



GRIMOZZI, Chiara. Ciclos de catástrofes: Creación (*Met.*1.76-88) y muerte del hombre en la Peste de Egina (*Met.* 7.552-613). *Revista Épicas*. N. 16 – dez 24, p. 124-135.

DOI: <http://dx.doi.org/10.47044/2527-080X.2024.v16.124135>

CICLOS DE CATÁSTROFES: CREACIÓN (*MET.* 1.76-88) Y MUERTE DEL HOMBRE EN LA PESTE DE EGINA (*MET.* 7.552-613)

CYCLES OF CATASTROPHES: CREATION (*MET.* 1.76-88) AND HUMAN DEATH IN AEGINETAN PLAGUE (*MET.* 7.552-613)

Chiara Grimozzi¹

Universidad Nacional de La Plata (UNLP)

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

RESUMEN: En el libro 7 de *Metamorfosis* Ovidio incluye el mito griego de la peste de Egina, en el que el hombre, su enfermedad y muerte son predominantes. Esta pestilencia se enmarca en una serie de catástrofes naturales que se estructuran cíclicamente (cosmos-caos-cosmos). En este episodio, el caos se desata con una peste enviada por Juno contra la población de Egina y se retorna al cosmos con una nueva estirpe, los mirmidones. El objetivo del presente trabajo consiste en analizar la creación del hombre al inicio de la obra (*Met.* 1.76-88) y relacionarla con su muerte a través de la peste (*Met.* 7.552-613). La pérdida de su posición erecta inicial y la consecuente disolución de su identidad a causa de la enfermedad transformarán al hombre de un ser estable, completo y creado a partir de tres elementos cósmicos en un cuerpo desintegrado y listo para morir en cualquiera de ellos. **Palabras claves:** Ovidio, *Metamorfosis*, ciclos de catástrofes, peste de Egina.

ABSTRACT: In *Metamorphoses* 7 Ovid includes the Greek myth of Aeginetan plague, in which human illness and death are prominent. This pestilence belongs to a series of natural catastrophes that are cyclically organized (cosmos-chaos-cosmos). In this episode chaos is triggered by a plague sent by Juno against Aeginetan population, and the return to cosmos is achieved with a new race, the Myrmidons. The aim of this paper is to analyze human creation at the beginning of the work (*Met.* 1.76-88) and to link it with human death through the plague (*Met.* 7.552-613). The loss of the original erect position and the resulting dissolution of his identity due to the illness

¹ Profesora en Letras (2020) y Licenciada en Letras (2022) por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UNLP. Actualmente se encuentra realizando su doctorado en dicha Facultad con una beca financiada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Mail de contacto: chiaragrimozzi@gmail.com.

will turn man from a stable, complete being, created from three cosmic elements, into a disintegrated body ready to die in any of them.

Keywords: Ovid, *Metamorphoses*, cycles of catastrophes, Aeginetan plague.

Introducción

Desde su fundación, Roma padeció un sinnúmero de pestes que mermaron su población. CRAWFURD (1914) expone en detalle cómo, mientras que de Grecia solo se registra la peste de Atenas en el 430 a. C., Roma, por el contrario, padeció desde el 707 a. C. en adelante más de una decena de plagas². En este sentido, GARDNER afirma que *the endemic conditions of certain pathogens in Rome compelled its citizens to experience pestilence as a matter of routine* (2019, 21). Asimismo, el tópico de la peste tuvo difusión en la literatura y figura tanto en autores griegos como romanos. Según este crítico, la atracción de hablar sobre el tema reside *in its representational capacity and, more specifically, in the way that infection and the social proximity it assumes allow writers to define communities and the norms that govern them.* (GARDNER, 2019, 2).

En el libro 7 de *Metamorfosis*, Ovidio trabaja con el mito griego de la peste de Egina, donde el hombre, su enfermedad y muerte tienen un predominante protagonismo³. Esta pestilencia se enmarca en una serie de catástrofes naturales que se estructuran cíclicamente. SCHIESARO (2022) interpreta esta peste y otros episodios de catástrofe como *conditional eschatology*⁴. El concepto resulta útil para pensar la inestabilidad del cosmos y su restauración constante a través de la salvación divina. En este episodio, el caos se desata con una peste enviada por Juno contra la población de Egina. Éaco le pide ayuda a Júpiter y tiene un sueño profético. Finalmente, se retorna al cosmos con la aparición de una nueva estirpe, los mirmidones⁵.

² Para explicar el caso de Grecia cita como fuente a Tucídides y para Roma a Plutarco, Tito Livio, Dionisio de Halicarnaso, Diodoro Sículo y Silio Itálico. Véase CRAWFURD, 1914, 22-41, 42-59.

³ En cuanto a las fuentes de Ovidio, la crítica sostiene que las principales son Tucídides, Lucrecio, Higino y Virgilio. Tucídides en el segundo libro de *Guerra del Peloponeso* y Lucrecio en el sexto libro de *De Rerum Natura* abordan la peste de Atenas y, en cambio, hacia el final del tercer libro de *Geórgicas*, Virgilio narra la peste de los animales de la región de Nórica. Higino, por su parte, es el único que relata brevemente la peste de Egina en *Fábulas*. CRAWFURD (1914, 63) incorpora a Diodoro Sículo entre las fuentes de Ovidio. En cuanto a su relación con *Geórgicas*, véase HEERINK, 2011 y GARDNER, 2014. Para un recorrido sintético de los principales escritos literarios griegos y romanos sobre el tema, véase FINNEGAN, 1999. Sobre cómo Ovidio subvierte aquí los valores de la filosofía epicúrea, véase KEITH, 2022. En lo que respecta a la relación entre la peste y la edad de oro en Ovidio y sus precedentes latinos, véase GARDNER, 2014, 2019 y 2022.

⁴ *The connection between human misdeeds and cosmological upheaval which will feature prominently in both Senecan tragedy and in Lucan, Ovid, it will be argued, elaborates here a form of 'conditional eschatology', which envisages the possibility of staving off final destruction thanks to the providential intervention of supreme power, or metabolizing it as a part of a larger plan in which continuity and renewal predominate, as Pythagoras explains in Book 15.* (SCHIESARO, 2022, 288)

⁵ La posición del episodio dentro de la obra resulta significativa, ya que se encuentra en el centro: *we are right in the middle of the Metamorphoses, and the plague is conspicuously not the end in either narrative or historical terms.* (SCHIESARO, 2022, 306) Esto es importante, debido a que hasta el momento no había aparecido ninguna pestilencia, pero después ocurren varias más. Por lo tanto, la peste de Egina es el inicio de una nueva variedad de catástrofe en *Metamorfosis*. En cuanto al contexto inmediato, ZIOSI (2016, 60 y 103-104) estudia la relación entre los episodios del libro 7 y señala que lo que une el episodio de Medea, el de Egina y el de Céfalo y Procris no es el tema de la metamorfosis, ya que solo la plaga, según este crítico, parecería cumplir con esa característica, sino que presentan juegos entre metáforas de amor y síntomas médicos. HEJDUK (2011, 300-304) también analiza ese fenómeno de las metáforas, pero lo restringe a la peste de Egina y a la historia de Céfalo y Procris. Además, hace notar que Ovidio conecta la peste de Egina con la cacería de Lélaps a través de la palabra *pestis* (*Met.* 7.553, 764), lo que, a su vez, relaciona la peste de Egina con la de Tebas, que no aparece narrada aquí (*Met.* 7.759-765). No

El objetivo del presente trabajo consiste en analizar la creación del hombre al inicio de la obra (*Met.* 1.76-88) y relacionarla con su muerte a través de la peste en Tebas (*Met.* 7.552-613). A modo de hipótesis proponemos que el hombre en la peste de Egipto (*Met.* 7.552-613) sufre una instantánea degradación de su condición de ser humano, tal como se la plantea en *Met.* 1.76-88, a través de su caída constante en la tierra, el agua o el fuego. La pérdida de su posición erecta inicial y la consecuente disolución de su identidad a causa de la enfermedad transformarán al hombre de un ser estable, completo y creado a partir de tres elementos cósmicos en un cuerpo desintegrado y listo para morir en cualquiera de ellos.

Desarrollo

1. La creación del hombre

Metamorfosis comienza con la transformación del caos en cosmos. Una vez creado el mundo como espacio habitable, aparecen en primer lugar los animales y en segundo lugar el hombre, con el que se termina de poblar la tierra:

Sanctius his animal mentisque capacius altae
deerat adhuc et quod dominari in cetera posset.
natus homo est, siue hunc diuino semine fecit
ille opifex rerum, mundi melioris origo,
siue recens tellus seductaque nuper ab alto
aethere cognati retinebat semina caeli,
quam satus Iapeto mixtam pluuiialibus undis
finxit in effigiem moderantum cuncta deorum.
pronaque cum spectent animalia cetera terram,
os homini sublime dedit caelumque uidere
iussit et erectos ad sidera tollere uultus.
sic modo quae fuerat rudis et sine imagine tellus
induit ignotas hominum conuersa figuras. (*Ov. Met.* 1.76-88)

Faltaba todavía un ser animado más sagrado que estos y más capaz de alta mente y que pudiera dominar a los otros [animales]. Nació el hombre, sea que aquel artífice de las cosas, origen de un mundo mejor, lo hizo a partir de una semilla divina, sea que la tierra reciente y separada hacía poco del alto éter retenía las semillas del emparentado cielo, a la que el sembrado de Jápeto formó mezclándola con aguas de lluvias a imagen de los dioses que gobiernan todas las cosas. Y aunque los restantes seres animados miran la tierra inclinados, dio un rostro elevado al hombre y ordenó que [este] viera el cielo y que [este] elevara su erguida cara hacia los astros. Así, la que hace poco había sido ruda y sin forma, la tierra, vistió transformada desconocidas figuras⁶.

El hombre es un animal superior al resto en cuanto al espíritu (*sanctius*)⁷ y en cuanto al raciocinio y dominio sobre las demás especies (*mentisque capacius altae; quod dominari in cetera*

obstante, HEJDUK olvida que en *Met.* 13.685-699 se relata la peste en Tebas. Por lo tanto, la primera peste, la verdadera, recién se encontrará varios libros después y la segunda, la falsa provocada por un animal que causa estragos, se relatará primero.

⁶ Todas las traducciones latín-español nos pertenecen. Seguimos la edición de *Metamorfosis* de TARRANT (2004).

⁷ Esta palabra es, según MARTÍNEZ ASTORINO (2017, 36-37), la que conecta el motivo de la creación con la apoteosis.

posset)⁸. BACH opina que por su relación con los animales y con las divinidades *le mortel ovidien est cependant un être profondément hybride* (2020, 44). Su origen se ofrece a través de dos explicaciones, la filosófica y la mítica⁹, ya sea por una semilla divina (*diuino semine*) y un creador desconocido (*ille opifex rerum, mundi melioris origo*)¹⁰, o por la mezcla de la tierra separada del éter (*recens tellus seductaque nuper ab alto / aethere*), las semillas del cielo (*cognati semina caeli*) y el agua (*pluuialibus undis*) hecha por una divinidad conocida, Prometeo, (*satus lapeto*)¹¹. BÖMER nos informa al respecto que, según la opinión común de la Antigüedad, el hombre se compone de cuatro elementos, tierra, agua (cuerpo, sangre), fuego (alma, calor) y aire (respiración), pero Ovidio solo nombra los tres primeros (1969, 44)¹². El ser humano está formado aquí, por tanto, a partir de tres de los cuatro elementos con los que se establece el cosmos¹³. Entre otros atributos físicos que diferencian al hombre de los animales se encuentran su capacidad para mirar hacia el cielo (*caelum uidere*) y su postura erguida para mirar los astros (*erectos ad sidera tollere uultus*)¹⁴. BÖMER sostiene que la palabra *erectos* es junto con *pronus*, *sublimis* y *sidus* una de las palabras claves de la terminología para caracterizar al ser humano (1969, p. 46)¹⁵. De este modo, en lo que se refiere a nuestra hipótesis, resulta necesario tener en cuenta, en resumen, que en una de las versiones de la creación el hombre fue formado a partir de tres de los cuatro elementos del cosmos, y que su postura erecta, elevada hacia el cielo y en contacto con los dioses, entre otras cosas, es lo que lo hace superior al resto de los animales. Estas dos ideas serán las que nos llevarán a pensar en la próxima sección cómo el hombre en la peste de Egina pierde su posición sublime, al caer en el suelo y retornar a los elementos de su creación.

⁸ De acuerdo con RHORER (1980, 301) *the characteristics of this race –holiness, intelligence, kingliness, godliness and an aspiration toward divinity– are of the same order as the characteristics which marked Hesiod’s first pair, the kingly and posthumously daimonic races of Gold and Silver.*

⁹ Véase MCKIM, 1984, 101-102; WHEELER, 2000, 21-22; BARCHIESI, 2005, 162 y MARTÍNEZ ASTORINO, 2017, 39-47. Para MCKIM (1984), la aparición de Prometeo es lo que posibilita el pasaje de la filosofía al mito en la obra. Ovidio sigue en su explicación filosófica la teoría de la Stoa (HAUPT-EHWALD, 1903, 20) y la tradición platónica (LEE, 1962 [1953], 79; BARCHIESI, 2005, 163). La doble explicación filosófica/mítica para un mismo fenómeno se repetirá con las causas del inicio de la peste de Egina (*Met.* 7.523-535). Véase BÖMER, 1969, 334 y 336-337). O’HARA considera esta doble explicación de la creación una inconsistencia ovidiana (2007, 113). Además, ve como inconsistencias, en el libro 1, la existencia inicial de un dios filosófico que crea el cosmos y la posterior aparición de Júpiter como soberano propenso a generar el caos, así como la representación elevada de la primera creación y su degradación en la edad de hierro. Véase O’HARA, 2007, 108-114.

¹⁰ Este creador ya había aparecido en *Met.* 1.21, 32. Véase BÖMER, 1969, 43 y LEE, 1962 [1953], 79.

¹¹ BARCHIESI (2005, 162-163) propone la idea de que la insistencia en el lenguaje de la semilla anticipa el rol de Saturno y la edad de oro que aparecerá luego.

¹² BACH (2020, 45), como Bömer, opta por considerar *caelum* como sinónimo de *aether*: *Ce ciel (caelum) n’est pas ici l’espace céleste dans son ensemble, mais désigne l’éther, espace des dieux.* Véase también LEE (1962 [1953], 80) y MARTÍNEZ ASTORINO (2017, 42). MCKIM (1984, 101), por el contrario, habla de cuatro elementos.

¹³ Así opinan, por ejemplo, MARTÍNEZ ASTORINO y BACH. El primero sostiene, oponiéndose a varios críticos que afirman la pervivencia del caos en la creación del hombre, que la segunda versión de la creación no se relaciona con el caos, sino con el cosmos (2017, 42-43). Además, la segunda afirma que *ce que l’homme mélange, ce sont bien les éléments à l’origine des espaces du mundus.* (2020, 45). WHEELER, en contraposición, cree en la pervivencia del caos en la figura humana: *this Promethean mixture, although it is shaped into the image of the gods, also implies humanity’s kinship with chaos* (2000, 22).

¹⁴ Sobre esto, BARCHIESI (2005, 164) asevera que *la differenza assoluta fissata tra uomo e animale [...] è un presupposto carico di ironia tragica, in un poema in cui la frontiera tra animale e uomo si rivelerà così permeabile alla violenza trasfigurante della metamorfosi.*

¹⁵ *Pronus*, en verdad, se refiere a la postura inclinada de los animales, pero es cierto que esta característica es colocada usualmente para diferenciarlos del hombre.

2. La muerte del hombre

A mitad del libro 7 de *Metamorfosis*, en la primera digresión del *epyllion* de Éaco y Céfalo, se relata la muerte de los animales y del pueblo de Egina¹⁶. Juno, encolerizada contra Egina¹⁷, manda una peste a la isla homónima, donde el hijo de la amante de Júpiter, Éaco, es el rey. En primer lugar, mueren los animales (*Met.* 7.536-551). A estos les sigue el ser humano como segunda víctima (*Met.* 7.552-613), quien adquiere aquí un protagonismo muy notorio, ya que su sufrimiento será parte de esta narración¹⁸.

Luego de describirse los síntomas de la pestilencia (*Met.* 7.554-557), se destaca una forma con la que buscan aliviar el dolor:

non stratum, non ulla pati uelamina possunt,
nuda sed in terra ponunt praecordia, nec fit
corpus humo gelidum, sed humus de corpore feruet. (*Met.* 7.558-560)

No pueden soportar el lecho, ni ninguna vestidura, sino que ponen las vísceras desnudas en la tierra, pero el cuerpo no es enfriado en la tierra, sino que la tierra hierve por el cuerpo.

El hombre desciende del lecho (*stratum*) y se arroja desnudo a la tierra, pero la fiebre es tal que no se logra enfriar el cuerpo, sino que se calienta el suelo¹⁹. Los términos para referirse al elemento de la naturaleza son dos: *terra* y *humus*. Es necesario recordar que, como dijimos anteriormente, con la tierra se formó al hombre en la segunda versión de la creación. Allí se había utilizado el término *tellus* dos veces (*Met.* 1.80, 87). En cambio, cuando se describió la postura inclinada de los animales se eligió el sustantivo *terra* (*Met.* 1.84). A partir de esto, se desprenden algunas ideas clave para el análisis: en primer lugar, la tierra (*tellus*)²⁰ que forma al hombre no es simplemente uno de los cuatro elementos, sino que integra la naturaleza y posee agencia; en segundo lugar, el vocablo *terra* posee un valor de diferenciación y por este motivo Ovidio lo incorpora cuando describe a los animales (*Met.* 1.84)²¹ y, en tercer lugar, *homo* (*Met.* 1.78, 85, 88) representa la completitud de la figura y el estado cósmico, estable del ser humano.

¹⁶ La estructura del *epyllion* tiene a *framing main subject with an inset story of digression, which compares or contrasts with the main subject in content and style* (PECHILLO, 1990, 35).

¹⁷ Según el propio Ovidio, Júpiter se habría unido a Egina bajo la forma de un fuego, tal como aparece en la écfrasis del tapiz de Aracne en *Met.* 6.113.

¹⁸ Aunque no es motivo de nuestro trabajo estudiar si verdaderamente el lector logra conmovirse con el sufrimiento de los seres en la peste, cabe destacar que para GALINSKY (1975, 116), Ovidio no quiere generar un *pathos* con su relato, sino que *él is interested, above all, in the individual story and a full exploitation of its various artistic effects*. Sobre este episodio como ejemplo del tono disruptivo y la ausencia de *pathos* ovidiana, véase también TISSOL, 1996.

¹⁹ ASZTALOS (2020, 156) afirma acertadamente sobre estos versos que *Juno tends to send punishments that correspond to the crimes, so if Jupiter seduced Aegina in the form of a fire, the inhabitants of the island named after her are aptly destroyed by a fire consuming them from the inside*.

²⁰ En la acepción 2 del *Oxford Latin Dictionary* se señala *as a goddess, esp. personifying the productive power of the earth*. (1968, 1911)

²¹ En la acepción 5 del *Oxford Latin Dictionary* también figura como personificación: *earth as a goddess, esp. as personifying the productive power of the ground* (1968, 1928), pero este no es el uso más corriente en Ovidio. No obstante, creemos que

SHELTON analiza varios juegos etimológicos en obras de autores latinos, entre los que se encuentra Ovidio. Los dos episodios que cita son de *Metamorfosis*. El primero narra cómo, para cumplir las tareas impuestas por Eetes, Jasón siembra los dientes mágicos con la ayuda de los sortilegios de Medea y nacen hombres de la tierra (*Met.* 7.123-130); el segundo cuenta el nacimiento de Tages también a partir de la tierra (*Met.* 15.552-559). Citando a Quintiliano (*Inst.* 1.6.34), asevera que algunos derivaban la palabra *homo* de *humus* y que lo justificaban pensando que *human beings come from the earth, therefore they take their name from the name of the earth* (2014, 387)²². Además, el mismo crítico asegura que el juego etimológico puede darse incluso cuando *humus* no se encuentra y es remplazado por *tellus* o *terra* (2014, 389 y 397).

Por lo tanto, siguiendo a Shelton consideramos, en primer lugar, que cada vez que aparezca el vocablo *humus* en la peste de Egina se referirá por asociación a *homo* y a su creación en el primer libro; en segundo lugar, que la variante *terra*, que aparezca donde se explica cómo afecta la enfermedad al ser humano, también permitirá esa conexión (*terra-humus-homo*) y, en tercer lugar, que la caída en la tierra (*humus-terra*) implicará tanto la pérdida de la postura erecta como la disolución de la forma humana a través del remplazo absoluto en el relato de la peste de la palabra *homo* por *corpora*. En consecuencia, observamos en los versos recién citados (*Met.* 7.558-560) que el ser humano cae de su postura erecta inicial y característica (*Met.* 1.84-86) a la tierra para moderar desnudo los síntomas de la peste y también que la enfermedad lo transforma en *corpus* (*Met.* 7.560), lo cual implica la disolución completa de su identidad.

Ante la falla del arte de curar (*Met.* 7.561-566), los ciudadanos se arrojan al agua:

(utile enim nihil est.) passim positoque pudore
fontibus et fluuiis puteisque capacibus haerent.
[nec sitis est extincta prius quam uita bibendo]
inde graues multi nequeunt consurgere et ipsis
immoriuntur aquis; aliquis tamen haurit et illas. (*Met.* 7.567-571)

(Tampoco nada es útil.) Y depuesto el pudor por todas partes permanecen en las fuentes, en los ríos y en los pozos que contienen agua. [Ni la sed se extingue bebiendo, antes que la vida.] Por esto muchos no pueden pesados levantarse y mueren en las mismas aguas; sin embargo, alguien también agota aquellas [aguas].

Los enfermos intentan levantarse y retornar a la postura erguida (*consurgere*) que habían adquirido en la creación (*Met.* 1.76-88), pero caen en el agua para morir o agotan su caudal de tanto

en la cosmogonía se privilegia *terra* como diferente y opuesta a *caelum*, tal como aparece en la acepción 8 del *Oxford Latin Dictionary: the earth as contrasted w. the heavens, as together forming the whole visible world* (1968, 1928). Bajo esta acepción *terra* ya había aparecido en: *ante mare et terras et quod tegit omnia caelum / unus erat toto naturae uultus in orbe / quem dixere Chaos* (*Met.* 1.5-7), “antes del mar y de las tierras y del cielo que cubre todas las cosas único en todo el orbe era el aspecto de la naturaleza que llamaron caos”; *nam caelo terras et terris abscidit undas* (*Met.* 1.22), “pues alejó del cielo las tierras y de las tierras las olas”; *cesserunt nitidis habitandae piscibus undae, / terras feras cepit, uolucres agitabilis aer* (*Met.* 1.74-75), “las olas cayeron para ser habitadas por nítidos peces, la tierra recibió fieras, el agitable aire aves”. Como se puede observar, en las tres ocasiones se realiza una distinción entre la tierra y el cielo, a la que se le añade el agua.

²² Destaca también la sonoridad en la motivación de la asociación de los vocablos *homo-humus* (SHELTON, 2014, 388).

beber. Según KENNEY (2011 [2004], p. 282), la expresión *passim positoque pudore* sugiere ya un comportamiento indecente al límite del criminal, ya una tendencia desenfadada al suicidio²³. Lanzarse al agua implica también una trasgresión de las fronteras establecidas del *cosmos*²⁴. Asimismo, el agua era uno de los tres elementos con los que se había formado al hombre. En consecuencia, morir allí es otro modo de disolución²⁵.

Unos versos más adelante se retoma la imagen del lecho (*Met.* 7.558) que incomoda y sus consecuencias²⁶:

tantaque sunt miseris inuisi taedia lecti,
prosiliunt aut, si prohibent consistere uires,
corpora deuoluunt in humum fugiuntque Penates
quisque suos, sua cuique domus funesta uidetur.
[et, quia causa latet, locus est in crimine paruus.]
semianimes errare uiis, dum stare ualebant,
aspiceres, flentes alios terraque iacentes
lassaque uersantes supremo lumina motu.
membraque pendentis tendunt ad sidera caeli,
hic illic, ubi mors deprenderat, exhalantes. (*Met.* 7.572-581)

Y los disgustos del odioso lecho son tantos para los desgraciados, se arrojan saltando o si impiden que las fuerzas se acaben, arrastran rodando sus cuerpos hacia el suelo y cada uno abandona sus propios Penates, para cada uno su propia casa parece ser funesta. [Y, porque la causa está oculta, el pequeño lugar es culpable]. Hubieras visto que los medio muertos vagan por los caminos, mientras tienen fuerza para estar en pie, otros llorando y yaciendo en la tierra y volviendo los agotados ojos en un último movimiento. Y extienden los miembros pendiendo hacia las estrellas del cielo, aquí y allá, donde la muerte los había sorprendido, exhalando.

La población de Egina sucumbe rápidamente por la pestilencia. Sin embargo, cada uno experimenta de modo distinto la enfermedad. Para todos, el lecho (*lecti*) es incómodo, pero quienes todavía tienen fuerza se arrojan saltando (*prosiliunt*) y quienes no, arrastran rodando sus cuerpos hacia la tierra (*corpora deuoluunt in humum*). Aunque, según BÖMER (1977, 346), *corpora* está aquí en lugar del pronombre reflexivo *se*, opinamos que la presencia de este concepto como objeto directo ofrece una disociación entre el cuerpo y el enfermo, como si el primero no formara parte del segundo. Por segunda vez se distingue entre quienes tienen fuerza todavía para estar en pie y quienes ya se desplomaron en la tierra. Se describe a los primeros como *semianimes* y en esta ocasión se utiliza *terra*

²³ ANDERSON (1972, 304), por su parte, sugiere como motivación de la pérdida de pudor que estuvieran desnudos o que pelearan por su lugar.

²⁴ Esta trasgresión fue duramente criticada en el relato de la edad de hierro (*Met.* 1.132-134).

²⁵ Existen varios interrogantes que se desprenden de la muerte en el agua. Deberíamos preguntarnos si el agua ya había sido contaminada por las serpientes (*Met.* 7.533-535) y caer en el agua es otra acción irreflexiva y suicida por parte de los enfermos, o si el agua estaba limpia, pero con los cadáveres se contamina. Para KENNEY (2011 [2004], 282), el agua se vuelve impura con los cadáveres humanos. Por nuestra parte, creemos que ya se encontraba contaminada por las serpientes. Según ZIOSI (2016, 95), las serpientes que envenenan no están citadas entre las causas de la plaga en *De Rerum Natura* ni en *Geórgicas*, sino que remite a Higinio, donde una serpiente es enviada por Juno para envenenar las aguas de la isla.

²⁶ HAUPT-EHWALD (1903, 316) ya había vislumbrado conexión entre ambos pasajes.

para señalar dónde se derrumban los otros²⁷. Aunque los versos que siguen (*Met.* 7.580-581) son descartados por la edición de TARRANT (2004), elegimos aceptarlos, porque la extensión de los brazos al cielo en la súplica, *ad sidera caeli*²⁸, relaciona el episodio de la peste de manera directa con el relato de la creación: *cognati semina caeli* (*Met.* 1.81), *caelum* (*Met.* 1.85) y *ad sidera* (*Met.* 1.86). El hombre busca la ayuda del cielo y el retorno a su postura elevada, pero muere tirado en el suelo.

En los versos citados aparecen de nuevo los vocablos *humum* (574), *terra* (578) y *corpora* (574). La palabra *semianimes* (577) es un añadido a la idea de *corpora*. La caída del hombre en el suelo, como ya hemos desarrollado en otras citas, implica la pérdida de la condición elevada que lo caracterizaba desde su creación. Pero también involucra la pérdida del contacto con las divinidades y quizás por esto todas las súplicas que hacen o intentarán hacer en el templo de Júpiter (*Met.* 7.587-603) serán en vano.

En la mirada de Éaco también se refleja el derrumbe y la disolución de su gente²⁹:

quo se cumque acies oculorum flexerat, illic
uulgus erat stratum, ueluti cum putria motis
poma cadunt ramis agitataque ilice glandes. (*Met.* 7.584-586)

A dondequiera que se hubiera dirigido la pupila de mis ojos, allí el pueblo era un lecho, como cuando caen frutas podridas de las ramas sacudidas o las bellotas del acebo puesto en movimiento.

En un principio (*Met.* 7.558), *stratum* era simplemente la cama del enfermo; en cambio, ahora sirve para unificar y homogeneizar a todos los muertos. Importante es también que se indique explícitamente con el verbo *cado* y a través de una metáfora natural el desplome del ser humano: la peste pudre e iguala a todos los cuerpos.

Hacia el final surge el tema de la sepultura o cremación de los cuerpos:

²⁷ Acerca de estos versos y otros de la peste de Egina considerados espurios por la edición que utilizamos, véase TARRANT (1982, 357-359). KENNEY (2011 [2004], 283) toma los versos 580-581 como una reelaboración insatisfactoria de *Met.* 6.245-247 y también los rechaza bajo cuatro argumentos: el verbo *tendant* perturba la secuencia atentamente organizada de participios presentes que dividen el periodo, *membra* entendido como *manus* o *brachia* no tiene paralelos satisfactorios, la elisión de *animam* con *exhalantes* tiene un único paralelo en el latín clásico y, por último, la repetición espondeica del final de verso de *Met.* 6.247, que era eficaz en el contexto original, traduce una pobreza de inventiva absolutamente no ovidiana. Véase también BÖMER (1977, 347). En HAUPT-EHWALD (1903, 317), por el contrario, no se eliminan los versos y se aclara que con *pendentis caeli* se hace referencia a las nubes del cielo que descienden y remite a *Met.* 7.529. ANDERSON (1972; 1977; 2008 [1982]) tampoco los elimina en sus ediciones y observa en su comentario que *membra tendunt* representa una forma usual de petición muda (1972, 305). ASZTALOS (2020) refuta hábilmente la decisión de TARRANT (2004) de colocar entre paréntesis cuadrados algunos de los versos de la peste de Egina por considerarlos corruptos. Estos se encuentran en *Met.* 7.525-527, 576. Para esta crítica, aceptar como verdaderos estos versos permite pensar que hay una transformación genérica que se oculta en el episodio: *The story about the plague is told in in [sic] two registers, the register of the Aeneid and that of the Georgics* (ASZTALOS, 2020, 157). Así se mezclaría el registro épico con el didáctico y estos se distribuirían del siguiente modo: *Met.* 7.523-7 (épico), *Met.* 7.528-553 (didáctico), *Met.* 7.554-562 (épico), *Met.* 7.563-614 (didáctico), *Met.* 7.615-618 (épico); véase ASZTALOS, 2020, 159-160.

²⁸ En el discurso de Júpiter a Venus (*Aen.* 1.259) también aparece el sintagma *ad sidera caeli* a final de verso con referencia a la futura apoteosis del héroe.

²⁹ Similar forma de testimoniar la catástrofe y la fusión de los cuerpos o espacios a través de la visión del sobreviviente se encontrará más adelante en el diluvio de Baucis y Filemón: *flexere oculos et mersa palude / cetera prospiciunt, tantum sua tecta manere* (*Met.* 8.696-697, “volvieron los ojos y ven a lo lejos que las restantes cosas habían sido sumergidas en una laguna, que solamente permanecen sus propios techos”. Se evidencia al comparar ambos pasajes la repetición del verbo y del objeto que sirven para dar testimonio: *acies oculorum flexerat* (*Met.* 7.584) y *flexere oculos* (*Met.* 8.696).

corpora missa neci nullis de more feruntur
funeribus (neque enim capiebant funera portae);
aut inhumata premunt terras aut dantur in altos
indotata rogos. et iam reuerentia nulla est
deque rogis pugnant alienisque ignibus ardent. (*Met.* 7.606-610)

Los cuerpos enviados hacia la muerte no son llevados a enterrar según el rito sin ninguna procesión (y tampoco las puertas admitían las procesiones); u oprimen insepultos las tierras o son dados hacia las altas hogueras sin dote. Y ya no hay ningún respeto y luchan por las hogueras y arden con fuegos ajenos.

En cuanto a los muertos, por un lado, están los que quedarán insepultos sobre la tierra, dado que probablemente carecen de familiares vivos que los puedan enterrar y, por otro lado, están quienes todavía tienen familia que los creme, pero esta no puede sepultarlos con sus pertenencias³⁰, quizás porque también está enferma y sin fuerzas. En cuanto a los vivos, están quienes en acto suicida se creman en hogueras ajenas, acción por demás impía, ya que estaba prohibida por la Ley de las Doce Tablillas³¹. Como elementos constitutivos a los que el hombre retorna aparecen aquí la tierra (*terras*)³² y el fuego (*altos rogos; rogis; alienis ignibus*)³³.

Consideraciones finales

A modo de cierre, podemos afirmar que se retoman en el relato de la peste de Egina los tres elementos de la creación del ser humano: la tierra, el agua y el fuego. No obstante, se observa un mayor hincapié en distinguir el derrumbe del hombre en la tierra³⁴. Por un lado, *humus* (*Met.* 7.560, 574) y *terra* (*Met.* 7.559, 578, 608) se convierten en el lugar de caída y disolución de la figura humana y, por otro lado, el agua (*Met.* 7.567-571) y el fuego (*Met.* 7.608-610) son elementos que servirán para concluir con la vida.

³⁰ *Non preparati a dovere per la sepoltura* (KENNEY, 2011 [2004], 285). HAUPT-EHWALD (1903, 318-319) aclara que estos cuerpos están *unbegabt mit den Dingen, die man den Verstorbenen mit auf den Scheiterhaufen gab (Spezereien, Waffen und Geräte, die sie im Leben gebraucht hatten)*.

³¹ Véase BÖMER, 1977, 354).

³² *Inhumata* (v. 608) podría tomarse como otra referencia a la tierra.

³³ KENNEY (2011 [2004], 285) nos informa que los fuegos de la hoguera son calificados como *altos* (*Met.* 7.608) por la cantidad de cadáveres. El fuego también había aparecido en la descripción de los síntomas de la pestilencia, asociado con el calor y la fiebre, al principio del episodio: *uiscera torrentur primo flammaeque latentis / indicium rubor est et ductus anhelitus aegre; / aspera lingua tumet tepidisque arentia uentis / ora patent auraeque graues captantur hiatu* (*Met.* 7.554-557), “al comienzo son secadas las vísceras y el rubor y la respiración agitada que era llevada penosamente es indicio de la llama que está oculta; la áspera lengua se entumece y las bocas están abiertas secas hacia los vientos que van perdiendo calor, y las brisas insalubres son alcanzadas por la abertura”. Estos versos son marcados por ZIOSI (2016, 96) como exponentes de los síntomas de la enfermedad que se asemejan a los síntomas del enamoramiento en la poesía erótica. Síntomas parecidos encontramos en el carmen 51 de Catulo. Véase también el análisis de HEJDUK (2011, 304-310), quien encuentra referencias eróticas tanto en la descripción de la muerte de los animales como en la del hombre.

³⁴ Queda preguntarnos qué sucedió en la peste de Egina con el cuarto elemento que no tiene lugar en la mezcla hecha por Prometeo, el aire. Como la transmisión de la enfermedad parece ser por contacto, la palabra *aer* no figura en ninguna ocasión. Por el contrario, *caelum*, que ya se encontraba en la creación (*Met.* 1.81, 85), es uno de los lugares de origen de la pestilencia (*Met.* 7.528). *Auster* (*Met.* 7.532), *aura* (*Met.* 7.548, 557), *uentus* (*Met.* 7.556) podrían pensarse como intentos de reemplazo del elemento faltante.

La presencia y ausencia de vocablos relaciona los episodios del libro 1 y 7. La palabra *humus* no figura en el relato de la creación. Sin embargo, en la muerte del hombre durante la peste de Egina aparece dos veces. La palabra *homo* se encuentra en tres ocasiones en la creación (*Met.* 1.78, 85, 88) y ninguna en la pestilencia.

Por último, resta preguntarnos por la motivación detrás de la insistencia en el tema de la muerte del hombre creado en el episodio de la peste de Egina. Por un lado, la estrecha relación entre la peste y la creación del hombre es un argumento claro para demostrar que Ovidio no ha compuesto irónicamente, como algunos suponen, el relato de la creación: antes bien, necesitaba que fuera serio para desplegar este terrible contraste, la peste. Además, se evidencia la importancia de la primera creación del hombre en la obra porque, a pesar de la supuesta desaparición de esta estirpe durante el diluvio, vemos que perdura en la esencia humana y se hace patente en su muerte a través de otra catástrofe, la pestilencia. Por otro lado, el tema de la muerte del ser creado permite resaltar la materialidad, la corporalidad humana. El hombre, a causa de la peste, ha perdido su condición sagrada y elevada y se ha convertido en *corpora* (*Met.* 7.560, 574, 606)³⁵ que finalmente han de morir para dar lugar a una nueva estirpe, los mirmidones. Así la peste y la muerte se convierten en la contracara de la dinámica de creación y apoteosis³⁶.

Referencias bibliográficas

ANDERSON, William Scovil. **Ovid's *Metamorphoses*. Books 6-10.** Norman: University of Oklahoma Press, 1972.

ANDERSON, William Scovil. **Ovidius. *Metamorphoses* Libri XV.** Leipzig: Teubner, 1977. Disponible en: https://archive.org/details/povidiinasonisme0000ovid_e0c2/mode/2up. Revisado el 10 de marzo de 2024.

ANDERSON, William Scovil. **P. Ovidius Naso. *Metamorphoses*.** Berlin: De Gruyter, 2008 [1982].

ASZTALOS, Monika. Latent Transformations: Reshaping the *Metamorphoses*. En: SHARROCK, Alison; MÖLLER, Daniel & MALM, Mats (eds.). **Metamorphic Readings: Transformation, Language, and Gender in the Interpretation of Ovid's *Metamorphoses*.** Oxford and New York: Oxford University Press, 2020, p. 145-161.

³⁵ *Corpora* es la primera palabra del segundo verso del proemio de *Metamorfosis*. Podría ser un chiste ovidiano: *in noua corpora* son aquí *cadavera* que desaparecen. Ya también los animales se habían convertido en *corpora* (*Met.* 7.541, 548) hacia el final de su enfermedad para luego terminar licuándose. En esto último hay una diferencia: mientras que los animales pierden sus características distintivas ya sea de aspecto, ya sea de forma de ser, y se funden de algún modo espontáneo, el hombre, por el contrario, busca voluntariamente retornar a esos elementos que lo formaron. Resulta curioso que cuando Éaco recibe la nueva estirpe dice que escucha *uoces hominum* (*Met.* 7.645), pero cuando explica cómo son y cómo los distribuyó por los campos vacíos no los llama nunca *homines*. No obstante, utiliza la palabra *corpora* (*Met.* 7.655) para hablar de ellos. Podría pensarse quizás que los mirmidones son finalmente una mezcla imperfecta de hombres y cuerpos.

³⁶ Sobre el nexo entre la creación y la apoteosis, véase MARTÍNEZ ASTORINO, 2017.

- BACH, Sarah. La Mise en Espace du Récit. En: **Espace et structure dans les *Métamorphoses* d'Ovide**. Bordeaux: Ausonius, 2020, p. 17-64.
- BARCHIESI, Alessandro; KOCH, Ludovica & SEGAL, Charles. **Ovidio *Metamorfosi*. Volume I (Libri I-II)**. Milano: Fondazione Lorenzo Valla, 2005.
- BÖMER, Franz. **P. Ovidius Naso, *Metamorphosen*. Kommentar (I-III)**. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1969.
- BÖMER, Franz. **P. Ovidius Naso, *Metamorphosen*. Kommentar (VI-VII)**. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1977.
- CRAWFURD, Raymond. **Plague and Pestilence in Literature and Art**. Oxford: Clarendon Press, 1914.
- FINNEGAN, Rachel. Plagues in Classical Literature. En: **Classics Ireland**, Dublin: Classical Association of Ireland, v. 6, p. 23–42, 1999.
- GALINSKY, Karl. Ovid's Humanity: Death and Suffering in the *Metamorphoses*. En: **Ovid's *Metamorphoses*. An Introduction to the Basic Aspects**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1975, p. 110-157.
- GARDNER, Hunter H. Bees, Ants, and the Body Politic: Vergil's Noric Plague and Ovid's Origin of the Myrmidons. En: **Vergilius (1959-)**, The Vergilian Society, v. 60, p. 3–31, 2014.
- GARDNER, **Pestilence and the Body Politic in Latin Literature**. Oxford and New York: Oxford University Press, 2019.
- GARDNER, Hunter H. Anatomies of failed revolution in Ovid's Aeginetan Plague and Mary Shelly's *The Last Man*. En: **Dictynna**, Lille: Université de Lille, v. 19, p. 1-18, 2022.
- GLARE, P. G. W. (ed.) **Oxford Latin Dictionary**. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- HAUPT, Moriz & EHWALD, Rudolf. **Die *Metamorphosen* des P. Ovidius Naso. Erster Band. Buch I-VII. Erklärt von Moriz Haupt. Nach der Bearbeitungen von O. Korn und H. J. Müller in achter Auflage herausgegeben von R. Ehwald**. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1903.
- HEERINK, Mark A. J. Ovid's Aeginetan Plague and the Metamorphosis of the *Georgics*. En: **Hermes**, Stuttgart: Franz Steiner, v. 139, n. 4, p. 464–472, 2011.
- HEJDUK, Julia D. Death by Elegy: Ovid's Cephalus and Procris. En: **Transactions of the American Philological Association (1974-2014)**, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, v. 141, n. 2, p. 285–314, 2011.
- KEITH, Alison. *Labor and pestis* in Ovid's *Metamorphoses*. En: VOLK, Katharina & WILLIAMS, Gareth D. (eds.). **Philosophy in Ovid, Ovid as Philosopher**. New York: Oxford University Press, 2022, p. 184-206.
- KENNEY, Edward John & CHIARINI, Gioachino. **Ovidio *Metamorfosi*. Volume IV (Libri VII-IX)**. Roma e Milano: Fondazione Lorenzo Valla, 2011 [2004].
- LEE, Arthur Guy. **P. Ovidi Nasonis. *Metamorphoseon* Liber I**. Cambridge: Cambridge University Press, 1962 [1953].

- MARTÍNEZ ASTORINO, Pablo. Creación del hombre y apoteosis. En: **La apoteosis en las *Metamorfosis de Ovidio: diseño estructural, mitologización y “lectura” en la representación de apoteosis y sus contextos***. Bahía Blanca: Editorial de la Universidad Nacional del Sur, 2017, p. 31-61.
- McKIM, Richard. Myth against Philosophy in Ovid’s Account of Creation. En: **The Classical Journal**, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, v. 80 n. 2, p. 97–108, 1984.
- O’HARA, James J. Inconsistency and authority in Ovid’s *Metamorphoses*. En: **Inconsistency in Roman Epic. Studies in Catullus, Lucretius, Vergil, Ovid and Lucan**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 104-130.
- PECHILLO, Marilyn. Ovid’s Framing Technique: The Aeacus and Cephalus Epyllion (*Met.* 7.490-8.5). En: **The Classical Journal**, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, v. 86, n. 1, p. 35–44, 1990.
- RHORER, Catherine Campbell. Ideology, Tripartition, and Ovid’s *Met.* 1.5-451. En: **Arethusa**, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, v. 13, n. 2, p. 299-313, 1980.
- SCHIESARO, Alessandro. Intimations of Mortality: Ovid and the End(s) of the World. En: VOLK, Katharina & WILLIAMS, Gareth D. (eds.). **Philosophy in Ovid, Ovid as Philosopher**. Nueva York: Oxford University Press, 2022, p. 287-307.
- SHELTON, Colin. Logical Complexity and Etymological Wordplay. En: **Latomus**, Bruxelles: Société d’Études Latines de Bruxelles, v. 73, n. 2, p. 385–398, 2014.
- TARRANT, Richard John. Review Article: Editing Ovid’s *Metamorphoses*: Problems and Possibilities [Review of *P. Ovidii Nasonis “Metamorphoses,”* by W. S. Anderson]. En: **Classical Philology**, Chicago: The University of Chicago Press, v. 77, n. 4, p. 342–360, 1982.
- TARRANT, Richard John. **P. Ovidi Nasonis Metamorphoses**. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- TISSOL, Garth. The Ass’s Shadow: Narrative Disruption and Its Consequences. En: **The Face of Nature. Wit, Narrative, and Cosmic Origins in Ovid’s Metamorphoses**. Princeton: Princeton University Press, 1996, p. 89-130.
- WHEELER, Stephen M. Repetition. En: **Narrative Dynamics in Ovid’s Metamorphoses**. Tübingen, Gunter Narr: 2000, p. 7-47.
- ZIOSI, Antonio. Medea’s Magical Metaphors: *Ars Amandi* and *Ars Medendi* in Ovid, *Metamorphoses* 7. En: **Studi Italiani di Filologia Classica**, Firenze: F. Le Monnier, v. 14, n. 1, p. 58-118, 2016.