

EL MITO DE LAS AMAZONAS EN LA LITERATURA DE LA ÉPOCA DE AUGUSTO

The myth of the Amazons in the literature of the age of Augustus

Susana MONJE GUTIÉRREZ
Universidad de Barcelona
susana@irtiu.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3430-3301>

Fecha de recepción: 21/05/2025 Fecha de aceptación: 18/09/2025

RESUMEN: El objetivo de este artículo es recopilar e interpretar las menciones del mito de las amazonas en las fuentes literarias contemporáneas al principado de Octaviano. Este periodo fue fundamental para la creación de una imagen simbólica del nuevo poder, con la religión como gran eje legitimador; así, desde el entorno de Octaviano se seleccionaron divinidades y mitos que fueron incorporados deliberadamente tanto en la iconografía pública asociada al *princeps* como en algunas obras literarias del momento, con el fin último de refrendar y consolidar el nuevo régimen político. Intentaremos demostrar que el mito de las amazonas fue uno de ellos a partir del análisis de una selección de textos que lo mencionan. A partir del análisis literario y de la contextualización histórica, buscaremos ofrecer claves interpretativas en torno a la función del mito de las amazonas en la construcción y evolución de la imagen triunfal de la Roma de Augusto.

Palabras clave: Símbolos, religión, poder, Amazonas, Augusto.

ABSTRACT: This paper aims to compile and interpret the mentions of the myth of the Amazons in literary sources contemporary to the principality of Octavian. This period was fundamental for the creation of a symbolic image of the new power, with religion as the great legitimizing axis; thus, from Octavian's environment a series of divinities and myths were selected and deliberately incorporated both in the public iconography associated with the *princeps* and in some literary works of the time, with the ultimate aim of endorsing the new political regime. We will try to demonstrate that the myth of the Amazons was one of them through the analysis of a selection of texts that mention it. Through the literary analysis and historical contextualization of the selected texts, we aim to provide interpretative clues about the function of the myth of the Amazons in the construction and evolution of the triumphal image of Augustan Rome.

Keywords: Symbols, religion, power, Amazons, Augustus.

1. INTRODUCCIÓN

Gayo Octavio (63 a.C.-14 d.C.) u Octaviano a partir de la adopción por parte de Julio César¹, accede al poder supremo en Roma tras la batalla de *Actium* (31 a.C.), adentrándose en un terreno político desconocido. Es el inicio de una paradójica etapa en la que Octaviano debe afianzar y legitimar el poder, a la vez que rehúsa públicamente, para no atentar contra la tradición romana, aquello que pueda ser considerado propio de un monarca o *rex*. Con celeridad y decisión, incluso antes de ser proclamado Augusto (27 a.C.), recurrirá al impulso de las imágenes y de los símbolos para consolidar su dominio político². Augusto no se sirvió únicamente de referentes romanos, sino que también integró la rica tradición cultural griega en el esfuerzo por expresar el nuevo poder. En el marco de este difícil equilibrio, se seleccionaron una serie de divinidades (Apolo, Venus y *Mars Ultor* entre ellas) y de figuras míticas a las que el dirigente asoció su imagen pública³. En este artículo, se intentará demostrar que el mito de las amazonas fue

1. Reconocido como hijo adoptivo en el testamento de César (44 a.C.). El sufijo *-anus*, indica en la onomástica romana el estado de adoptado.

2. Zanker, *The Power*, 335-339.

3. Sobre la simbología augustea, véase Zanker, *The Power*; Hardie, "Fifth century"; Plácido, "La construcción". Sobre Augusto y Atenas: Huber, "Rome", 204-219; Camp, *The Archaeology*. Sobre poder femenino y poesía: Wyke, "Augustan". Sobre la amazona "Roma": Schollmeyer, "Die «Amazone» Roma". Sobre el inicio del culto imperial: Lozano, *Un dios*.

uno de esos mitos escogidos⁴. Con este objetivo, se relacionarán y analizarán las menciones a las heroínas por parte de autores latinos del periodo, particularmente en los patrocinados o vinculados clientelarmente con el *princeps* o su entorno, en especial desde el círculo de Mecenas⁵.

En el último tercio del siglo I a.C., el mito de las Amazonas no sólo había alcanzado una gran penetración en los amplios territorios de cultura griega o helenizados, ahora bajo la órbita de Octaviano, sino que también formaba parte del universo cultural de gran parte del mundo itálico donde, frecuentemente unido a Heracles o a Aquiles, se propagó con fuerza desde el siglo VI a.C., incluida el área de Roma, como muestra la iconografía previa a la llegada del Imperio. Se evidencian Amazonas en la escultura de templos de la Italia central desde el final del siglo VI a.C.⁶, entre ellos uno en el Esquilino, manteniéndose en época republicana⁷. La personificación de Roma ataviada como Amazona emerge, asimismo, en esta época; entre estas representaciones destacan el friso del templo de Hécate en Lagina (ca. 100 a.C.), una serie numismática del 95-92 a.C., acuñada por L. Cecilio Metelo⁸, o de forma ya muy cercana a Augusto, un relieve de terracota en el que Roma porta cetro y orbe y se arrodilla ante Julio César⁹.

El mito de las Amazonas atesoraba otros aspectos que pudieron ser de interés al inicio del principado. Las heroínas del mito habían alcanzado un estatus de prestigio, amparado por una gran antigüedad y notoria presencia en la épica griega arcaica¹⁰. En Troya fueron aliadas del bando del

4. Los ejemplos de mitos griegos adaptados en la época de Augusto no son numerosos. Se pueden mencionar, por ejemplo, la matanza de los hijos de Níobe, representada en una de las puertas del templo de Apolo Palatino, y el cegamiento de Polifemo por parte de Ulises, en un trípode en el mismo templo, ambos incluidos en Zanker, *The Power*, 85; 87; o una gigantomaquia en el templo de *Mars Ultor* en el Foro de Augusto, también en Zanker, *The Power*, 113. Todos ellos son ilustrativos de la victoria contra personajes “hibrísticos”, es decir, llenos de *hybris* o excesivo orgullo y arrogancia, una actitud frecuentemente castigada en la religión griega.

5. Sobre la poesía latina del periodo de Augusto y la relación de los autores con el poder véase White, *Promised verse*; el volumen editado en 1984 por Woodman y West; Farrell, “The Augustan”, 45-57; Schniebs, “Las letras”, 1-10.

6. Willemsen, “De amazone”, 3-8.

7. Templos de Catona y Volterra: Ducci, “The terracotte”, 132; 136; Steingraber, “Pergamene”, 243-244.

8. Crawford, *Roman Republican Coinage*, 335/2. Roma está sentada sobre las armas de los enemigos. En el anverso está representada la cabeza laureada de Apolo.

9. Vermeule, *The Goddess Roma*, 101.

10. *Il. II*, 807-815; *III*, 182-190; *VI*, 178-206; *Etiópida* en Bernabé, *Fragmentos*, 142-143. Nota sobre las abreviaturas: Los autores y sus obras se han abreviado siguiendo la lista del OCD, 4ª edición.

antecesor mítico romano, Eneas. En la vertiente religiosa, las amazonas suelen asociarse a determinadas divinidades de las que ejercen habitualmente de *páredros*¹¹, al menos desde la época arcaica griega: Hera, Apolo, Ártemis y Ares son las principales; también son aquellas con las que, especialmente en el caso de Apolo y Marte, Augusto buscó una vinculación especial. Estas deidades amparan momentos vitales de liminaridad¹², como el paso de la adolescencia a la madurez político-social a través del matrimonio y el acceso a la ciudadanía, un momento de iniciación y ambigüedad que las amazonas habían ilustrado en pedimentos y otros espacios de representación de algunos templos griegos ya en el siglo VI a.C.¹³. Este aspecto religioso formaría la base sobre la que se asientan otras dimensiones de los mitos amazónicos, como la escatológica, muy relacionada con la capacidad “heroificadora” que fue adquiriendo con el tiempo el mito¹⁴. En virtud de esta potencialidad, desde el siglo VII a.C., y muy especialmente, al principio de la época clásica, algunas polis griegas, entre ellas Atenas, idealizaron sus victorias a través de la imagen de las amazonas como alegoría del enemigo, un bárbaro peligroso y amenazador, capaz de subvertir los valores políticos y culturales de la sociedad. Más adelante, dinastías gobernantes licias, carias, macedonia, y monarquías helenísticas, como la selúcida o la atálida, se apropiaron del mito de las amazonas y lo adaptaron a sus necesidades de legitimación de poder a través de la religión, asociándolo a divinidades y héroes de trascendencia local, siempre

11. Del griego *πάρεδρος* (*páredros*), es un sustantivo y adjetivo que significa literalmente “sentarse cerca”, “que está sentado al lado”. Nos referimos al *páredro* como figura religiosa “asistente” o “sirviente de una divinidad” y, de forma más amplia, como término utilizado para conceptualizar la idea de “lo divino”, incluso la inspiración divina, como en el caso de las Musas de los versos homéricos, o incluso aspectos heroificadores del ser humano. Un *páredro* puede ser entendido como un ayudante de la divinidad, realizando una función mediadora y facilitadora del fenómeno religioso, esto es, haciéndolo entendible y accesible. El concepto (en sentido amplio) de *páredro* puede ofrecer un marco explicativo sobre cuál fue la intencionalidad con la que se incluían las amazonas en recintos culturales de determinadas divinidades desde la época arcaica griega y en el mundo itálico desde el siglo VI a.C. Sobre el aspecto religioso de los páredros véase Pachoumi, *The concept*, 35s.

12. Este sustantivo, que no está aceptado por el DRAE, ha sido creado a partir del adjetivo ‘liminar’ que contiene la voz latina *limen -inis* ‘umbral’ y nos resulta útil para traducir al castellano el término inglés ‘liminality’.

13. Templo de Apolo Dafnéforo en Eretria, santuario de Apolo en Delfos, templo A de Cartea, templo de Afaya en Egina o el escudo de Atenea en Esparta, entre otros. Véase Bothmer, *Amazons*, 116-123; 208s.; Palagia, “An Athena”, 167s. El acceso del mito a estos espacios culturales es prácticamente sincrónico en Grecia y en la Italia central.

14. La bibliografía sobre el mito de las amazonas es muy abundante. Véase, por ejemplo, Bennett, *Religious*; Tyrell, *Las Amazonas*; Blok, *The early amazons*; Larson, *Greek Heroine Cults*; Dowden “The Amazons”.

victoriosos en las amazonomaquias o poseedores de atributos y reliquias amazónicas. La continuidad jurisdiccional a través de la apropiación de un símbolo religioso de autoridad legítima o regalía, popular y extendido geográficamente, pudo resultar atrayente para el *princeps*.

2. LAS AMAZONAS EN LAS OBRAS DE LOS AUTORES LATINOS DE ÉPOCA DE AUGUSTO

Se analiza a continuación la obra de cinco destacados escritores del periodo: Virgilio, Horacio, Propertio y Marso, vinculados al círculo de Mecenas, y Ovidio, vinculado al de Mesala¹⁵. Estas relaciones supusieron una vía de acceso y contacto, incluso de amistad, con miembros de las más altas esferas del poder romano y con otros autores. En este especial entorno de mayor o menor dependencia clientelar del patrón, influencia y colaboración, es donde se recepcionó el antiguo mito griego y se reelaboró en función de las necesidades del momento.

2.1. *Virgilio*

El primer autor que cabe mencionar es Publio Virgilio Marón (Andes, 15 de octubre de 70 a.C. – *Brundisium*, 21 de septiembre de 19 a.C.); miembro del círculo de Mecenas, incluyó importantes referencias al mito de las Amazonas en el poema épico *La Eneida*. Empezó su redacción en el 29 a.C.¹⁶, al inicio del principado de Octaviano y por encargo del *princeps*. Le llevó los últimos once años de vida completarla. La obra vincula la prestigiosa épica griega (no sólo la homérica) al origen romano, a la vez que ensalza a Octaviano a través de los antepasados de su *gens*. El pasado remoto de Roma, que ya en época republicana se había asociado a la Troya épica, se fusionaba así con el comienzo del gobierno del que sería, con el tiempo, el *Augustus*. Virgilio contribuía de esta manera a la legitimación ideológica del poder autárquico e imperial naciente a través de figuras míticas, tal y como ya habían hecho otros gobernantes previamente, sobre todo en los reinos helenísticos¹⁷. La obra fue comparada

15. Además de lo referido en la nota 5, véase Davies, “Poetry in the ‘circle’ of Messala”, 25-35.

16. Stahl, “Political”, 71-72. Apolo Actio es mencionado por primera vez en Verg. *Aen.* VIII, 704-705.

17. Por ejemplo, Alejandro III de Macedonia (Plutarco, *Moralia*, 331; Hdt. VIII, 137-139; Borza; Palagia, “The Chronology”, 114-115); Mausolo I de Caria (Ruzicka, *Politics*, 49s) o la dinastía atálida de Pérgamo (Gruen, “Culture”, 22-24).

con la épica homérica incluso antes de ser publicada, por el prestigio del autor. El argumento remite al mito del héroe troyano Eneas, hijo de Venus, ya mencionado en la *Ilíada*, aunque con invenciones propias¹⁸. El héroe, tras huir junto a su familia y otros troyanos de la vencida Ilíon, empieza un viaje que lo conduce a Cartago, donde la reina Dido se enamora de él. La primera referencia a las amazonas ocurre cuando Eneas contempla admirado el templo en construcción de Juno (la Hera romana) en Cartago. Entonces, Eneas no puede contener las lágrimas cuando, frente a un mural con el motivo de la toma de Troya, se reconoce a sí mismo al lado de familiares, amigos y aliados, entre los cuales se encuentra la amazona Penthesilea. El pasaje termina de esta manera:

“(...) Penthesilea guía encorajinada
sus escuadrones de broquel lunado y se enardece entre sus mil guerreras.
Con un cintillo de oro lleva prendido su desnudo pecho.
En su ímpetu guerrero no se arredra la muchacha de enfrentarse en
combate con varones”¹⁹.

Al contrario de lo que ocurre en relación con otros troyanos, Virgilio no muestra a Penthesilea derrotada en las pinturas, sino en pleno ardor guerrero (*furens*), con pelta lunada, vestida con un quitón que le deja un pecho al desnudo, una imagen que prácticamente se convertirá en el canon para las amazonas en el arte romano²⁰. Penthesilea es introducida como una *bellatrix* (...) *virgo*²¹, una guerrera bella y virgen que servirá de inspiración a los poetas contemporáneos, y llegará incluso a conformar la imagen de la amazona medieval, renacentista y romántica de la tradición²². La figura de la amazona, en este pasaje, forma parte de la iconografía de un recinto cultural, un

18. Sobre la gestación, desarrollo y composición de *La Eneida* véase, introducción de Cristóbal (Gredos, 1992), 10-130; Tarrant, “Aspects”, 43-62.

19. Verg., *Aen.* I, 489-492: *Ducit Amazonidum lunatis agmina peltis / Penthesilea furens, mediisque in milibus ardet, / aurea subnectens exsertae cingula mammae, / bellatrix, audetque viris concurrere virgo* (trad. de V. Cristóbal, ed. Gredos, 1992). Los textos latinos, si no se indica lo contrario, fueron consultados el 14/2/24 en www.thelatinlibrary.com.

20. Estará presente en decenas de sarcófagos romanos a partir del siglo II d.C. y hasta el final de la Antigüedad, como acredita el mosaico de Antioquía del Orontes del siglo IV d.C. del B.M. El estudio de la génesis de esta imagen, no augustea, no es objeto de este texto.

21. Verg., *Aen.* I, 492: *bellatrix, audetque viris concurrere virgo*.

22. En nuestra opinión, es acertada la opinión de Hardie, “Fifth century”, 47s sobre la inclusión de Memnón y Penthesilea al final de la narración para aligerar la tensión emocional de las líneas precedentes y para asociar la imagen de la amazona con la entrada en majestad de Dido en los versos siguientes. Sin embargo, no creemos, como apunta, que se haya incluido por otras asociaciones románticas y exóticas. Más bien parece una premonición de la muerte de Dido, abandonada por Eneas, y la derrota de Cartago, tal como Penthesilea fue derrotada por Aquiles justo antes de la toma y destrucción de Troya.

hecho con precedentes en la iconografía clásica griega, como, por ejemplo, el *Heraion* de Argos, donde, según Eurípides, se custodiaba el cinturón de Hipólita²³. Por otro lado, se han conservado esculturas identificadas como amazonas en monumentos religiosos promovidos durante el principado, como el altar del monumento a la victoria o templo de Apolo alzado en la propia *Actium*, en el pedimento del templo de Ares (*Mars Ultor*) en el ágora de Atenas, en el pedimento del templo de Apolo Sosiano en Roma y en un pedimento de un templo en el Esquilino²⁴ (Figura 1). Tal y como sugieren los vestigios arqueológicos, Augusto recurrió a la amazonomaquia



Figura 1. Posible rapto de la amazona Antíope por parte de Teseo. Época de Augusto. Museos Capitolinos, foto de la autora.

23. Eur. *HF*. 408-419. Sobre la amazonomaquia troyana del *Heraion* de Argos: Paus. II, 17.1-7; Ridgway, *Prayers*, 61-62.

24. Sobre el monumento de *Actium*: Zachos “The *Tropaeum*”, 83-84 ve probable una amazonomaquia, aunque no segura. Sí lo es la lucha entre Aquiles y Penthesilea y sus compañeros en una base de estatua recuperada también en Nicópolis, probablemente augustea. Sobre el templo de Ares (*Mars Ultor*) en el ágora de Atenas: Stewart *et al.*, “Classical Sculpture”, 534-565. Sobre el templo de Apolo Sosiano: La Rocca, *Amazzonomachia*; 53-54; Viscogliosi, “Apollo”, 49-54; Zanker, *The Power*, 84; Haselberger, *Urbem*, 83; Hölscher, “Der Tempel”, 341-361. Sobre el templo del Esquilino: Guerrini, “A propósito”, 171s; La Rocca, *L'Auriga*, 31-35.

como imagen “heroificadora”, quizás desde *Actium*²⁵. Todos ellos son recintos de carácter religioso, por lo que es factible apreciar la adaptación de divinidades, mitos e imágenes procedentes de la religión griega, como las Amazonas, en la construcción ideológica del primer periodo del principado.

Volviendo a *La Eneida* y a la figura de Pentesilea, ella es heroica y “heroificadora”, ya que aparece representada cuando todavía no ha sido vencida –un rasgo compartido por todas las amazonomaquias de los templos citados anteriormente–, de modo que traslada esa imagen de poder y gloria a Dido, la reina que encarga las obras. Dido, antes de la llegada de Eneas, es una reina que se encuentra fundando con éxito y dotando de leyes a la ciudad de Cartago²⁶. Sin embargo, debido al amor no correspondido, adquiere cada vez más un componente de mujer descontrolada y dominada por las pasiones que recuerda a la Tarpeya mítica, a las construcciones literarias de mujeres del mito griego como Medea y Ariadna²⁷ e, incluso, a la Cleopatra histórica, aunque ésta fue objeto de un complejo tratamiento en la propaganda augustea.

Sin embargo, la gran referencia amazónica de *La Eneida* es Camila, la hija del rey de los volscos. Es una figura que evoluciona desde una primera imagen pastoril a la de doncella guerrera, descrita también como *bellatrix virgo*²⁸.

“Y cerrando el desfile, Camila, de la raza de los volscos,
manda una cabalgada de jinetes, sus escuadrones de radiante bronce,
la muchacha guerrera que no avezó sus manos femeninas a la rueca
ni al cestillo de lana de Minerva, pero curtió su cuerpo en el rigor de
los combates
y en la carrera a pie hasta ganar la delantera al viento”²⁹.

Como toda amazona, Camila es una figura liminar en su propia comunidad, aunque tolerada y admirada por su devoción a Diana y por su heroísmo. El retrato de Camila toma aspectos de distintas Amazonas. Por un lado, Virgilio debía conocer el poema épico griego la *Etiópida*³⁰ de Arctino de

25. Zanker, *The Power*, 84.

26. Verg. *Aen.* I, 496; 507-508. Las Amazonas son también fundadoras exitosas de ciudades, especialmente en Asia Menor. (Diod. Sic. III, 55.7-9; Estrabón XI, 5.6; XII, 3.21; XIII, 3.6, entre otras fuentes antiguas).

27. Ap. Rhod. IV, 355-390; Catulo, 64, respectivamente.

28. Virgilio utiliza sólo estas dos veces el término *bellatrix* en su obra, para Pentesilea y para Camila.

29. Verg. *Aen.* VII, 803-807: *Hos super advenit Volsca de gente Camilla / agmen agens equitum et florentis aere catervas, / bellatrix, non illa colo calathisque Minervae / femineas adsueta manus, sed proelia virgo / dura pati cursuque pedum praevertere ventos* (trad. de V. Cristóbal, ed. Gredos, 1992).

Mileto, puesto que se hallan en Camila rasgos del personaje de Penthesilea³¹, la reina amazona que llega a Troya con su ejército femenino en ayuda de Príamo, tras la muerte de Héctor. En la *Etiópida*, el origen de las amazonas es Tracia, mientras que, en otros relatos, a partir del siglo V a.C., se encuentra en Temiscira, a la orilla del río Termodonte, en el Ponto meridional. Virgilio parece fusionar ambos orígenes³². Camila encabeza una tropa de caballería, que incluye a otras guerreras; su escudo es una pelta lunada³³. Camila, cuando entra en combate, lleva una vestimenta que deja desnudo un pecho; sus armas principales son el arco y las flechas y un hacha singular, pues es descrita como potente³⁴ y de doble filo.

A pesar de la aptitud guerrera, Camila no escapará a la muerte, en un episodio que, en nuestra opinión, evoca un pasaje de la *Iliada*. En el libro II de la *Iliada*, vv. 807-815, se describe una colina frente a Troya, un lugar de gran poder simbólico donde Héctor reúne por primera vez a sus tropas de origen diverso y toma el mando del ejército. El poeta afirma que los hombres conocen la colina con el nombre de Batiea, mientras que los dioses la conocen como la tumba de una tal Mirina, el único personaje femenino en la obra que cuenta con un monumento fúnebre³⁵. Pese a tener a disposición otras tumbas de parientes masculinos, como las de Ilo y Esietes³⁶, el ejército de Héctor se dispone para la batalla en la tumba de Mirina. Homero nunca aclara quién es esta figura singularmente destacada, pero se deduce por el contexto que se trata de una figura importante del pasado de Troya, quizás un antepasado de la casa real perteneciente a un periodo atávico y ancestral cuya memoria ha sido olvidada por los hombres, aunque Homero la restituye gracias a la inspiración

30. Fragmentos y comentarios en Bernabé, *Fragmentos*, 139-155. Véase también Capdeville, “La jeunesse”, 232 y su nota 77.

31. Véase un estudio de las similitudes entre las dos amazonas en Raymond-Dufouleur, “Entre sexe”, 51-56; Capdeville, “La jeunesse”, 325; 331.

32. “Tracias amazonas cuando baten a galope la corriente del Termodonte” (Verg. *Aen.* XI, 658-659).

33. Verg. *Aen.* XI, 647-651, precedido por otra descripción de Penthesilea con escudo lunado (Verg. *Aen.* XI, 661-664).

34. Definida como “*indefessa*” en el verso de Verg. *Aen.* XI, 651.

35. El poeta se vale del lenguaje de hombres y dioses, muy poco utilizado en la obra y que es especialmente enfático respecto a la inspiración divina de la obra y a la inefabilidad del argumento. Las referencias de *dionumia* en la *Iliada* son II. 813-14 (Batiea/Mirina); XX, 74 (Escamandro/Janto); XIV, 291 (Cimindis/Calcis) y I, 403-04 (*Aigaion*/Briareo).

36. En la *Iliada* sólo se mencionan cuatro tumbas de troyanos: la de Mirina, la de Esietes (II. II, 793), la de Ilo, el viejo Dardánida (en cuatro ocasiones, II. X, 414-415; XI, 166; XI, 372; XXIV, 349) y la de Héctor (II. XXIV, 799); todos ellos son ancestros, salvo el último, que es un héroe.

divina³⁷. En época de Virgilio, la interpretación que habían realizado de Mirina los estudiosos de Homero era que se trataba de una amazona³⁸, una destacada reina a la que se atribuían fundaciones de importantes ciudades en las regiones de Eolia y Jonia, como Cime, Éfeso, Esmirna o las diversas Mirinas epónimas, entre otras³⁹.

Creemos que Virgilio tomó para *La Eneida* el modelo de la colina de Batiea o tumba de Mirina homérica. Para ello, vamos a centrar la atención en los hexámetros que narran la muerte de Camila⁴⁰. El asesino de Camila no es Eneas sino Arrunte, héroe de carácter vil, ansioso de gloria y cobarde por atacar a distancia con el arco, un personaje que recoge aspectos negativos tanto de Paris como de Tersites. La actuación innoble de Arrunte conlleva la venganza divina por la muerte de la amazona, de modo que el lector se siente inclinado a favor de Camila, a pesar de que lucha contra los de Eneas. La encargada de la venganza es Opis⁴¹, que rinde asimismo honores fúnebres a Camila, asumiendo la representación de la diosa:

“Pero no va a dejarte tu reina (Opis-Diana)
sin los últimos honores en la muerte,

37. El estudio en profundidad de la relación entre Mirina, Batiea (esposa de Dárdano) y las Amazonas, así como del fenómeno de la “tumba de la amazona”, está incluido en la tesis doctoral que estamos elaborando (UB) que trata la dimensión religiosa del mito de las Amazonas en la Antigüedad.

38. La mención más antigua es de Dionisio de Calcis en el siglo IV a.C. (Dyonisii Chalcidensis frag. 2, en *Harp.*: *Ἡφαιστία*: www.dfhg-project.org, consultado el 17/6/23; *FGH* 4 F2; *BNJ* p. 414 s.u. “*Myrine*”). La identidad de Mirina como amazona es evidente en la fuente del siglo III a.C. de Diod. Sic. (III, 52-55). Véase también Estrabón XII, 8.6. Los escoliastas de Homero también aclaran la etnia de Mirina como amazónica (Schol. D ad *Il.* II, 814: πολυσκάρθμοιο] πολυκινήτον, ταχείας, διὰ τὸ πολλὰ ἐνεργεῖν αὐτὴν ἐν τῷ πολέμῳ· σκαρθμός γάρ ἡ τῶν ποδῶν κίνησις. Μύρινα δὲ Ἀμαζόνος ὄνομα, traducido como: “la de ágiles brincos: que se mueve mucho, rápidamente, porque ella se esforzaba en gran medida en el combate; el movimiento de sus pies, en efecto, se caracterizaba por el salto. Mirina es un nombre de amazona”; Schol. B ad *Il.* II, 814: γυναῖκα, οἱ δ’ οὐ, ἀλλὰ μίαν τ(ῶν) Ἀμαζονίδων, “una mujer, pero algunos consideran que no, sino que era una de las Amazonas”; *Μυρίνα, Amazon, uxor Dardani*, “Mirina, Amazona, esposa de Dárdano”, -αν Ν 571 β Σ 572; Eustath. ad *Il.*, p. 351; Tzetz. Schol. *Alex.* Lycoph. 243).

39. En distintas fuentes desde el siglo VI a.C., entre ellas Hecateo (*FGrH* 1 F226) o Dionisio Escitobraquión, según Diod. Sic. III 55.4-6.

40. Verg. *Aen.* XI, 836-867.

41. La Opis virgiliana es definida en el texto como custodia o centinela de Diana (Verg. *Aen.* XI, 836), a la que llama Trivia. La amazona se había consagrado a ella en su juventud. En otras tradiciones, Opis es una epiclesis de la Ártemis efesia (Capdeville, “La jeunesse”, 336 y sus notas 7 y 126), además del nombre de una de las vírgenes hiperbóreas enterradas en el recinto de Ártemis en Delos, en cuyo honor se celebraban rituales para propiciar partos rápidos y fáciles (ὠκύτοκον; véase Hdt. IV, 35, 4).

ni quedará tu trance sin gloria entre las gentes ni sufrirás la ofensa de morir sin venganza”⁴².

La fama de Camila, de igual manera que la de Mirina, será restituida por la divinidad, a diferencia de Dido, que reconoce ella misma que morirá sin ser vengada⁴³. En el relato épico de la *Etiópida* es Aquiles el que restituye el cuerpo de Penthesilea a los troyanos para que la sepulten⁴⁴. En este pasaje se podrían encontrar, por tanto, referencias tanto a Mirina como a Penthesilea.

En *La Eneida*, a continuación, se produce la venganza divina: Opis busca un lugar singular desde donde disparar una flecha a Arrunte y matarlo, y este lugar no es otro que el túmulo de un antiguo ancestro laurente, el rey Derceno:

“Al pie de un alto monte en una hacina de tierra se eleva la imponente tumba
del rey Derceno, antiguo soberano laurente,
velada entre la fronda de una encina.
Allí es donde la diosa planta el pie con su gracia sin par de un raudo aleo
y va buscando con la vista a Arrunte”⁴⁵.

La elección del lugar no fue casual ni en Homero ni en Virgilio. Los túmulos, especialmente los situados a las puertas de la ciudad, tienen una potente carga simbólica como elemento protector, asegurado por el

42. Verg. *Aen.* XI, 845-848: *Non tamen indecorem tua te regina reliquit / extrema iam in morte, neque hoc sine nomine letum / per gentis erit aut famam patieris inultae* (trad. de V. Cristóbal, ed. Gredos, 1992).

43. Servio comenta los versos citados anteriormente de *La Eneida* y aclara en el caso del XI, 846 que Opis no va a dejar a Camila *Sine nomine*, sine gloria, *sine fama*, quod fortiter fecit: vel quia dea vindicat, “Sin nombre, sin gloria, sin fama, lo que ella hizo con valentía; o porque una diosa la reivindica”. Para el verso siguiente, afirma: *Aut famam patieris inultae id est nec invidicatae ignominiam sustinebis: quod etiam Dido dolet, dicens “moriemur inultae, sed moriamur ait*, “O sufrirás la fama de no haber sido vengada, es decir, soportarás la ignominia de no haber sido vengada, cosa que incluso Dido lamenta al decir “moriremos sin venganza, pero muramos” (*Com. En.* XI, 846; *Com. En.* XI, 847).

44. Véase Bernabé, *Fragmentos*, 142.

45. Verg. *Aen.* XI, 849-853: *fuit ingens monte sub alto / regis Dercenni terreno ex ag-gere bustum / antiqui Laurentis opacaeque ilice tectum; / hic dea se primum rapido pulcherrima nisu / sistit et Arruntem tumulo speculatur ab alto* (trad. de V. Cristóbal, ed. Gredos, 1992).

poder ctónico de los restos ancestrales que albergan⁴⁶. La tierra sobre la cual Opis fija el pie antes de disparar su arco, guarda una gran similitud con la colina de Batiea o tumba de Mirina, ya que ambas están al pie de un alto monte, ocultas por la vegetación, y contienen los restos de un personaje de carácter ancestral. En Homero y en Virgilio la topografía está relacionada con el combate. Asimismo, en los dos relatos, el personaje enterrado en la colina actúa como legitimador del justo liderazgo o de la justa venganza, que extiende sus efectos no sólo al líder o al vengado sino también a su grupo étnico, siendo éste precisamente el poder otorgado en el sistema religioso griego a la tumba del héroe⁴⁷.

La tumba de Derceno y la de Mirina son escenarios de “poder” donde se desencadena una acción bélica con designio divino. Así como Héctor recibe la legitimación de su liderazgo en Batiea tras una epifanía de Iris, Opis restituye el honor a toda la etnia latina al llevar a cabo la venganza desde el túmulo del ancestro común, Derceno. En nuestra opinión, el profundo conocimiento de Virgilio de la épica ofrece un claro indicio de la consideración de Mirina como amazona, al utilizar el mismo recurso homérico para vincular una tumba ancestral a una figura como Camila, que es claramente una amazona. Esta evocación pone punto final al relato de Camila, sin más detalles sobre las características del sepelio propiciado por la diosa. Sin embargo, una idea surge de la comparación de estos pasajes de la *Iliada*, la *Etiópida* y *La Eneida*: el carácter heroico de Mirina, Penthesilea y Camila precisa de una tumba, incluso del establecimiento de un funeral ritualizado. A Mirina y a Penthesilea las sepultan los troyanos; a Camila, la diosa a la que fue consagrada, caracterizada asimismo por favorecer el bando troyano en la *Iliada*. En conclusión y a nuestro parecer, Virgilio habría adoptado para Camila aspectos tanto de la Penthesilea de Arctino como de la Mirina homérica, en una amalgama de amazonas épicas y ancestrales con un fuerte componente marcial, cuya acción heroica acaba beneficiando a su pueblo.

Sin embargo, existe una contradicción entre la *Iliada* y *La Eneida* que Virgilio debe resolver. En la última son los troyanos los que ganan, Arrunte lucha en este bando y Ascanio, el hijo de Eneas, es el ancestro

46. Servio aclara que en este tipo de tumbas o “montañas bajo el aire/cielo” se enterraron los nobles más antiguos, de donde nació la costumbre de realizar pirámides o colocar grandes columnas sobre ellos. También matiza que los propios laurentes pensaban que el nombre de Derceno como rey aborígen, es ficticio. La ciudad lacia de *Laurentum*, entre Ostia y *Lavinium*, fue la capital ancestral de los latinos, antes de ser sucedida por *Lavinium* con la que incluso llegaría a unirse con el nombre de Lauro-Lavinio.

47. Sobre culto al héroe a través de su tumba, véase, por ejemplo, Vernant, *Mito*, 42; Bremmer, *Greek Religion*, 12s; Antonaccio, *An archaeology*, 410.

de los romanos y de Augusto. Al mismo tiempo, los latinos también son ancestros romanos, por tanto, Derceno también está unido genealógicamente a Roma. Virgilio reconcilia ambos mundos a través del recurso de la venganza divina por parte de Opis. No la ejercita contra los troyanos de Eneas en general, sino contra un personaje descrito como asesino, vil e indigno: Arrunte. Virgilio es hábil en navegar un terreno pantanoso: los latinos forman parte del linaje romano, pero pierden ante los invasores troyanos liderados por Eneas. Camila simboliza la nobleza y vigor de los itálicos cuyo destino es ser incorporados a Roma y cuyo honor es hábilmente restituido⁴⁸.

Un último aspecto de interés en *La Eneida* es el tratamiento de Hipólito, el hijo de la amazona Antíope o Hipólita:

“También iba a la guerra Virbio, el hijo de Hipólito, de radiante belleza.

Destacaba entre todos. Lo mandaba su misma madre Aricia,
que lo había criado en los bosques de Egeria
en torno de la orilla anegadiza de su lago,
donde tiene Diana su rico altar en dones y favores.

(...) Pero Trivia benévola da en esconder a Hipólito en un lugar secreto

y lo deja al cuidado de Egeria allá en el bosque de la ninfa,
en donde inadvertido pasaría la vida en soledad por los jarales itálos
y cambiando de nombre llevaría el de Virbio”⁴⁹.

Esta es la primera noticia de la resurrección de Hipólito obrada por Diana en Nemi y de la llegada del hijo de Teseo y de la amazona a Aricia; posiblemente fuera una invención de Virgilio⁵⁰. El motivo de la mención del santuario de Nemi en *La Eneida*, sería el significado especial que tendría para Augusto. La *gens* Octavia procedía de *Velitrae*, localidad cercana a Nemi. La *gens* Atia, familia materna de Augusto, era de la propia Aricia.

48. Es una maniobra conocida, que ya realiza Homero con la *diunomia* de Batiea/Mirina y que también está presente en las antiguas tradiciones que consideraban a las amazonas (especialmente a Mirina) las pobladoras originales de amplias zonas de Eolia y Jonia antes de la llegada de los griegos.

49. Verg. *Aen.* VII, 762-781: *Ibat et Hippolyti proles pulcherrima bello, / Virbius, insignem quem mater Aricia misit, / eductum Egeriae lucis umentia circum / litora, pinguis ubi et placabilis ara Dianae. (...) at Trivia Hippolytum secretis alma recondit / sedibus et nymphae Egeriae nemorique relegat, / solus ubi in silvis Italis ignobilis aevum / exigeret versoque ubi nomine Virbius esset* (trad. de V. Cristóbal, ed. Gredos, 1992).

50. Pese a que el templo de Diana en Nemi fue construido en época republicana, no hay noticias de Hipólito en Nemi en las fuentes literarias hasta la cita de Virgilio. Véase Pena; Oller, “Hipólito”, 346.

El abuelo materno de Augusto era un senador de esta localidad llamado *Marcus Atius Balbus*; Julia, la hermana de Julio César, estaba casada con él. César hizo construir una villa en el lago⁵¹. No está nada claro lo que llevó a trasladar y revivir a Hipólito en Nemi. Quizás fuera una forma de ennoblecer a Augusto a través de un antepasado heroico. En el pasaje comentado, el que va a la guerra contra los troyanos es Virbio, hijo de Hipólito⁵² y nieto de la amazona, un hecho que enaltece la categoría guerrera de los latinos, el prestigio de la victoria de los de Eneas y a la vez el del *princeps* como descendiente de los virbios, ya que permite a Augusto contar, igual que el héroe, con una *Aricina mater*⁵³. También se puede hipotetizar que Virbio-Hipólito tiene elementos que lo hacen un excelente *alter ego* de Augusto; entre ellos el regreso a la vida tras la muerte, asimilable a la adopción de Octavio por parte de Julio César. Puede que Virgilio buscara asimismo evocar una resurrección de César en Nemi a través de Hipólito. La muerte y resurrección de Virbio-Hipólito y los rituales de Nemi remiten asimismo a una simbología de renovación muy sugerente en el nuevo marco político del principado inaugurado por Augusto. La llegada de Hipólito a Aricia reforzaría la consideración de las amazonas como ancestros heroicos prestigiosos de los romanos, en esta ocasión a través de un culto muy determinado y de significado genealógico para Augusto. Ciertamente, es muy sugerente la posibilidad de que Augusto hubiera sido mostrado en *La Eneida* como descendiente lejano de una amazona.

2.2. Horacio

El poeta Quinto Horacio Flaco (Venusia, 8 de diciembre de 65 a.C. – Roma, 27 de noviembre de 8 a.C.), entró en el círculo de *amicitia* y clientela de Mecenas a través de la amistad con Virgilio⁵⁴. El epinicio en honor a Druso, probablemente un encargo de Augusto, fue publicado en una

51. Sobre el culto de Hipólito, Virbio y Diana *Nemorensis* en Aricia y su relación con el *princeps*, véase Green, *Roman Religion* y Pena; Oller, “Hipólito”.

52. Contrariamente a la castidad tradicional, Hipólito se convierte en ascendiente genealógico en Nemi.

53. El origen “rural” de la madre de Augusto había sido criticado en estos términos por Marco Antonio (Cic. *Phil.* III, 6-15).

54. Sobre Horacio, Mecenas y el valor político de la obra del poeta, véase Du Quesnay, “Horace”, 19-58; Nisbet, “Horace’s”, 1-19. Sobre Horacio y la inserción del *mos maiorum* en su obra, véase Martino, “Augusto”, 217-228.

época tardía de su vida, el 13 a.C.⁵⁵ Son numerosos los símbolos de los Julio-Claudios, como la herencia de Troya⁵⁶ o la comparación del *princeps* con Júpiter⁵⁷. Druso, hijo de Livia y hermano de Tiberio, adoptado por Augusto, es celebrado en su victoria (ca. 15 a.C.) sobre los vindélicos, pueblo celta que habitaba en las cercanías del lago de Constanza:

“De dónde le viene a aquella gente la costumbre
de llevar sus diestras siempre armadas de amazónicas segures,
he dejado para otro momento el indagarlo,
y tampoco está bien saberlo todo”⁵⁸.

El gramático Pomponio Porfirión (siglo II-III d.C.) aclara que el sentido de la última frase de Horacio es: “está permitido ignorar algo”⁵⁹, aunque él mismo no sigue el consejo de Horacio e informa que pasó mucho tiempo investigando estos versos para concluir que los vindélicos habían sido expulsados en su día de Tracia por parte de las amazonas, de las que tomaron el hacha⁶⁰. Se ha apuntado que esta referencia es única, posiblemente una alusión irónica a la *Amazonis* de Marso, o quizás un excursus erudito heredero de la poesía alejandrina o incluso una adición posterior⁶¹. En nuestra opinión, no sería una ironía ni un excursus erudito, sino una forma de “heroificación” de Augusto, como muchas otras del mismo epinicio. Para sostener esta afirmación, nos basamos en la iconografía contemporánea del autor, concretamente en la llamada “espada de Tiberio”, donde el foco, igual que en el epinicio, también está puesto en la sucesión de Augusto. Esta espada fue hallada en Mainz⁶² y está datada sólo dos años después de la muerte de Augusto, en el 15-16 d.C. Probablemente perteneció a un alto cargo militar que la encargó como

55. Thom, “Horace”, 43 y el artículo en general sobre las posibles motivaciones de Horacio para escribir el libro IV en esta fase final de su vida.

56. Hor. *Carm.* IV, 4.45-60, trad. de J.L. Moralejo, ed. Gredos, 2007.

57. Hor. *Carm.* IV, 4.1-3; 69-76, trad. de J.L. Moralejo, ed. Gredos, 2007.

58. Hor. *Carm.* IV, 4.19-22: *Vindelici – quibus / mos unde deductus per omne / tempus Amazonia securi / dextras obarmet, quaerere distuli / nec scire fas est omnia* (trad. de J.L. Moralejo, ed. Gredos, 2007).

59. Horacio utiliza una expresión similar en *Carm.* I, 9.11 y en *Carm.* I, 11.1, ambas en relación con el destino, territorio de lo divino.

60. Meyer, *Pomponii*, 126.

61. “Un inútil y ridículo paréntesis introducido por algún copista” (cita a Menéndez Pelayo en la edición de Gredos de Horacio anotada por Moralejo, 447). También hay quien considera este pasaje un recurso pindárico en un poema que imita el estilo del poeta (edición de 2008 de Johns Hopkins, traducida por J.H.Kaimowitz).

62. Antigua *Mogontiacum*, la espada está en el Museo Británico.

conmemoración de una victoria. La espada era de hierro; la funda, de bronce sobredorado y ornamentado. En ella está representada una figura entronizada (Augusto o Tiberio según las interpretaciones⁶³) bajo la apariencia de Júpiter. Está flanqueado por *Mars Ultor* y por la Victoria, en cuyo escudo se lee *Vic(toria) Aug(usti)*; en el escudo de la figura sentada, figura la leyenda *Felicitas Tiberii*. De pie, frente al trono, hay un joven de pie (Tiberio o, quizás, Germánico o Druso el joven), que encaja la mano derecha con el hombre sentado mientras que con la mano izquierda le presenta una estatuilla de la Victoria. El joven Augusto ha ganado una batalla en su nombre sobre los bárbaros, que no son representados sino en la forma idealizada y “heroificadora” de amazona. Efectivamente, en la punta inferior de la funda aparece una amazona solitaria, sin héroe masculino asociado (Figura 2). La amazona luce como armas una lanza y una *bipennis* especial de hojas simétricas. Este tipo particular de hacha, asociado a Zeus y a las amazonas, se introdujo a partir del siglo IV a.C. en Caria. Según cuenta Plutarco⁶⁴, el hacha de Hipólita, llamada *labrys*, que había sido tomada por Heracles en el noveno *athlon*, se convirtió en una regalía mítica asociada a la dinastía lidia del siglo VI a.C. que acabó como ofrenda y atributo de Zeus de Labranda, un culto convertido en dinástico



Figura 2. La llamada “espada de Tiberio”, ca. 16 a.C., con la figura amazónica en la punta (© The Trustees of the British Museum. Shared under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0) license).

63. Augusto según la versión del Museo Británico. Tiberio en Zanker, *The Power*, 233.

64. Plut. *Quaest. Graec.*, 45.

y estatal por los hecatómnicas carios de Milasa y Halicarnaso en el siglo IV a.C. Después de la dinastía de Mausolo, la *labrys* amazónica fue adoptada como símbolo por parte de los argéadas macedonios y sus sucesores, así como por emperadores romanos posteriores a Augusto. En la vaina, el líder, sentado, está representado en la forma de Zeus/Júpiter; otros símbolos del dios también están presentes.

Como se puede apreciar en el epinicio de Druso, Horacio pone la *bipennis/labrys* en manos de los enemigos del *limes* del norte de los Alpes. Este es un territorio donde tradicionalmente no se situaban las amazonas, normalmente habitantes de Tracia y más allá, en el cambiante este de la Ecúmene griega; por lo tanto, habría sido preciso idear y explicar la conexión entre los vindélicos y las amazonas, algo que Horacio evita elegantemente. Sin embargo, siglos más tarde, Porfirión establece el enlace entre ellos a través de la Tracia, la tierra de origen de las amazonas⁶⁵ y el lugar de donde también provendrían los vindélicos; así, estos podrían haber tenido a las amazonas como vecinas en época remota. Desde el punto de vista del mito de las amazonas, es interesante la maniobra de apropiación de la *labrys*, un antiguo símbolo real que también lo fue en su día de Mausolo, Alejandro o Seleuco, entre otros, y atributo de Hipólita y de Zeus/Júpiter, especialmente en el mundo griego oriental. La victoria sobre los bárbaros germánicos se convierte, de esta manera, a través de la literatura y de la iconografía, en una batalla heroica. De hecho, lo único que destaca Horacio de los temibles vindélicos es su carácter invencible antes de la llegada de Druso. Es evidente que a Horacio le interesa el símbolo del hacha en sí mismo por las asociaciones de representación como regalía heroica y evita explicar cómo había llegado a manos de los vindélicos. Así, la amazona es introducida como alegoría del bárbaro en actitud marcial, cuyo carácter femenino sirve asimismo para “feminizar” al enemigo, otorgando, por contraposición, la virtud asociada a una fuerte masculinidad al que la vence.

En la oda a Torcuato del libro IV, considerada una de sus principales composiciones, Horacio menciona también a Hipólito, el hijo de la amazona:

“Torcuato, no te han de volver a la vida linaje, elocuencia o piedad.
Pues tampoco al púdico Hipólito libra Diana de las infernales tinieblas”⁶⁶.

La incapacidad de Diana para evitar la muerte de Hipólito es, en parte, contradictoria con lo expresado en *La Eneida* por Virgilio. La muerte y

65. Así es en la *Etiópida* de Arctino de Mileto (Bernabé, *Fragmentos*, 143-143).

66. Hor. *Carm.* IV, 7.25-26: *Torquate, genus, non te facundia, non te restituet pietas; / infernis neque enim tenebris Diana pudicum liberat Hippolytum* (trad. de J.L. Moralejo, ed. Gredos, 2007).

resurrección de Hipólito es conocida por fuentes que retroceden hasta el siglo VII a.C., aunque allí quien la lleva a cabo no es Ártemis o Diana, sino Asclepio, que atrae para sí la ira de Zeus⁶⁷. Horacio se acerca al pasaje de Virgilio cuando vincula a Diana con alguna acción, intención o falta de ella, encaminada a la resurrección de Hipólito. Que sepamos, es Virgilio quien introduce la asociación entre Diana y la resurrección del hijo de la amazona. El verso no es más explícito, pero resulta curioso que Horacio parezca ser consciente de la tradición, aparentemente virgiliana, que une a Diana y a Hipólito (en Aricia), pero, por motivos que se nos escapan, opte por no abordar la resurrección del héroe.

2.3. Propertio

Sexto Propertio (Asís, ca. 40-50 a.C.- ca. 16 a.C.), fue contemporáneo de Augusto. Formó parte del círculo literario de Mecenas, al que fue invitado cuando Virgilio y Horacio, algo mayores que él, ya eran asiduos. Cultivó el género de la elegía latina. Las cinco menciones relacionadas con las amazonas se inscriben en este tipo de poemas. En la elegía 11 del libro III, la reina egipcia Cleopatra es comparada o asimilada a mujeres míticas capaces de subyugar a los más grandes héroes por amor. Son, en este orden: Medea/Jasón; Penthesilea/Aquiles y Ónfale/Heracles.

“Se atrevió, feroz, en otro tiempo la meótida Penthesilea a atacar
con flechas desde su caballo las naves de los Dánaos;
y, cuando el yelmo de oro le desnudó la frente,
su espléndida belleza doblegó al héroe vencedor”⁶⁸.

Posteriormente, Cleopatra es comparada a Semíramis, a cuyos encantos sucumbe Júpiter. Augusto es mostrado como un ser superior, inmune a lo que tienta a héroes y dioses⁶⁹. En la elegía 14 del libro III, Propertio compara elogiosamente a las mujeres espartanas con un escuadrón de amazonas de pecho desnudo y, en los versos posteriores, con Helena y sus hermanos, Cástor y Pólux.

67. Véase la recopilación de fuentes en Pena; Oller, “Hipólito”, 346.

68. Prop. *Cleopatra y Augusto* III, 11.13-16: *Ausa ferox ab equo quondam oppugnare sagittis / Maeotis Danaum Penthesilea rates; / aurea cui postquam nudavit cassida frontem, / vicit victorem candida forma virum* (trad. A. Ramírez, ed. Gredos, 1989).

69. Propertio pone estas palabras en boca de una Cleopatra a punto de morir: *Non hoc, Roma, fui tanto tibi cive verenda!*, “no debiste temerme, Roma, con este ciudadano tan grande” (Propertio, *Cleopatra y Augusto* III, 11.55, traducción A. Ramírez, ed. Gredos, 1989).

“golpea el picadero con los caballos, ciñe la espada a su pecho de nieve y cubre su virginal cabeza con hueco bronce, como el escuadrón (*turba*)⁷⁰ guerrero de las Amazonas, que, con el pecho desnudo, se lava en las aguas del Termodonte”⁷¹.

En la elegía 3 del libro IV, Aretusa escribe una carta a su amado Licotas. La mujer romana se lamenta de la constante ausencia del marido por culpa de la guerra; ella desearía poder participar, estar a su lado y contrapone su situación con la de la reina amazona Hipólita, descrita de manera especial:

“Afortunada Hipólita! Empuñó las armas con el pecho desnudo y, como una salvaje, cubrió su tierna cabeza con el casco. ¡Ojalá los campamentos se hubieran abierto a las jóvenes romanas!”⁷².

En la elegía 4 del libro IV, Propercio narra poéticamente la historia de Tarpeya. La hija del comandante romano Espurio Tarpeyo es una virgen vestal, encargada de guardar la imagen troyana de Palas. Se enamora del rey sabino Tito Tacio. El “motivo de Tarpeya” es un *topos* mítico y literario en el que la mujer indígena se enamora de un colonizador y traiciona a la patria. En el caso de Tarpeya, según el relato, la avaricia o el amor son los desencadenantes de la traición. Propercio escoge el último, ya que, en su atolondramiento, Tarpeya cree que puede facilitar la entrada a los sabinos y posteriormente acabar el conflicto entre éstos y los romanos, igual como hicieron las sabinas en los inicios de la historia de Roma. En la vigilia del día de la felonía, Tarpeya se duerme y Vesta inunda su mente añadiendo fuego a su pasión; Tarpeya se despierta en un estado de frenesí:

“Aquella se precipita como amazona que se desgarró el vestido cerca del rápido Termodonte con el pecho descubierto”⁷³.

Se pierde en la traducción la referencia al *Strymon*, río tracio vinculado a las bacantes o ménades de Dioniso. Asimismo, el texto original no incluye la palabra amazona, que emerge en la traducción, seguramente

70. A. Ramírez (209 n. 152, ed. Gredos, 1989), anota que la palabra adecuada para un escuadrón guerrero habría debido ser *turma*, no *turba*.

71. Prop., *Elogio de la mujer espartana* III, 14.11-14: *Gyrum pulsat equis, niveum latus ense revincit, / virgineumque cavo protegit aere caput, / qualis Amazonidum nudatis bellica mammis / Thermodontiacis turba lavatur aquis* (trad. A. Ramírez, ed. Gredos, 1989).

72. Prop., *Carta de Aretusa a Licotas* IV, 3.43-45: *Felix Hippolyte! nuda tulit arma papilla / et texit galea barbara molle caput. / Romanis utinam patuissent castra puellis!* (trad. A. Ramírez, ed. Gredos, 1989).

73. Prop., *Leyenda de Tarpeya* IV, 4.71-72: *illa ruit qualis celerem prope Thermodonta / Strymonis abscisso pectus aperta sinu* (trad. A. Ramírez, ed. Gredos, 1989).

por la referencia al río Termodonte, la zona del país de las amazonas en una multiplicidad de fuentes clásicas, cuya capital era Temiscira⁷⁴. Por lo que parece, la intención de Propertio podría haber sido la de evocar una imagen de Tarpeya imbuida de las pasiones desatadas de bacantes y amazonas, aunque vestida como las últimas⁷⁵. El de Tarpeya es un mito etiológico ilustrativo de un contra-modelo de mujer romana, lujuriosa y traicionera. Su amoralidad es aún mayor por la condición de virgen vestal, una novedad introducida por Varrón, poeta protegido en sus últimos años de vida por Augusto. Propertio refuerza la imagen negativa de Tarpeya a través del simbolismo del agua que se escapa⁷⁶. El agua que fluye (como la del Estrimón y la del Termodonte) y se esparce es una metáfora de las pasiones desatadas, de las emociones femeninas sin control que conducen a decisiones alocadas. En época de Augusto, la imagen de Tarpeya se encuentra en monedas o en un friso de la Basílica Emilia en el foro de Roma, donde es representada como amazona, en lo que parece una traslación visual de la poesía de Propertio⁷⁷. La asociación Tarpeya/amazona se encuentra también en *La Eneida* de Virgilio⁷⁸. Una amazona, significativamente llamada Tarpeya, es una de las acompañantes de Camila, justo en los versos que preceden a su descripción como amazona, incluyendo la vestimenta que deja un seno descubierto⁷⁹.

La última mención de Propertio se refiere, una vez más, a Hipólito, el hijo de la amazona Hipólita o Antíope, un personaje “amazónico”

74. Warden, “Another”, 177 llega a la misma conclusión, con distinta traducción: “like a Strymonian woman on the banks of the Thermodon”. Sobre el Termodonte como río amazónico véase, por ejemplo, Aesch. *PV* 725; Hdt. IV, 110; Ap. Rhod. II, 970 o Verg. *Aen.* II, 659.

75. Sobre las similitudes entre bacantes y amazonas y la extraña actuación de Vesta en la elegía de Propertio (animando la acción de Tarpeya), véase Warden, “Another”, 177-187 y Janan, *The politics*, 429-443. Sobre el mito de Tarpeya y representaciones iconográficas, Welch, “Songworthy”, 254-283; Vacinová, “The Punishment”, 43-55. Más adelante en el relato, Tarpeya muere aplastada por los escudos de los enemigos y es arrojada desde la roca que lleva su nombre, desde donde se ejecutaban a los condenados a muerte en Roma. Sobre Tarpeya y otras versiones del mito, véase Oller; Puigvert, *Quan les dones*, 383-385.

76. Cuando Tarpeya ve a Tito, su cántaro de agua se rompe y deja escapar el agua. Las vírgenes vestales son comparadas con vasijas cuya piel impenetrada mantiene incólume a Roma. La mujer es líquida, fluyente, inconcreta; el hombre es sólido, definido. Sobre la simbología del agua en esta obra véase Janan, *The politics*, 438-441.

77. Es muy sugerente pensar que Propertio habría podido observar *in situ* el friso de la Basílica Emilia antes de componer la elegía. Existe una excelente recopilación de las fuentes literarias sobre Tarpeya en Neel, “Sculpting”, 212-215. La autora se fija en el peinado en el friso de la basílica Emilia, definido como galo o bárbaro, y defiende una “barbarización” de la figura de Tarpeya en el friso.

78. Verg. *Aen.* XI, 655.

79. Sobre Tarpeya como amazona, véase Warden, “Another”, 177-187.

masculino. En la elegía V del libro IV, dedicada a la alcahueta Acántide, ésta es descrita de la siguiente manera:

“Experta en ablandar incluso a Hipólito reacio a Venus”⁸⁰.

¿Cómo interpretar estas menciones? Propertio es un poeta que canta al amor. Su pasión por Cintia le lleva incluso a criticar las leyes morales de Augusto en cuanto resulta perjudicado personalmente por ellas. Sin embargo, en las elegías de carácter amatorio y etiológico del libro cuarto, alaba sin restricción las virtudes tradicionales romanas coincidentes con la restauración que proclamaba Augusto⁸¹. Las tres primeras menciones o evocaciones a las Amazonas comparten la sílaba “nud-”, que aparece en todas ellas erotizando la imagen de las heroínas. El poeta la sitúa, además, en la misma posición en el hexámetro, seguida de una alusión militar. El pasaje de Tarpeya también menciona el seno descubierto. Propertio no duda en explotar el potencial sexual de las Amazonas⁸² y utiliza este mito, como otros muchos, para realizar comparaciones. Aparte de estos elementos comunes a los pasajes analizados, la imagen que Propertio ofrece de las heroínas míticas es ambivalente: cuando la temática pertenece al ámbito privado, la imagen de las Amazonas es positiva; sin embargo, cuando se proyecta hacia lo público, como en el elogio de Augusto contra Cleopatra o la etilogía subyacente a Tarpeya, un mito del Estado romano, las Amazonas son presentadas como ejemplos de un comportamiento anti-social⁸³. El poeta transmite, según la obra, admiración o reprobación, una ambigüedad muy propia de la percepción del mito de las Amazonas en la Antigüedad y de su propia construcción mítica.

2.4. Domicio Marso

De probable origen marso en la zona del lago Fucino, formó parte del círculo de Mecenas⁸⁴. Fue contemporáneo de Horacio y sobrevivió a Tibulo

80. Prop., *La alcahueta Acántide* IV, 5.5: *docta uel Hippolytum Veneri mollire negantem* (trad. A. Ramírez, ed. Gredos, 1989).

81. Ramírez de Verger, 17-21 (Introducción a la obra de Propertio, edición 1989 de Gredos).

82. Warden, “Another”, 178-179.

83. También resalta la enfermiza negación de Venus de Hipólito. Sobre los modelos augusteos del bárbaro, véase Hardie, “Fifth century”, 46-56. Sobre la imagen de la mujer en Propertio, véase Fantham, “The image”, 199-218 y especialmente las pp. 197-198. Sobre el uso de la mitología en la elegía romana, véase Veyne, *La elegía*, 200-218.

84. Mart. *Epigramas* VII, 29. 7-8; VIII, 55.21-4.

(muerto el 19 a.C.), pues se conserva un epitafio dedicado al amigo. Autor de epigramas satíricos (*Cicutá*), de obra en prosa (*De urbanitate*), de poemas elegíacos de probable carácter erótico y al menos de un poema épico titulado *Amazonis*. Esta última mención se encuentra en un pasaje de Marcial:

“Se cita más veces a Persio con un único libro que al insustancial Marso con toda su *Amazónida*. Tú también, cualquiera de mis libritos que releas, piensa que es único. Así lo apreciarás más”⁸⁵.

Desgraciadamente, *La Amazónida* de Marso no se ha conservado, aunque es buena muestra del interés por el mito que estamos tratando en los círculos íntimos de Augusto. Hay quien cree que la mención de Horacio en la *Oda* IV, 4.19 de las “amazónicas hachas de los vindélicos”, sería un préstamo del *Amazonis* de Marso⁸⁶. Si esto fuera así, podría haber existido en la obra un objetivo de igualación entre las heroínas guerreras y los bárbaros de la frontera romana, revistiendo así de un halo heroico las victorias augusteas.

2.5. Ovidio

Publio Ovidio Nasón (Sulmona, 20 de marzo del 43 a.C. – Tomis, 17 de marzo del 17 d.C.), poeta de gran popularidad en su época, fue invitado a participar del círculo de Mesala. Es el más joven de los autores tratados. Existen referencias a las amazonas en cinco de sus obras: *Amores*, *Ars Amatoria*, *Remedios contra el amor*, *Las Metamorfosis* y *Cartas a las Heroínas*. Una primera mención, referida al escudo ligero propio de las amazonas y a Marte, dios de la guerra y padre de las heroínas, se halla en el libro II de *Amores*, que clama contra el aborto provocado:

“¿De qué les sirve a las mujeres su descanso por estar dispensadas de la milicia,
y el no querer sumarse, provistas de escudo ligero, a los fieros escuadrones,
si al margen de la guerra, con sus propios dardos, se infringen heridas
y ponen en sus ciegas manos armas que atentan contra su vida?”⁸⁷.

85. Mart. *Epigramas* IV, 24.7-8: *Saepius in libro numeratur Persius uno quam leuis in tota Marsus Amazonide. Tu quoque de nostris reles quemcumque libellis, esse puta solum: sic tibi plus erit* (trad. de J. Guillén, ed. Fernando el Católico, 2003).

86. Haupt, *Opuscula*, 332-333.

87. Ov. *Am.* II, 14.141-145: *Quid iuvat immunes belli cessare puellas, / nec fera peltatas agmina velle sequi, / si sine Marte suis patiuntur vulnera telis, / et caecas armant in sua fata manus* (trad. de V. Cristóbal, ed. Gredos, 1989).

En el colofón del libro II de *Ars*, escribe Ovidio:

“Pero todo aquel que triunfe sobre una Amazona usando mis armas,
escriba sobre sus trofeos: Nasón fue mi maestro”⁸⁸.

El final del libro II, enlaza con el principio del III, dedicado a las mujeres, que continúa con el tópico de la *militia amoris*⁸⁹ y la sustitución de la palabra “mujer” por la de “amazona” y al género femenino por “Pentesilea” y “tu escuadrón”.

“Armas he dado a los dánaos contra las Amazonas;
pero aún me quedan armas para darte a ti, Pentesilea y a tu escuadrón”⁹⁰.

En *Remedios contra el amor*, el poeta sigue con la misma metáfora, cuando ofrece un consejo ante los encuentros inesperados con alguien antaño amado:

“Y si alguna casualidad os reúne en un mismo sitio,
guarda bien en tu memoria las armas que te doy.
Ahora es cuando tienes necesidad de armas; presenta batalla aquí,
valiente:
tienes que vencer a Pentesilea con tu lanza.
Acuérdate ahora de la que era tu enemiga cuando la amabas,
y del duro umbral”⁹¹.

Las amazonas también hacen aparición en obras de corte mitológico, como las *Cartas a las Heroínas* o *Las Metamorfosis*. En la carta de Cidipe al tramposo Aconcio, por ejemplo, ésta lamenta que el fraude del que ha sido objeto ha impedido una “lid” justa:

“Mal hombre, ¿de qué te alegras, o qué victoria has conseguido, o qué mérito tiene un hombre que ha engañado a una muchacha?
No me enfrentaba a ti con el escudo de medialuna y el hacha,
como Pentesilea en tierras de Ilión;

88. Ov. *Ars Am.* II, 743: *Sed quicumque meo superarit Amazona ferro, / Inscribat spoliis 'Naso magister erat'* (trad. de V. Cristóbal, ed. Gredos, 1989).

89. Sobre la milicia del amor en la elegía romana, véase Veyne, *La elegía*, 66s.

90. Ov. *Ars Am.* III, 1-2: *Arma dedi Danaïs in Amazonas; arma supersunt, / Quae tibi dem et turmae, Pentheseilea, tuae* (trad. de V. Cristóbal, ed. Gredos, 1989).

91. Ov. *Rem. am.* 673-679: *Quod si uos aliquis casus conducet in unum, / Mente memor tota, quae damus arma, tene / Nunc opus est armis; hic, o fortissime, pugna; / Vincenda est telo Pentheseilea tuo / Nunc tibi rivalis nunc durum limen amanti, / Nunc subeant mediis irrita uerba deis* (trad. de R. Bonifaz, ed. U.A. México, 1975).

ningún tahalí de amazona forjado en oro
como el de Hipólita fue el botín que sacaste”⁹².

En *Las Metamorfosis*, asimismo, se encuentran diversas referencias a las Amazonas. De manera indirecta o evocadora, la figura de Dafne tiene rasgos de la Camila virgiliana. Más directa es la mención, en el libro IX, dedicado a Aqueloo y Hércules, al que estaba consolidado en esta época como el noveno *athlon* del héroe, el robo del cinturón de Hipólita en Temiscira, ciudad situada en el río Termodonte.

“(…) ¿Por vuestra virtud devuelto,
en oro del Termodonte labrado, el tahalí”⁹³.

En el libro XII, Ovidio afirma que Aquiles habría preferido morir bajo el hacha doble de Penthesilea (un “Marte femenino”) que bajo el arma de Paris (la flecha), que resultan así igualados en cuanto a descripción, pero no en cuanto a actitud. También incluye la mención al arma amazónica por excelencia, el hacha doble:

“Mas si habías tú de caer por un Marte femenino,
por el hacha doble de la del Termodonte preferirías haber caído”⁹⁴.

En la obra de Ovidio también existen referencias a Hipólito y a su madre amazona. El libro II de *Amores* canta las virtudes de las mujeres que provocan el deseo erótico en el poeta:

“Para callar sobre mí, que por cualquier motivo me veo seducido,
pon al lado de ésa a Hipólito y se convertirá en Príapo”⁹⁵.

La carta IV en *Cartas a las heroínas*, es “escrita” por Fedra a Hipólito y se inicia con un bello encabezado:

“La salud, que a ella le faltara si no se la das tú,
le desea la muchacha cretense al héroe hijo de la amazona”⁹⁶.

92. Ov. *Her.* XXI, 117-122: *Quidve vir elusa virgine laudis habes? / non ego constiteram sumpta peltata securi, / qualis in Iliaco Penthesilea solo; / nullus Amazonio caelatus balteus auro, / sicut ab Hippolyta, praeda relata tibi est* (trad. de A. Pérez, ed. Gredos, 1994).

93. Ov. *Met.* IX, 189: *(...) vestra virtute relatus / Thermodontiaci caelatus balteus auro* (trad. de A. Ruíz, ed. Bruguera, 1983).

94. Ov. *Met.* XII, 610-611: *at si femineo fuerat tibi Marte cadendum, / Thermodontiaci malles cecidisse bipenni* (trad. de A. Ruíz, ed. Bruguera, 1983).

95. Ov. *Am.* II, 4,31-33: *ut taceam de me, qui causa tangor ab omni, / illic Hippolytum pone, Priapus erit!* (trad. de V. Cristóbal, ed. Gredos, 1989).

96. Ov. *Her.* IV, 1-2: *Quam nisi tu dederis, caritura est ipsa, salutem / mittit Amazonio Cressa puella viro* (trad. de A. Pérez, ed. Gredos, 1994).

La madre amazona del héroe es descrita de forma positiva; el hacha, de nuevo, es vista como el arma amazónica por excelencia⁹⁷. No es un hacha cualquiera, pues es destacada como valiosa en manos de la reina amazona, mostrando a Ovidio como conocedor de la tradición de la *labrys*:

“A ti te parió la más valerosa de las mozas que manejan el hacha, digna madre de un hijo tan fuerte. Si preguntaras donde está: la espada de Teseo le atravesó el costado, ¡ni con una prenda tan valiosa estuvo tu madre a salvo!”⁹⁸.

Asimismo, en el libro II de *Las Metamorfosis*⁹⁹ existe una referencia a la resurrección de Hipólito/Virbio por parte de Asclepio/Esculapio. En el libro XV, Diana salva a Hipólito de la muerte, ofreciéndole un final feliz y lo transforma en el Virbio de Aricia, una etiología helenizada a este culto de probable significado personal para Augusto y su familia, como ya se ha dicho anteriormente¹⁰⁰. Y, por último, Hipólito, es descrito no por su nombre sino como *Amazona natus*¹⁰¹ y queda pasmado ante la metamorfosis del profeta Tages.

En la imagen que transmite Ovidio, la amazona es un ser temible y poderoso, hija de Marte, que va armada consistentemente de escudo de medialuna (*pelta*) y hacha (*bipennis/labrys*). Ovidio trata los personajes femeninos otorgándoles un papel agente en la construcción de Roma¹⁰², y dentro de ese rol, las relaciones amorosas son descritas con frecuencia como una guerra a través de metáforas militares, la *militia amoris*¹⁰³. La amazona, por su carácter femenino, guerrero y su descendencia de Marte, se adapta a la perfección a esta alegoría que presenta el amor como una conquista heroica, sin alejarse en demasía del epíteto *antianerai* otorgado a las Amazonas en la épica homérica, que implica que una batalla no merece la pena ser ganada sino es ante un adversario poderoso y en igualdad de armas¹⁰⁴. No obstante, la esperada victoria (masculina) debe

97. Introduce variaciones en el relato mitológico que se aprecian por primera vez en las fuentes, quizás para mayor dramatismo, como el asesinato de Antíope a manos de Teseo y la ilegitimidad de Hipólito.

98. Ov. *Her.* IV, 118-121: *te peperit, nati digna vigore parens; si quaeras, ubi sit—Theseus latus ense peregit, nec tanto mater pignore tuta fuit* (trad. de A. Pérez, ed. Gredos, 1994).

99. Ov. *Met.* II, 645, trad. de A. Ruíz, ed. Bruguera, 1983.

100. Ov. *Met.* XV, 530-546, trad. de A. Ruíz, ed. Bruguera, 1983.

101. Ov. *Met.* XV, 552, trad. de A. Ruíz, ed. Bruguera, 1983.

102. Wise, *Gender*, 37-81.

103. Veyne, *La elegía*, 66s; Bellido, “El motivo”, 21-34.

104. *Il.* III, 183-190; *Il.* VI, 186. Sobre el análisis de la fórmula épica, véase Blok, *The Early Amazons*, 155-184.

darse en buena lid, sin engaños ni artimañas por las partes, lo que añade un aspecto moral propiamente romano. Al menos en lo que respecta a las amazonas, no es detectable que la comparación de las mujeres romanas con las guerreras míticas de la épica hubiera salido de lo aceptable por la moral auspiciada institucionalmente¹⁰⁵. El propio Augusto se presentó como un vencedor de amazonas, asimiladas a pueblos conquistados, a través de la inclusión de amazonomaquias en diversos monumentos promovidos a partir de *Actium*¹⁰⁶ (Figura 3).

No obstante, en Hipólito, el sesgo es distinto. La genealogía amazónica es incluida de forma laudatoria, resaltando la llegada a Aricia (Roma) de un descendiente de Marte (Hipólito-Virbio) a través de la amazona, un ser ligado a un espacio sagrado de especial significado para el *princeps*. Este hecho no debería extrañar si se tiene en cuenta lo expresado en relación con este tema en Virgilio (al que Ovidio parece seguir) y que *Mars Ultor*, junto a Venus y Apolo, fueron las divinidades con las que Augusto se identificó de manera especial¹⁰⁷.



Figura 3. Grupo escultórico del pedimento del templo de Apolo Sosiano, un original griego del siglo V a.C. trasladado a Roma en época de Augusto. A ambos lados de una Atenea mayestática se desarrollan sendas amazonomaquias de Heracles y Teseo. Museos Capitolinos, Roma. A la derecha, Teseo (fotos de la autora).

105. García, “Que viva”, 89s.

106. Véase nota 24.

107. Sobre Augusto y *Mars Ultor* véase Spawforth, “The Early”, 183-201; Lozano, *La religion*; Bowersock, “The New Hellenism”, 1-16.

3. CONCLUSIÓN

A la luz de los datos aportados, queda claro que el mito de las amazonas se incorpora en el relato propagandístico augusteo desde los momentos iniciales del principado con *La Eneida* de Virgilio. En este poema, el mito contribuye a la trama y, muy particularmente, a la configuración de los personajes de Camila, Dido e Hipólito, a través de aspectos asociados a las amazonas Mirina, Pentésilaea y la madre de Hipólito, ya fuera Antíope o Hipólita. De esta manera, el mito habría pasado a ilustrar tres grandes aspectos: (i) la capacidad de las amazonas para la guerra, (ii) su papel como ancestros y (iii) la imagen de las heroínas como alegoría del bárbaro poderoso, pero al final sometido gracias a una trabajada victoria que “heroifica” a quien consigue vencerlas. En otras palabras, el mito de las amazonas habría sido utilizado para subrayar la victoria de Octaviano y legitimar su poder, un poder amparado por la divinidad, igualable al de otros grandes héroes del pasado y lícito sucesor del ostentado por famosas dinastías reales, especialmente del área oriental del principado.

Además de Virgilio, Horacio, Propercio, Marso y Ovidio resaltan siempre la vertiente guerrera de las amazonas. Horacio y Marso, por su parte, establecen una comparación novedosa entre amazonas y bárbaros occidentales, a través de la cual estos últimos serán reinterpretados como poderosos enemigos míticos. El hecho de que se haga llegar hasta el *limes* del Rin un antiguo símbolo real amazónico, la *bipennis*, recuerdo de la *labrys* de Zeus cario y del hacha de Hipólita conquistada por Heracles, es, en nuestra opinión, resultado de esta comparación.

Propercio y Ovidio, igual como Virgilio, también asimilaron a las amazonas con ancestros. Camila e Hipólito, son caracteres amazónicos y, de manera novedosa, antepasados romanos. Por ello, esta genealogía nunca es censurable: en Camila, es ilustrativa de la fiereza y del honor de los antepasados latinos; en Hipólito, la llegada de héroe-dios a Aricia (un lugar de culto a Diana vinculable genealógicamente con Augusto) es celebrada – quizás también inventada – por Virgilio, por Ovidio y tangencialmente por Horacio y Propercio. No deja de ser curiosa la fijación de los autores augusteos por un héroe trecenio-ateniense, no “oscuro” pero tampoco de los más populares en el mundo griego.

Propercio y Ovidio relacionan a las amazonas con mujeres romanas heroicamente “vencidas” o como figuras femeninas no modélicas, aunque esto último sólo se da en el caso de Cleopatra y Tarpeya en los versos de Propercio. Excepto en el último caso, la conceptualización de la amazona en estas obras es la de una figura guerrera y “heroificadora”, ya sea como figura ancestral, como heroína vencida, o como ambas. Es la misma idea

de las amazonomaquias protagonizadas por Penthesilea, Hipólita o el conjunto de las heroínas guerreras, una imagen que ya estaba consolidada entre los símbolos de poder de imperios históricos anteriores a la Roma de Augusto¹⁰⁸. Las Amazonas mencionadas en la obra de Virgilio, tratadas bajo una luz especialmente favorable en relación con Camila e Hipólito, probablemente ejercieron como pauta de tratamiento para el resto de los autores. Una influencia de Virgilio particularmente visible es la representación del vestido y el armamento de las Amazonas. El vestido, ajeno al modelo de vestimenta femenino social y moralmente aceptable, señala la alteridad no sólo de estatus (heroico), de género (ambiguo), sino también de *mos* (entre lo autóctono y lo bárbaro) de la Amazona¹⁰⁹. Las armas, pelta y *labrys*, devienen asimismo símbolos de la iconología del poder en Roma¹¹⁰.

En nuestra opinión, Augusto también se esforzó en reivindicar la batalla de *Actium* (31 a.C.) como su particular “amazonomaquia”, heroica y legitimadora¹¹¹. El destino quiso que la batalla tuviera lugar en Grecia. Igual que otros héroes griegos como Aquiles, Heracles o Teseo, Augusto había vencido a una reina guerrera procedente del este, Cleopatra. Sólo dos años después, antes de ser Augusto, mandó erigir un monumento en honor a Apolo en el sitio donde se había alzado su campamento; en el altar de este, habría incluido, con probabilidad, una amazonomaquia y las proas de bronce de los barcos capturados¹¹². Por las mismas fechas, encargó *La Eneida* y una novedosa (para Roma) tumba que evocaba los túmulos macedonios o incluso troyanos. La victoria de *Actium* es rápidamente ensalzada, un modelo que ya había sido utilizado por los atenienses tras Maratón¹¹³. Tal y como las Amazonas habían sido en la Atenas

108. Ateniense (siglo V a.C.), hecatómnia (siglo IV a.C.), argéada (siglo IV a.C.) y en diversos reinos helenísticos sucesores de los siglos III y II a.C., como el seléucida, el ptolemaico o lágida o el atálida, entre otros.

109. Sobre el atuendo femenino en época augustea, véase García, “Female”, 71-85.

110. Es notable la inclusión de la pelta amazónica como arma capturada a los bárbaros en un friso de la Basílica Emilia (Albertson, “The Basilica”, 801-815) y en la gema augustea (Zanker, *The Power*, 231), entre otras.

111. Zanker, *The Power*, 84.

112. Murray; Petsas, *Octavian's*; Chrysostomou; Kefallonitou, *Nikopolis*; Chalkia, “Nikopolis”, 140-155.

113. En época de Cimón (ca. 460 a.C.) se incluyó una pintura de la batalla de Maratón junto a una amazonomaquia teseica en un edificio central del ágora clásica, la *Stoa Poikile*, que aún estaba en pie en el siglo II d.C., dado que Pausanias la describe (Paus. I, 15.2-4; V, 11.6). Augusto copió el modelo de vincular contiendas históricas con las guerras míticas contra las Amazonas, pero al ser la batalla de *Actium* una batalla naval, buscó una referencia ateniense en la batalla de Salamina, también contra los persas. Está acreditada la representación de una naumaquia de recreación de Salamina, ca. 2 a.C., al final del principado (Calandra, “Naumaquias”, 449-452). Sobre los símbolos visuales recurrentes de este periodo, a partir del 20-17 a.C., Zanker, *The Power*, 167-192.

imperial un antecedente de tiempos heroicos del enemigo real persa, también procedente del este, el *princeps* y sus ideólogos aprovecharon este caudal mítico de carácter heroificador, y lo adaptaron a sus circunstancias. El simbolismo de Augusto primó una idea de unión y estabilidad en sus territorios, en la mayoría de los cuales – si no en todos– las amazonas eran reconocibles. De hecho, el mito de las amazonas llevaba siglos promoviendo a través de relatos de fundaciones de ciudades y cultos, de tumbas heroicas, de variedad de narraciones en el imaginario mítico y de sus famosas derrotas por héroes masculinos, la idea de victoria y de legitimación del poder de quien las conquista; una hegemonía justa, amparada por los dioses.

AGRADECIMIENTOS

El presente artículo no habría sido posible sin la ayuda, enseñanzas y apoyo de los doctores Marta Oller Guzmán y Manel García Sánchez, a quienes desde estas páginas deseo expresar mi profundo agradecimiento. Quiero realizar asimismo un reconocimiento especial a la Dra. Oller por su contribución esencial en la traducción de textos griegos y latinos.

BIBLIOGRAFÍA

- Albertson, Fred. "The Basilica Aemilia Frieze: Religion and Politics in Late Republican Rome". *Latomus*, 49, 1990, 801–815.
- Antonaccio, Carla. *An archaeology of ancestors. Tomb cult and Hero Cult in Early Greece*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1994.
- Bellido, José A. "El motivo literario de la *milita amoris* en Plauto y su influencia en Ovidio". *Estudios Clásicos*, 95, 1989, 21–34.
- Bennet, Florence. *Religious cults associated with Amazons*. New York: Columbia University, 1912. <https://doi.org/10.7312/benn92592>.
- Bernabé, Alberto. *Fragmentos de épica griega arcaica*. Madrid: Gredos, 1979.
- Blok, Josine. *The Early Amazons: Modern and Ancient Perspectives on a Persistent Myth*. Leiden: Brill, 1995. <https://doi.org/10.1163/9789004301436>.
- Borza, Eugene y Olga Palagia. "The Chronology of the Macedonian Royal Tombs at Vergina". *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, 122, 2007, 81–122.
- Bothmer, Dietrich. *Amazons in Greek art*. Oxford: Clarendon Press, 1957.
- Bowersock, Glen (2002). "The New Hellenism of Augustan Athens". *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 7(1), 2002, 1–16.

- Bremmer, Jan. *Greek religion*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Calandra, Oscar. "Naumaquias, el mayor espectáculo de Roma". *Boletín del Centro Naval*, 822, 2008, 447-458.
- Camp, John. *The Archaeology of Athens*. New Haven: Yale University Press, 2001.
- Capdeville, Gérard. "La jeunesse de Camille". *Antiquité*, 104, 1, 1992, 303-338. <https://doi.org/10.3406/mefr.1992.1759>.
- Chalkia, Eugenia. "Nikopolis". En *Heaven & Earth. Cities and countryside in Byzantine Greece*, editado por Jenny Albani y Eugenia Chalkia, 140-155. Atenas: Ministry of Culture and Sports, 2013.
- Chrysostomou, Paulos y Frankiska Kefallonitou. *Nikopolis*. Atenas: Ministry of Culture, 2001.
- Crawford, Michael. *Roman Republican Coinage*. London: Cambridge University Press, 1974.
- Davies, Ceri. "Poetry in the 'circle' of Messalla". *Greece & Rome*, 1, 1973, 25-35.
- Dowden, Ken. "The Amazons: Development and functions". *Rheinisches Museum für Philologie*, 140, 1997, 97-128.
- Du Quesnay, Ian. "Horace and Maecenas: the propaganda value of Sermones I". En *Politics and Poetry in the age of Augustus*, editado por. A. J. Woodman y D. West, 19-58. London: Cambridge University Press, 1984.
- Ducci, Elena. "Le terrecotte architettoniche della Catona". *Istituto Nazionale di Studi Etruschi ed Italici*, 55, 1987, 131-152.
- Fantham, Elaine. "The image of woman in Propertius' poetry". En *Brill's companion to Propertius*, 183-198. Leiden: Brill, 2006. https://doi.org/10.1163/9789047404835_009.
- Farrell, Joseph. "The Augustan Period: 40 BC-AD 14". En *A Companion to Latin Literature*, editado por S. Harrison, 45-57. Oxford: Oxford University Press, 2005. <https://doi.org/10.1002/9780470996683.ch4>.
- García, Manel. "Female dress in the Augustean Age". En *Purpureae Vestes Textiles, Basketry and Dyes in the Ancient Mediterranean World*, editado por J. Ortiz, C. Alfaro, L. Turell y M. J. Martínez, 71-85. València: Universitat de València, 2016.
- García, Manel. "Que viva el que ama: sexualidad y género en la época de Augusto". En *Mujeres, género y estudios clásicos: un diálogo entre España y Brasil*, editado por M. García y R. S. Garraffoni, 215-240. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2019.
- Green, Carin. *Roman religion and the cult of Diana at Aricia*. London: Cambridge University Press, 2007.
- Gruen, Erich. "Culture as Policy: The Attalids of Pergamon". En *From Pergamon to Sperlonga. Sculpture and context*, editado por N. Grummond,

- y B. S. Ridgway, 17-31. Berkeley: University of California Press, 2000. <https://doi.org/10.1525/9780520924833-005>.
- Guerrini, Lucia. "A propósito del così detto Auriga dei conservatori". *Archeologia Classica*, 11, 1959, 171-178.
- Hardie, Philip. "Fifth Century Athenian and Augustan Images of the Barbarian Other". *Classics Ireland*, 4, 1997, 46-56. <https://doi.org/10.2307/25528308>.
- Haselberger, Lothar. "Urbem Adornare. Die Stadt Rom und ihre Gestaltungswandlung unter Augustus. Rome's Urban Metamorphosis under Augustus". *Portsmouth: Journal of Roman Archaeology*, 2007.
- Haupt, Moriz. *Opuscula* III. Leipzig: Salomón Hirzelis, 1876.
- Hölscher, Tonio. "Der Tempel des Apollo in circo in Rom und seine Bauherren". *Archäologischer Anzeiger*, 2023(1), 2023, 340-361.
- Huber, Melissa. "Rome Becoming Athens, Athens Becoming Rome: Building Cultural Reciprocity in the Augustan Period". *Chrestomathy*, 10, 2011, 204-219.
- Janan, Micaela. *The politics of desire. Propertius IV*. Berkeley: University of Los Angeles Press, 2001.
- La Rocca, Eugenio. *Amazzonomachia. Le sculture frontonali del tempio di Apollo Sosiano*. Mainz & Rhein: Phillip von Zabern, 1985.
- La Rocca, Eugenio. *L'Auriga dell'Esquilino*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 1987.
- Larson, Jennifer. *Greek Heroine Cults*. Madison: University of Wisconsin Press, 1995.
- Lozano, Fernando. *La religión del poder. El culto imperial en Atenas en época de Augusto y los emperadores Julio-Claudios*. Oxford: BAR, 2002.
- Lozano, Fernando. *Un dios entre los hombres*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2010.
- Martino, Luis. "Augusto y el *mos maiorum* en el Carmen Saeculare de Horacio". *Circe*, 10, 2006, 217-228.
- Meyer, Wilhelm. *Pomponii Porphyrius Commentarii in Q. Horatium Flaccum*. Lipsiae: B. G. Teubneri, 1874.
- Murray, William y Photios Petsas. *Octavian's Campsite Memorial for the Actian War*. Philadelphia: The American Philosophical Society, 1989. <https://doi.org/10.70249/9798893981469-005>.
- Neel, Jaclyn. "Sculpting History into Myth: Tarpeia and Foreign Conquest". En *Myth and History in the Historiography of Early Rome*, 212-241. Leiden: Brill, 2023. https://doi.org/10.1163/9789004534506_012.
- Nisbet, Robert. "Horace's epodes and history". En *Politics and Poetry in the age of Augustus*, editado por. A. J. Woodman y D. West, 1-18. London: Cambridge University Press, 1984.
- Oller Marta y Gemma Puigvert. *Quan les dones tenien el poder. Lideratge femení a l'antiga Grècia i Roma*. Barcelona: La Magrana, 2024.

- Pachoumi, Eleni (2017). *The Concepts of the Divine in the Greek Medical Papyri*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Palagia, Olga. "An Athena Promachos from the Acropolis of Sparta". En *Sculpture from Arcadia and Laconia*, editado por O. Palagia y W. Coulson, 167-175. Oxford: Oxbow, 1993.
- Pena, María José y Marta Oller. "Hipólito y Orestes en el santuario de Diana en Nemi: contaminaciones mitográficas antiguas y modernas. Análisis crítico de las fuentes literarias". *Latomus, revue d'études latines*, 71, 2012, 338-373.
- Plácido, Domingo. "La construcción de la imagen del Imperio desde Grecia: La historia romana de Dión Casio". *Studia Historica. Historia antigua*, 29, 2011, 223-233.
- Raymond-Dufouleur, Emmanuelle. "Entre sexe et genre : le personnage de Camille au livre XI de l'*Énéide*". *Vita Latina*, 193-194, 2016, 45-68. <https://doi.org/10.3406/vita.2016.1827>.
- Ridgway, Brunilde. *Prayers in Stone*. Los Angeles: University of California Press, 1997.
- Ruzicka, Stephen. *Politics of a Persian Dynasty: The Hecatomnids in the Fourth Century B.C.* Oklahoma: Norman, 1992.
- Schniebs, Alicia. "Las letras de Augusto". En *Augusto, yo, emperador de Roma* editado por H. Zurutuza y H. Botalla, 1-10. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2010.
- Schollmeyer, Patrick. "Die «Amazonen» Roma: Ein Sinnbild antiker Städteherrlichkeit". *Antike Welt*, 5, 2010, 15-19.
- Spawforth, Antony. "The Early Reception of the Imperial Cult in Athens: Problems and Ambiguities". En *The Romanization of Athens*, editado por M. C. Hoff y S. I. Rotroff, 183-202. Oxford: Oxbow, 1997.
- Stahl, Hans-Peter. "Political stop-overs on a Mythological Travel Route: From Battling Harpies to the Battle of Actium. *Aeneid* 3.268-93". En *Vergil's Aeneid: Augustan Epic and Political Context*, editado por H.P. Stahl, 37-84. Swansea: Classical Press of Wales, 1998. <https://doi.org/10.2307/j.ctvvn40.8>.
- Steingraber, Stephan. "Pergamene influences on Etruscan Hellenistic Art". En *From Pergamon to Sperlonga. Sculpture and context*, editado por N.T. de Grummond y B.S. Ridgway, 235-256. Oakland: University of California Press, 2000. <https://doi.org/10.1525/9780520924833-013>.
- Stewart, Andrew *et al.* "Classical Sculpture from the Athenian Agora, part 3. The pediments, metopes and akroteria of the temple of Ares (temple of Athena Pallenis)". *Hesperia*, 90, 2021, 533-604. <https://doi.org/10.2972/hesperia.90.3.0533>.

- Tarrant, Richard. "Aspects of Virgil's reception in Antiquity". En *The Cambridge Companion to Virgil*, editado por C. Martindale y F. McGóráin, 43-62. London: Cambridge University Press, 2019. <https://doi.org/10.1017/9781316756102.005>.
- Thom, Samuel. "Horace on Horace odes IV". *Akroterion*, 46, 2012, 43-49. <https://doi.org/10.7445/49-0-88>.
- Tyrell, William. *Las amazonas. Un estudio de los mitos atenienses*. México, D.F.: Fondo de Cultura económica, 1989.
- Vacinová, Lenka. "The punishment of Tarpeia and its possible iconographic inspiration". *Acta universitatis Carolinae Philologica*, 2, 2017, 43-55. <https://doi.org/10.14712/24646830.2017.12>.
- Vermeule, Cornelius. *The Goddess Rome in the art of the Roman Empire*. London: Spink & son, 1959.
- Vernant, Jean-Pierre. *Mito y religión en la Grecia Antigua*. Barcelona: Ariel, 1991.
- Veyne, Paul. *La elegía erótica romana*. México D.F.: Fondo de Cultura económica, 2006.
- Viscogliosi, Alessandro. "Apollo, Aedes in Circo". *Lexicus Topographicum Urbis Romae*, 1, 1993, 49-54.
- Warden, John. "Another Would-Be Amazon: Propertius 4, 4, 71-72". *Hermes*, 106(1), 1978, 177-187.
- Welch, Tara. "Songworthy Athens, Invincible Rome: Tarpeia in Plutarch's Romulus". En *Tarpeia: workings on Roman Myth*, 254-283. Columbus: The Ohio State University Press, 2015. <https://doi.org/10.2307/j.ctv5jxq4j>.
- White, Peter. *Promised Verse. Poets in the Society of Augustan Rome*. Cambridge: Harvard University Press, 1993. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674437302>.
- Willemsen, Sara. "De amazone in centraal-Italië: symbool van een nieuw tijdperk". *Tijdschrift voor Mediterrane Archeologie*, 39, 2008, 3-8.
- Wise, Jessica. *Gender, rhetoric, authority: Ovid's Fasti and augustan thought on women*. Tesis doctoral. Universidad de North Carolina, 2017.
- Wyke, Maria. "Augustan Cleopatras: female power and poetic authority". En *Roman poetry and propaganda in the age of Augustus*, editado por A. Powell, 98-140. London: Bloomsbury Academic, 1992.
- Zachos, Konstantinos. "The Tropaeum of the Sea-Battle of Actium at Nikopolis: Interim Report". *Journal of Roman Archaeology*, 16, 2003, 65-92. <https://doi.org/10.1017/S1047759400013003>.
- Zanker, Paul. *The power of Images in the age of Augustus*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1988. <https://doi.org/10.3998/mpub.12362>.