, New York, 1999, p. 223. John Scheid, posee esta misma interpretación, aunque agrega en torno a los augurios que estos se dividen en *auguria impetratiua* que son aquellos solicitados a los dioses por los romanos, y los *auguria oblatiua* que son aquellos no solicitados y que son estrictamente señales impredecibles de los dioses sobre la realidad social. Podríamos comparar la construcción titoliviana de Camilo como adhiriéndose a esta segunda comprensión augural [Scheid, John, *An Introduction to Roman Religion*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2003, p. 113].

¹¹² Dumézil, Georges, *Idées romaines*, Éditions Gallimard, France, 1969, p. 96.

¹¹³ Marco Tulio Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, II 6.

¹¹⁴ Beard, Mary & North, John & Price, Simon., *Religions of Rome, vol. II: A Sourcebook*, Cambridge University Press, London, 1998, p. 166.

¹¹⁵ Marco Tulio Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, II 4. El poeta Ovidio nos señala los tipos de augurios o signos de los dioses que pueden considerarse funestos o felices: un rayo que parte por la derecha del cielo, como en la fundación de Roma es un presagio positivo (IV 835); las palabras, al momento de fundar un espacio o templo, debían ser elocuentes y felices (I 170); el vuelo centrípeto de las aves, con un orden ascendente o en número mayor como en el caso de Rómulo o Remo, el primero recibió 12 aves y el segundo 6, definiendo al primero como ganador por el patronazgo de la nueva ciudad (I 180). Por otro lado, Plinio el Viejo, también, manifiesta otros augurios, asociados, principalmente con animales: como peces (IX 55) y tipos de halcones, como el égito, ejemplar que pronostica una buena señal divina en lo referente a los matrimonios (X 21). Ver Publio Ovidio, *Fastos*, Gredos, Madrid, 1988; Plinio el Viejo, *Historia Natural: libros VII-XI*. Gredos, Madrid, 2003.

salvar a su patria”, un jefe distinguido por los dioses, que con su sola presencia supuso un augurio positivo en el desarrollo del asedio: “[...] otras eran las esperanzas, otro el ánimo de las gentes, incluso la suerte de Roma parecía otra”.¹¹⁶ Finalmente, se logra tomar la ciudad de Veyos con el liderazgo y la bienaventuranza de Camilo. Aunque, el aspecto augural más nítido de Camilo se encuentra al terminar, precisamente, el asedio de Veyos. Relata Tito Livio que el dictador, abrumado por el gran botín conseguido, comienza a realizar súplicas a los dioses en torno a qué se debe hacer con esta gran fortuna monetaria y material adquirida tras tomar la ciudad etrusca. El historiador paduano señala:

[...] Y cuando se daba vuelta en medio de estas súplicas, resbaló, según la tradición, y cayó. Y este presagio hacía referencia, según el parecer de los que hacen conjeturas, a la condena del propio Camilo y, luego al desastre de la toma de Roma –por los galos-, que ocurrió pocos años más tarde.¹¹⁷

Livio, a pesar de indicar que sigue los preceptos de la tradición que llega a sus manos, no tiene ningún pudor en referenciar que la caída de Camilo es un augurio o presagio en sí mismo, esto se debe, a nuestro juicio, porque considera que el dictador es una manifestación divina *per se*, que vaticina un buen desarrollo de los fenómenos, o en este caso, el desastre que vendrá tanto para él mismo como para el pueblo romano en el futuro.

Al lado del anterior indicador augural, emanado desde la figura del propio personaje, el historiador revela otro, uno que lo equipara a otros augurios divinos. En el año 391 a.C., en una más de las manifestaciones divinas individuales de Livio, un plebeyo, Marco Cedicio, en las cercanías de la calle Nueva de Roma, recibió un augurio: una voz divina le señalaba que los galos estaban acercándose a la ciudad. Sin embargo, no se hizo caso de esta advertencia, y aún peor: “[...] la ayuda humana, que era sólo una, Marco Furio, la apartaron de la ciudad”.¹¹⁸ El historiador paduano ubica a Camilo como un augurio que está a la par con los presagios divinos, el solo hecho de que lo hayan apartado de la ciudad, debido a las envidias intestinas y la ambición, se consigna como un antecedente que se debe tomar en cuenta para comprender el devenir futuro de Roma. El desarrollo consiguiente de la invasión

¹¹⁶ Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación: libros IV-VII*, V 19, 2.

¹¹⁷ Tito Livio, V 21, 17.

¹¹⁸ Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación: libros IV-VII*, V 32, 7.

de los galos a Roma (390 a.C.) indica, por lo tanto, desazón, desesperación y tristeza para la ciudad. Roma cae rendida, es quemada por los bárbaros, cientos son muertos por su espada, solo un pequeño grupo logra salvarse, los cuales se encuentran alojados en el Capitolio al alero y protección de Júpiter y Juno. No obstante, el hambre y el largo asedio –Livio señala que los galos estuvieron en Roma saqueándola y destruyéndola cerca de seis meses–, llevaron a los romanos a rendirse y pagar el oro solicitado por los bárbaros. Sin embargo, aquel que en sí mismo fue un augurio funesto para la ciudad en dos ocasiones, indicando este desastre, vuelve a Roma para evitar su postración frente a los galos: “[...] Pero los dioses y los hombres impidieron que los romanos viviesen rescatados, pues dio la casualidad de que, antes de que el execrable pago se efectuase, [...] se presenta el dictador y ordena que se quite de en medio el oro y que los galos se retiren”.¹¹⁹ Con la llegada de Camilo, la fortuna de Roma cambió, pues: “[...] la ayuda de los dioses y la prudencia de los hombres favorecía a Roma”.¹²⁰ Finalmente, Camilo salva la situación y logra reconstruir la ciudad. El dictador y su presencia nuevamente vaticinan un buen devenir para los romanos, en caso contrario, es su ausencia o sus percances los indicadores de momentos difíciles y desastrosos. De esta manera, para Tito Livio –y según la interpretación de su mismo escrito– es Camilo un ser augural en sí mismo, una señal de buena o mala fortuna para el pueblo romano.

IV- Reflexiones finales

Las ejemplificaciones anteriores muestran el grado en el que Tito Livio sí concibió la vinculación personal entre los dioses y los romanos. Entonces nacen algunas dudas: ¿por qué motivo Georges Dumézil realiza una afirmación tan lapidaria en torno a la actitud religiosa del historiador paduano? ¿a qué se debió tal afirmación? Las siguientes conjeturas para responder estas interrogantes no pretenden ser un revisionismo negacionista de toda la teoría y aportes dumézilianos, sino tienen el fin de ponderar si la afirmación del filólogo, realizada en la obra de *Camillus*, puede ajustarse a la intencionalidad e intereses narrativos de Tito Livio. Los elementos que nos permitirán expresar ciertas resoluciones sobre el porqué de tal

¹¹⁹ Tito Livio, V 49, 1.

¹²⁰ Tito Livio, V 49, 5.

afirmación convergen en solo un punto: la crítica a la obra y método de Dumézil. Es abiertamente reconocible en su teoría la inclinación estructuralista.¹²¹ Como bien indica Matías Abeijón, desde la segunda parte del siglo XX Dumézil entenderá que las distintas figuras y personajes míticos: “[...] no solo se distribuyen en una división trifuncional, sino que presentan rasgos estructurales comunes, cuya explicación remite a un pasado común indoeuropeo”.¹²² Podríamos esbozar que a partir de lo anterior que Dumézil se esforzó por descubrir ese fenómeno “subyacente” en las culturas herederas de los indoeuropeos, asemejando su “ideología tripartita” al “incesto” de Lévi-Strauss¹²³ para las culturas primitivas. No obstante, el mismo filólogo admitiría en 1973 que no es estructuralista,¹²⁴ pero resulta del todo claro y evidente el sesgo conceptual e incluso metodológico que utiliza basado en ideas como “función”, “sistema” y “estructura”.¹²⁵ Autores como Christopher

¹²¹ Scott Littleton reconoce que Dumézil ha posicionado con “[...] un renovado interés la estructura o el sistema” en el análisis social tanto del pasado como del presente. De esta manera Dumézil asume una postura a priori para entender los fenómenos de las diferentes culturas herederas de la indoeuropea como adecuándose a su sistema tripartito: “[...] *le système, explicite ou implicite*” (El sistema, explícito o implícito) [Scott Littleton, Covington, *The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*, Op. cit., p.3].

¹²² Abeijón, Matías, “Historia, estructura y experiencia. Relaciones metodológicas entre Michel Foucault y Georges Dumézil”, Op. cit., p.155.

¹²³ Harris, Marvin, *El desarrollo de las teorías antropológicas: Historia de las teorías de la cultura*, Op.cit., p. 425. Ver también: Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1995.

¹²⁴ Sostendrá: “[...] Me importa mucho poner punto final a estas oficiosas sugerencias sin objeto: no soy, ni pretendo ser o no ser, un estructuralista” admitiendo que: “[...] Mi esfuerzo no es el de un filósofo, sino, conscientemente, el de un historiador: un historiador de la más antigua historia [...]” por lo tanto él no actúa en base a sistemas o estructuras *a priori* impuestos a la realidad que estudia [Dumézil, Georges, *Mito y epopeya III: Historias romanas*, Op. cit., p.16]. No obstante, uno de los mejores conocedores de Dumézil, hablamos del periodista y filósofo francés Didier Eribon, sostiene que: “[...] entre los años treinta y setenta no paró de presentarse como estructuralista, y podríamos citar docenas de textos en los que define su método como un ‘análisis estructural’ que busca poner en evidencia ‘estructuras’ o ‘sistemas’, ‘equilibrios’”. Dumézil es un estructuralista completo, pero lo que rechazó en 1973 es la ‘etiqueta’ y el ‘escolasticismo’ estructural. El filólogo, como sostiene Eribon, no puede negar que la estructura es la base de su comparativismo, y que, inevitablemente, está sentenciando a las culturas antiguas a presentar la ideología o estructura tripartita [Eribon, Didier, *Faut-il brûler dumézil? Mythologie, science et politique*, Op.cit., p.332].

¹²⁵ “La estructura religiosa, conceptual, manifestada en términos de tres dioses ordenados jerárquicamente, ahora es bien conocida por los estudiosos de las culturas indoeuropeas [...]” [Dumézil, Georges, *La relegione romana arcaica: Miti, leggende, realtà*, Op. cit., p.154]. “En 1938 [...] tanto en Escandinavia como en Roma se constató que en el caso de la teología esta estructura se expresaba, o mejor se resumía, muchas veces en una breve lista de dioses” [Dumézil, Georges, *Mito y epopeya I: la ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*, Op. cit., p.47]. “[...] toda la historia del asedio del Capitolio por los galos se desarrolla en tres escenas claramente repartidas en las tres funciones” [Dumézil, Georges, *Mito y epopeya III: Historias romanas*, Op. cit., p.15]. “[...] La función de esta clase de leyendas, los mitos [...] es sobre todo expresar su propio ser y estructura, los elementos, las conexiones, los equilibrios, las tensiones que lo constituyen” [Dumézil, Georges, *The destiny of the Warrior*, Op. cit., p.4].

Smith han criticado abiertamente a Dumézil, sosteniendo que su teoría abstracta y sistémica, en lo referente a la religión arcaica romana: “[...] es de poca confianza”.¹²⁶ Otro elemento clave de la crítica a la obra duméziliana es la selectividad. Según Covington Scott Littleton, Dumézil fue víctima de una severa diatriba a inicios de la década de 1940, tanto por indólogos y especialistas de la religión indoeuropea antigua tales como Paul Thieme, Jan Gonda o Ilya Gershevitch. Sus críticas convergen en la idea de que Dumézil “[...] distorsionó las traducciones” y “[...] presiono los datos” para adaptarlos a sus propias hipótesis, construcciones y formulaciones.¹²⁷ De esta manera en el brío por encontrar el “sistema explícito e implícito” subyacente en las culturas herederas del mundo indoeuropeo, Georges Dumézil: “[...] a menudo ha interpretado fenómenos específicos de tal manera que impide interpretaciones alternativas, aunque menos favorables”,¹²⁸ resultando que vilipendie y givalice las posiciones alternativas a sus ideas sistémicas iniciales. Livio tuvo que pagar por esta abstracción y selectividad teórica de Dumézil.

El filólogo francés, con estas ideas, se “compaginó” con aquella discusión moderna que observa a Livio de manera superficial bajo el sufijo de “si creía o no”¹²⁹ en el aparato de presagios, prodigios y relación entre la divinidad y los individuos. Sin embargo, el foco al momento de analizar su obra no debe pasar por ello, dado que, para toda la historiografía antigua romana, la religión era un elemento vital y central en sus narrativas. Por ello la atención se debe dirigir a como Livio representó la religión romana en su *Ab Urbe Condita*, desentrañando su intencionalidad, intereses y mecanismos de significación de su narrativa.

¹²⁶ Plantea, además, que Dumézil cree conocer aún más que los propios romanos su desenvolvimiento religioso y social, y, *apriorísticamente*, su sesgo estructural entendía que “[...] las fuentes tenían que ser decodificadas”, expresando aquel aparato subyacente y oculto conocido como ideología tripartita [Smith, Christopher, “The Religion of Archaic Rome”, In Rüpke, Jörg, ed., *A companion to roman religion*. Blackwell Publishing Ltd., USA, 2007, Op. cit., p.41]. Jörg Rüpke es de una apreciación parecida a la de Smith planteando que la ideología tripartita de Dumézil puede ser rica temáticamente hablando para interpretar a las religiones antiguas, pero “[...] ahistóricos si se aplican como un sistema” [Rüpke, Jörg, ed., *A companion to roman religion*, Blackwell Publishing Ltd., USA, 2007, Op. cit., p.7].

¹²⁷ Scott Littleton, Covington, *The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*, Op. cit., p.185.

¹²⁸ Y, además, sostiene Scott Littleton: “[...] parece haber sucumbido, en más de una ocasión, a la tentación de seleccionar con énfasis aquellos datos que respaldan su sistema (es decir, fórmulas tripartitas claras, etc.) y para enfatizar aquellos que no lo hacen. Se han observado repetidamente ejemplos de este énfasis en datos compatibles con el sistema, tanto por Dumézil como por sus discípulos” [Scott Littleton, *Op. cit.*, p. 195].

¹²⁹ Feeney, Denis, “The History of Roman Religion in Roman Historiography and Epic”, In Rüpke, Jörg, ed. *A companion to roman religion*, Blackwell Publishing Ltd, USA, 2007, p.138.

Como sostiene Gary Miles, los estudiosos con ideas como la de Dumézil, basadas en el abstractismo y sistematización ideológica, han pasado de largo las: “[...] complejidades ideológicas, las paradojas, intenciones y turbulencias” de la narrativa titoliviana, obviando que su monumental obra se encuentra en el periodo lleno de “[...] disyunciones y cambios”¹³⁰ de la República romana al Imperio. La narrativa de Livio es complicada y abstrusa, por ello no requiere de sistemas *a priori* que la categoricen. Se debe leer detenidamente su obra para percatarse de que es un verdadero “monumento”¹³¹ que se presenta al lector, donde la religión y los dioses forman parte destacada. Pero estas representaciones deben de ser interpretadas y decodificadas por el receptor y deberá elegir: “[...] lo imitable para el individuo y para la nación, de ahí lo que se debe evitar”.¹³²

Los dioses y sus intervenciones particulares si se encuentran en la narrativa de Livio, él no sentía en ningún instante una “repugnancia” o “escepticismo” como lo pensaba Dumézil. El paduano, con su extrema moralidad y racionalización, quería dialogar con el lector,¹³³ que este entendiera significados comunes, y entre ellos está la concepción de que los dioses y su intervención: “[...] está representada desde el punto de vista del interés de la Ciudad en lugar de cualquier individuo, y por deducción en lugar de una identificación explícita”,¹³⁴ por ello, que la parentela de Rómulo con el dios Marte, el encuentro entre Egeria y Numa, o el advenimiento del dios Silvano en medio de una guerra, son intervenciones divinas personales que Livio acepta, dado que sus encuentros se vieron relacionados directamente con el bienestar social de Roma¹³⁵ (en el caso de Rómulo, la fundación de

¹³⁰ Miles, Gary, *Livy: reconstructing early Rome*, Cornell University press, United States, 1995, Op. cit., p.3.

¹³¹ Miles, Op. cit., p.15.

¹³² Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación: libros I-III*, Prefacio, 1, 10.

¹³³ Esta idea está bastante atestiguada, los trabajos más interesantes respecto a la narrativa y su relación con el lector se pueden encontrar en Gill, C. & Wiseman, T. P., ed., *Lies and fiction in the ancient world*, University of Exeter Press, England, 1993; Marincola, John, ed., *A companion to greek and roman historiography, vol. I*, Blackwell Publishing Ltd, Australia, 2007; Mellor, Ronald, *The roman historians*, Routledge editions, United States and London 1999; Levene, D. S. & Lenis, D. P., ed., *Clio and the poets: augustan poetry and the traditions of ancient historiography*, Koninklijke Brill, Leiden, 2002.

¹³⁴ Feeney, Denis, “The History of Roman Religion in Roman Historiography and Epic”, Op. cit., p.138.

¹³⁵ A diferencia de Publio Cornelio Escipión “El Africano”, que remitía su relación con Júpiter con un fin directo de beneficio personal y para engrandecer su propia figura, a la usanza de los caudillos de la última parte de la República como César o Pompeyo. De ahí que Livio lo criticará tan abiertamente, lo consideraba un personalista, un filogriego que no remitía su persona al bienestar general. Ver esta idea más en profundidad en Chaplin, D. J. “Scipio the matchmaker”. In Kraus, C., Marincola, J. & Pelling, C., ed. *Ancient Historiography and Its Contexts: Studies in Honour of A. J. Woodman*, Oxford University Press, New York, 2010.

Roma; en el caso de Numa, las leyes y orden religioso; y Silvano, la victoria de Roma sobre los tarquinienses), y de la misma manera se evidencia en todos los restantes ejemplos citados. Por su parte, Camilo, en virtud de nuestro análisis, era un elemento sin precedentes en su narrativa, un ser que manifiesta una luz única que Livio la equipará con la fuerza augural, luz augural que con su presencia marca el bienestar o perdición de Roma. Una fuerza augural que no puede molestar a Livio, una fuerza que no necesita dios tutelar, una fuerza que ayuda a la permanencia y salud del: “[...] pueblo que está a la cabeza de todos en la tierra”.¹³⁶

¹³⁶ Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación: libros I-III*, Prefacio, 1, 2.

Bibliografía

Fuentes

- Marco Tulio Cicerón, *La invención retórica*, Gredos, Madrid, 1997.
- Marco Tulio Cicerón, *Sobre la República*, Gredos, Madrid, 1991.
- Marco Tulio Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, Gredos, Madrid, 1999.
- Plutarco, *Vidas Paralelas, vol. II: Solón, Publicola, Temístocles, Camilo, Pericles, Fabio Máximo*, Gredos, Madrid, 2008.
- Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación: libros I-III*, Gredos, Madrid, 1990.
- Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación: libros IV-VII*, Gredos, Madrid, 1990.
- Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación: libros XXVI-XXX*, Gredos, Madrid, 1993.
- Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación: libros XLI-XLV*, Gredos, Madrid, 2008.

Literatura secundaria

- Abeijón, Matías, "Historia, estructura y experiencia. Relaciones metodológicas entre Michel Foucault y Georges Dumézil", En *Ideas y Valores*, núm. 169, Universidad Nacional de Colombia, 2019, pp. 153-179.
- Barrow, R. H., *Los Romanos*. Fondo de Cultura Económica, México, 1995.
- Beard, Mary & North, John & Price, Simon. *Religions of Rome, vol. II: A Sourcebook*, Cambridge University Press, London, 1998.
- Bernstein, Frank, "Complex Rituals: Games and Processions in Republican Rome", In Rüpke, Jörg ed., *A companion to roman religion*, Blackwell Publishing Ltd., USA, 2007.
- Chaplin, D. J., *Livy's exemplary history*. Oxford University Press, New York, 2000.
- Clemente Fernández, Anna, "Dilucidando conceptos: Pietas y Caritas", *Revista Internacional de Derecho Romano*, s. v., 2012, pp. 224-248.
- Davies, Jason, *Rome's Religious History: Livy, Tacitus and Ammianus on their gods*, Cambridge University Press, New York, 2004.

- Dumézil, Georges, *The destiny of the Warrior*, University of Chicago Press, United States, 1970.
- Dumézil, Georges, *The destiny of the King*, University of Chicago Press, United States, 1973.
- Dumézil, Georges, *Camillus: A Study of Indo-European Religion as Roman History*, University of California Press, United States, 1980.
- Dumézil, Georges, *Idées romaines*, Éditions Gallimard, France, 1969.
- Dumézil, Georges, *Mito y epopeya I: la ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*, Fondo de cultura económica, México, 2016.
- Dumézil, Georges, *Mito y epopeya III: Historias romanas*, Fondo de cultura económica, México, 2016.
- Dumézil, Georges, *La religione romana arcaica: Miti, leggende, realtà*, Rizzoli Libri S.p.A. / BVR Rizzoli, Italia, 2017.
- Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia*, Akal editor, Madrid, 1982.
- Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1999.
- Eribon, Didier. *Faut-il brûler dumézil? Mythologie, science et politique*, Flammarion, Francia, 1992.
- Faszczka, Michal, "Livy and the Celts". In *Akme studia historica. Rerum gestarum monumentis et memoriae Cultural Readings in Livy*, núm. 18., Institute the History, University the Varsovia, Poland, 2018, pp. 151-208.
- Feldherr, Andrew, *Spectacle and Society in Livy's History*, University of California press, London, 1998.
- Feeney, Denis, "The History of Roman Religion in Roman Historiography and Epic", In Rüpke, Jörg., *A companion to roman religion*. Blackwell Publishing Ltd., USA, 2007.
- Harris, Marvin, *El desarrollo de las teorías antropológicas: Historia de las teorías de la cultura*, Siglo XXI Ediciones, México, 1966.
- Hornblower, Simon & Spawforth, Antony ed., *The Oxford classical dictionary*, Oxford University Press, New York, 1999.
- Kapust, Daniel, *Republicanism, Rhetoric, and Roman Political Thought: Sallust, Livy and Tacitus*, Cambridge University Press, New York, 2011.

- Miles, Gary, *Livy: reconstructing early Rome*, Cornell University Press, United States, 1995
- Moles, John, "Livy's Preface", In *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, núm. 39, England, 1994, pp. 141-168.
- Ogilvie, R. M., *A commentary on Livy: Books 1-5*, Oxford University Press, London, 1965.
- Scott Littleton, Covington, *The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*, University California Press, Berkeley, 1966.
- Sierra, Ángel, "Introducción general", En Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación: libros I-III*, Gredos, 144, Madrid, 1990.
- Smith, Christopher, "The Religion of Archaic Rome". In Rüpke, Jörg, ed. *A companion to roman religion*. Blackwell Publishing Ltd., USA, 2007.
- Syme, Ronald, "Livy and Augustus", In *Roman papers, vol. I*. Oxford University Press, New York, 1979.
- Vasaly, Ann, *Representations Images of the World in Ciceronian Oratory*, University of California Press, Berkeley, 1993.