

## EL SIMBOLISMO DEL CARMEN LXIII DE CATULO \*

Toda exégesis literaria tiene que ver con la interpretación de símbolos, ya se identifiquen símbolo y cultura, como en la filosofía de Ernst Cassirer, o se restrinja la acepción del término "símbolo" en el seno de otras disciplinas, como la psicología profunda, la antropología, la ciencia de las religiones, la misma teoría literaria. Nosotros trataremos de interpretar el carmen 63 como símbolo poético, esto es, como una construcción verbal con finalidad estética, cuyo conjunto se carga con un "plus" significativo que va más allá de la literalidad de las palabras y se abre a la amplitud de la sugerencia, del "leer entre líneas" o bajo ellas.

El poema de Attis catuliano narra un sacrificio mítico. ¿Nos revela algo peculiar, a medias oscuro, implícito en la manera de presentar este sacrificio, algo acerca del mismo Catulo y del destino humano, algo, incluso, que no se desprende del mito?

Dado que el estudio de los símbolos se presenta cada vez más como una exigencia interdisciplinaria<sup>1</sup>, cabe enfocar un poema como éste —que se centra en torno de un símbolo religioso: el rito sacrificial de Attis— desde un punto de vista que no sea estrictamente el de la crítica literaria. Una primera —y vigorosa— tentación para el intérprete proviene del campo de la psicología profunda jungiana. Nosotros andaremos en una primera instancia este camino, pero sin que ello implique nuestra pertenencia a una escuela jungiana de crítica literaria<sup>2</sup>. Por el contrario, nuestro análisis desea poner

\* Trabajo realizado durante la tenencia de una beca otorgada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

<sup>1</sup> Cfr. Alleau, René, *La science des symboles*, Paris, Payot, 1976.

<sup>2</sup> No compartimos todos los reparos de Walter Otto con respecto a la psicología profunda, pero no le quitamos su razón cuando señala el gran riesgo de la psicología jungiana: "presuponer lo que se cree demostrar". Que figuras semejantes a las de los mitos antiguos se repitan en los sueños de los hombres de hoy, no significa que mantengan el significado del mito, ni tampoco que la interpreta-

de manifiesto —en contraste con la experiencia de los adeptos al culto de Cibeles y Attis y con la interpretación jungiana del mito— el significado diametralmente distinto, muy romano y muy catuliano (acaso portador de hondos ecos de experiencias personales) que adquiere dicho mito *recreado* por Catulo. Es decir, mostraríamos que en el carmen 63 resulta ineficaz una exégesis jungiana basada en los arquetipos del inconsciente colectivo y que es, en cambio, pertinente una interpretación que acuda al área culturalmente diferenciada de la clásica sociedad romana tradicionalista, y a la vida personal, individual, del poeta Catulo tal como se refleja —o se transfigura— en su obra poética.

Pasemos ahora a la visión jungiana del mito de Attis, que es, para el psicólogo suizo, uno de los tantos “mitos del héroe”. Jung interpreta el mito del héroe como un “paradigma simbólico del destino humano”; el héroe mítico —sostiene— es un símbolo del “Sí-mismo”, del “Selbst”, es decir, del arquetipo del hombre total, realizado en todas sus potencialidades: “Il personifie les forces vitales qui résident au delà du cercle limité de la conscience, des voies et des possibilités que la conscience ignore dans sa partialité, un Tout qui renferme les profondeurs de la Nature. Il représente la poussée plus forte et la plus inévitable de l'Être, celle qui consiste à se réaliser Soi-même”<sup>3</sup>.

El destino heroico es la figuración de los sucesos psíquicos que ocurren durante la formación del “Sí-mismo”, meta del proceso de individuación (proceso por el cual el individuo llega a desarrollar su personalidad integral, consciente e inconsciente, logrando un nivel de “conciencia superior”, de hondo e integrador autoconocimiento). Jung halla en todas las etapas de la vida del héroe un significado psicológico profundo: su separación de la madre y su exposición o abandono frecuentes significan la necesidad de romper el vínculo instintivo que lo une a la madre y a la inconsciencia originaria, y, por otro lado, la precariedad de su existencia. Los ulteriores peligros que

---

ción jungiana de éste sea la más acertada. Muchas veces, Jung parece querer explicar la psique por el mito y el mito por la psique: los símbolos individuales por los del mito y los del mito por sus propias teorías acerca del alma, surgidas en la interpretación de la psique individual.

<sup>3</sup> Jung, C. G., *Introduction à l'essence de la mythologie*, Paris, Payot, 1953. En colaboración con K. Kérenyi; cfr. *Símbolos de transformación*, Buenos Aires, Paidós, 1977, pp. 190 ss; pp. 367, 372, 378, 393.

debe afrontar son las amenazas de lo materno-inconsciente que ha de ser tenido en cuenta, pero que puede resultar también altamente peligroso, pues su desborde arrasaría la conciencia recientemente adquirida. Así, el héroe domeñará obstáculos de espantosa apariencia, que representan el arquetipo de lo materno en su aspecto terrible<sup>4</sup> —como lo sombrío, instintivo y devorador que se desea evitar— pero que ocultan también, bajo su imagen hórrida, un secreto miedo a la vida por parte del héroe mismo, y el ardiente deseo de volver para siempre a la unidad indiferenciada primordial; este peligroso impulso es el que reviste a lo materno-inconsciente de su forma amenazadora. Pero el héroe debe regresar a ese origen que se le presenta bajo símbolos monstruosos (la serpiente, el dragón, la ballena, el oso, etc.) y vencer a la “madre”, robándole el tesoro de la energía vital. O bien, en etapas culturales más avanzadas, en lugar de matar simbólicamente a la madre, puede renunciar él mismo a su libido regresiva por un autosacrificio que, sin embargo, lo mantendrá unido a lo inconsciente, pero reemplazando la vinculación *instintiva* por una *espiritual*. La victoria sobre el monstruo, o el sacrificio, significan psicológicamente el renacimiento como *ser total*<sup>5</sup>, como “Sí-mismo” integrador de los conflictos, de la conciencia y de lo inconsciente en una unidad superior. Este proceso se simboliza de manera similar a los mitos del héroe en las transformaciones alquímicas<sup>6</sup> y en los sueños y visiones individuales.

Attis —señala Jung— es un tipo de héroe: el clásico “puer aeternus” o “hijo divino” de los mitos, figura que se repite en Tammuz, Adonis o Cristo. Su castración se explicaría como un sacrificio de la libido instintiva que se apegaba a la inconsciencia indiferenciada, en aras de una *relación espiritual* con lo inconsciente. Esto no significa que se pierda el nexo con los instintos, sino que, a través del símbolo —unificador de opuestos— se conserva, pero integrado en una dimensión más alta. Jung se centra sobre la imagen mítica de la castración bajo el

<sup>4</sup> Jung, C. G., *Arquetipos e Inconsciente colectivo*, Buenos Aires, Paidós, 1974, pp. 74-75.

<sup>5</sup> Cfr. sobre el arquetipo del renacimiento: Jung, C. G., *Formaciones de lo inconsciente*, Buenos Aires, Paidós, 1977, parte II.

<sup>6</sup> Cfr. Jung, C. G., *Psicología y alquimia*, Barcelona, Plaza Janés, 1977; III, 4, E, pp. 238 ss.; *Psicología de la transferencia*, Bs. As., Paidós, 1978, cap. IV, para el descenso a los infiernos simbolizado por la inmersión en el baño mercurial.

pino, el cual es coronado en el culto y luego es abatido en memoria del sacrificio<sup>7</sup>; para Jung, este árbol del culto representaría a la madre (pues de él se cuelga la imagen de Attis, simbolizando de este modo la unión con lo materno), y al falo del hijo, que a su vez simboliza su libido instintiva; el derribe del pino (o la castración de Attis) significa el sacrificio del obstinado apego instintivo a la inconsciencia primigenia. Que el impulso hacia el sacrificio parta de la misma madre —es decir, de lo inconsciente primordial— se explica, dice Jung, porque “la regresión resulta contraria a la vida y trastorna las bases instintivas de la personalidad, produciéndose en consecuencia una reacción compensatoria en forma de represión y eliminación violentas de la tendencia incompatible”<sup>8</sup>.

Es el mismo instinto —sostiene Jung— el que se vuelve contra sí propio buscando una salida al conflicto. Esta salida es el sacrificio simbólico que, realizándose al pie del pino materno, es una manera de unión con lo maternal-inconsciente, pero de unión liberadora. El significado positivo del sacrificio se probaría por las creencias de los antiguos adeptos al culto; para ellos la castración y la muerte de Attis implicaban una verdadera garantía de inmortalidad<sup>9</sup>, más allá incluso de los avatares de muerte y resurrección de los espíritus vegetales, entre los que se suele incluir a Attis. Cabe recordar, también, que, avanzado el imperio, se expanden los sacrificios de toros y carneros, que conmemoraban el sacrificio de Attis y purificaban a los iniciados con la sangre, prometiéndoles la inmortalidad; con el tiempo, Attis adquiere la categoría de dios solar y regidor de los astros y en los últimos tiempos imperiales llega a ser un dios cuyo poder abarca la naturaleza entera, poder que comparte con Cibeles. La meta de la típica búsqueda heroica: el renacimiento como ser inmortal y divino, se habría cumplido, pues, con creces.

Pero, sin embargo, en el carmen 63<sup>10</sup>, las consecuencias del sacrificio de Attis no pueden aparecer de manera más

<sup>7</sup> Cfr. Daremberg-Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris, Hachette, 1926; pp. 1685, col. 2, y 1686, col. 1.

<sup>8</sup> Jung, C., G., *Símbolos de transformación*, p. 421.

<sup>9</sup> Cfr. Bailey, C., *Phases in the religion of ancient Rome*, Berkeley, California, Univ. of Oxford Press, 1932, p. 200.

<sup>10</sup> Utilizamos el texto establecido por Georges Lafaye: *Catulle, Poésies*, Paris, Les Belles Lettres, 1964.

negativa. Luego de su extático frenesí, Attis, convertido en "notha mulier", lamenta amargamente su acción:

Miser a! miser, querendum est etiam atque etiam, anime.  
 Quod enim genus figura est, ego non quod obierim?  
 Ego mulier, ego adolescens, ego ephebus, ego puer,  
 ego gymnasei fui flos, ego eram decus olei.

(C. 63, vv. 61-64).

Ego nunc deum ministra et Cybeles famula ferar?  
 Ego Maenas, ego mei pars, ego uir sterilis ero?  
 Ego uiridis algida Idae niue amicta colam?  
 Ego uitam agam sub altis Phrygiae columinibus,  
 ubi cerua siluicultrix, ubi aper nemoriuagus?  
 Iam iam dolet quod egi, iam iamque paenitet.

(C. 63, vv. 68-73).

Cuando la diosa conoce este desvío de su hasta entonces incondicional adorador, envía al león izquierdo de su yugo (un león verdaderamente siniestro) para someterlo. Attis, "demens", huye hacia los "nemora fera", condenado a una perpetua esclavitud:

Ibi semper omne uitae spatium famula fuit.

(C. 63, v. 90).

Mlle. Guillemin<sup>11</sup> sugiere que Catulo ve con visible simpatía el arrebató místico de Attis si bien condena, romaneamente, el sacrificio y sus consecuencias. Creemos que existe una compasiva simpatía hacia Attis mismo, pero no hacia los transportes que ocasionan su ruina. Basta examinar cómo se los califica:

Stimulatus ibi *furenti rabie, uagus animis,*  
 deuolsit ilei acuto sibi pondera silice.

(C. 63, vv. 4-5).

*Furibunda simul anhelans uaga uadit, animam agens,*  
 comitata tympano Attis per opaca nemora dux, . . .

(C. 63, 31-32).

<sup>11</sup> Guillemin, A. M., "Le poème 63 de Catulle", en REL, XXVII, 1949, p. 157.

Abit in quiete molli *ravidus furor animi*.

(C. 63, 38).

Ita de quiete molli *rapida sine rabie*  
simul ipsa pectore Attis sua facta recoluit, . . .

(C. 63, 44-45).

Vbinam aut quibus locis te positam, patria, reor?  
Cupit ipsa pupula ad te sibi dirigere aciem,  
*Rabie fera carens* dum breue tempus animus est.

(C. 63, 55-57).

Justamente, la “rabies” y el “furor” son características de las fieras, en cuya compañía deberá morar Attis para siempre, confinado a las tierras salvajes del Ida. Cuando Attis recupera su lucidez lo horroriza este futuro junto a las bestias feroces, lejos de toda “humanitas”, de toda luminosa “ciuilitas”. Ahora bien, si atendemos a los calificativos que Catulo dedica a los transportes de Attis, y los que adjudica —por boca de Attis— a las fieras del Ida, no es difícil deducir que durante su extravío Attis se había rebajado a un nivel animal.

Patria o mei creatrix, patria o mea genetrix,  
ego quam miser relinquens, dominos ut erifugae  
famuli solent, ad Idae tetuli nemora pedem,  
ut aput niuem *te ferarum gelida stabula forem*  
et earum omnia adirem *furibunda latibula*, . . .

(C. 63, 50-54).

Incluso, en su arrebató, Attis es comparado a una novilla salvaje:

Veluti *iuuenca* uitans onus *indomita* iugi.

(C. 63, 33).

Especialmente el león que Cibeles lanza a la persecución de Attis está dotado de las notas de la más acabada “ferocitas”; furioso él mismo, busca provocar en Attis el *furor*, el desenfreno y la pérdida de la racionalidad que lo sometan para siempre al imperio de la diosa:

“Agedum”, inquit, “age *ferox* i, fac ut hunc *furor* agitet, fac uti *furoris ictu* reditum in nemora ferat.

(C. 63, 78-79).

Fac cuncta *mugienti fremitu* loca retonent, rutilam *ferox* torosa ceruice quate iubam”.

(C. 63, 83-84).

*Ferus* ipse sese adhortans rapidum incitat animo. *Vadit, fremit*, refringit uirgulta pede uago.

(C. 63, 85-86).

La tumultuosa comitiva de los Galli es comparada, por otra parte, a una “manada” o “tropol”:

Simul ite, Dindymenae dominae *uaga pecora*, . . .

(C. 63, 13).

En suma, no creemos que Catulo manifieste simpatía ante el delirio que lleva a Attis y a sus compañeros hacia el espantoso sacrificio, no sólo de su virilidad, sino de toda vida civilizada, degradándolos al nivel de la irracionalidad. Otra cosa es que exista —como acertadamente señala Granarolo<sup>12</sup>— una aguda sensibilidad estética hacia el espectáculo del exaltado cortejo que Attis dirige.

El caso es que Catulo no sólo *no* confirma, sino que además parece *invertir* la interpretación jungiana. La situación final de Attis no nos sugiere precisamente la de una psique renacida hacia una vida más plena, sino que nos recuerda la situación del que ha sido “devorado” por el inconsciente colectivo: “Si la libido permanece en el mundo mirífico de su mundo interior, el hombre ya no es más que una sombra para el mundo exterior: está, por decirlo así, como muerto o condenado”; “Quien penetra en ese mundo corre el peligro de quedarse sujeto a la roca, al igual que Teseo y Piritoo cuando su tentativa de raptar a la diosa del infierno. No es fácil volver del reino de las Madres”<sup>13</sup>.

Si tuviéramos que hablar en términos jungianos, podría-

<sup>12</sup> Granarolo, J., *L'oeuvre de Catulle*, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 157.

<sup>13</sup> Jung, C. G., *Símbolos de transformación*, pp. 302-303, y op. cit., p. 319.

mos decir que lo sacrificado por Attis no parece ser su perniciosa "libido regresiva", sino más bien la "libido progresiva": todo nexa con la vida comunitaria, con el normal amor humano, con la racionalidad. Se ha dado cuenta demasiado tarde de que los dioses le han arrancado el sacrificio de *todo el ser*, como dice Jung del poeta Hölderlin, sumido, en su locura sin retorno, en el mundo de las formas arquetípicas<sup>14</sup>. De ningún modo es posible homologar el renacimiento mítico como compañero inmortal y divino de la diosa con la esclavitud del carmen 63. Aquí pues, un símbolo que corresponde —según Jung— a un arquetipo de renacimiento actuante en el inconsciente colectivo, al ser recreado por el poeta Catulo, asume un sentido totalmente distinto.

En esta presentación catuliana del mito de Attis habría que distinguir tres aspectos fundamentales: en primer lugar, su *romanidad* en la condena del sacrificio, luego su *originalidad* con respecto a la tradición mítica y, por último, las *implicaciones simbólicas* que encierra, tanto universales (en cuanto hacen al destino humano en general) como personales (los ecos de la propia desdicha).

Según G. Boissier<sup>15</sup>, los sentimientos expresados por Catulo en el carmen 63 son los mismos que los de cualquier romano sensato en la época de la República. Aunque a Cibele se le había dedicado un culto estatal —que fue controlado cuidadosamente al menos hasta los comienzos del Imperio— nunca llegó a ser admitida y absorbida en la verdadera religión romana<sup>16</sup>. Había entre las religiones del Oriente y el espíritu grecorromano tradicionales demasiadas diferencias<sup>17</sup> como para que los partidarios del "decus" y la grave "pietas" romana pudieran aceptarlas sin reparos. Aunque Roma cedió finalmente ante la "avanzada" oriental, ya fuera ello por una revolución proveniente de las clases bajas, por la falta de "emocionalismo" de la religión romana, o por ambas causas a la vez, aparte de otros factores, en la época

<sup>14</sup> Jung, C. G., *Símbolos de transformación*, p. 411.

<sup>15</sup> Boissier, G., *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, I, Paris, Hachette, II, III, p. 381.

<sup>16</sup> Cfr. Bailey, C., op. cit., p. 85; *Religion in Virgil*, Oxford, at the Clarendon Press, G. Britain, 1935, p. 174; y Ward-Fowler, *The religious experience of the roman people*, London, Macmillan, 1933, p. 330.

<sup>17</sup> Cfr. Boissier, op. cit., I, II, II, y Rohde, E., *Psyché*, London, 1925, XIV.

de Catulo, según todas las pruebas, no se había introducido aún el culto de Attis: los ciudadanos todavía no tomaban parte en las procesiones de la Magna Mater, ni se vestían con ropas extravagantes durante sus ceremonias; el clero de la diosa era frigio y sus "ludi Megalenses" se desarrollaban en un ámbito de corrección. Había aún mesura en el culto y una cierta distancia entre Roma y la Gran Diosa que se advierte, según Bailey, en el mismo Virgilio<sup>18</sup>.

Pero Catulo no se atrinchera en un imperturbable "decus" —por más romano que sea en su rechazo del delirio y el sacrificio— ni desdén los peligros del "furor" relegando a sus víctimas en el grupo de los bárbaros orientales. Basta observar las variaciones notablemente significativas que introduce en la tradición mítica<sup>19</sup>: Attis no es un frigio sino un efebo de formación griega que ha abandonado su patria para consagrarse al servicio de la diosa; es un mortal, a quien J. Granarolo<sup>20</sup> define como el "grand-prêtre" de Cibele; no es el joven amante de la diosa, ni ha sido prohibido por ella ni ha nacido de una divinidad andrógina originaria. Catulo, por otra parte, ha escenificado a su gusto el acto del sacrificio proveyéndolo del cortejo de "Galli" que luego desaparece, y extremando el patético aislamiento, la soledad total, que siguen a la lamentación de Attis. En último término, ni las consecuencias de la castración son las que suponen el mito y el culto, ni Cibele es presentada en sus aspectos positivos, como hija del cielo y dispensadora de fecundidad a través de la muerte, sino como "domina" cruel.

Estos cambios en la materia del mito le dan a Attis una verdadera universalidad trágica. En el carmen 63 el antes extraño héroe o semidiós oriental se ha convertido en un modelo acabado de la *παίδεϊα* helénica, dotado de todas las per-

<sup>18</sup> Bailey, *Religion in Virgil*, p. 175.

<sup>19</sup> No está en nuestro propósito intervenir en la compleja discusión sobre la presunta fuente helenística del c. 63 (cfr. Guillemin, op. cit., pp. 152-153; Granarolo, op. cit., pp. 127-128, n. 2; Fordyce, C. J., *Catullus*, Oxford, at the Clarendon Press, G. Britain, 1966, p. 282). Nos inclinamos más bien por la tesis de que Catulo se hubiera inspirado en una fuente helenística, el hecho de escoger dicha fuente es en sí mismo significativo e implica una intención —consciente o inconsciente— de parte del poeta. En cuanto a la antigua tradición mítica, remitimos a Daremberg-Saglio, op. cit., y Guillemin, op. cit., para su completo resumen.

<sup>20</sup> Op. cit., p. 141.

fecciones, superior al común mortal, pero poseído por una pasión que en el poema aparece como degradante y que lo arroja de la cúspide de su grandeza juvenil. Este Attis es un prototipo del hombre libre de Occidente y no un desdenable oriental, es casi un paradigma del destino humano, uno de esos casos que hacen meditar en la esencial vulnerabilidad del hombre, aun del mejor. Mlle. Guillemin misma ve en el carmen 63 una estructura de tragedia<sup>21</sup>; este carácter trágico no disminuye porque Attis sea — como ella dice — un “enfant”. Por el contrario, es quizá mucho más terrible ver caer al adolescente perfecto que avanzaba hacia la plenitud<sup>22</sup> que al hombre ya formado, de quien se puede decir, al menos: “Ha vivido”. Attis aparece aquí como el típico “malogrado” a quien los dioses, acaso celosos (en este caso una diosa cruel) arrebatan temprano. La caracterización de Attis como sobresaliente joven griego, antes rodeado de familia, amigos y admiradores, es bien clara:

*Patria o mei creatrix, patria o mea genetrix,  
ego quam miser relinquens . . . . .*

(C. 63, 50-51).

*Egone a mea remota haec ferar in nemora domo?  
Patria, bonis, amicis, genitoribus abero?  
Abero foro, palaestra, stadio et guminasiis?*

(C. 63, 58-60).

*Ego gymnasei fui flos, ego eram decus olei;  
mihi ianuae frequentes, mihi limina tepida;  
mihi floridis corollis redimita domus erat,  
linquendum ubi esset orto mihi sole cubiculum.*

(C. 63, 64-67).

Las excelentes prendas de Attis —el mejor atleta, la “flos iuventutis”— su proveniencia de un medio occidental y civilizado, su nostalgia de la patria, del ambiente familiar y amistoso, y la ulterior dimensión de su desdicha, bien podían conmover al público romano, al luminoso Occidente, y no ya a un restringido grupo de frigos extravagantes.

<sup>21</sup> Op. cit., p. 153.

<sup>22</sup> Cfr. Enéida, libro VI, vv. 860 ss: imagen de Marcellus.

Ahora bien, aparte de las implicaciones trágicas de tipo universal, ¿cabe buscar en este poema ecos personales, oscuramente adivinables? Según J. Granarolo, Catulo habría sabido infundir al mito la vida de sus propios sentimientos. Attis llevaría la huella de su propia exaltación anímica, de su apasionado amor por todos los seres queridos; su aislamiento reflejaría la sensación de abandono que debió experimentar cuando —luego de perder a su hermano— se demoró en Verona, lejos de la amada Roma, a sabiendas de que Lesbia le era infiel; y, en general, la soledad de todos los momentos críticos de su “liaison”. Catulo proclamaría además, en este poema, su ideal amoroso mediante la fuerza del contraste. El carmen 63 sería palpable prueba de las consecuencias que trae la negación de un amor digno de tal nombre<sup>23</sup>.

Creemos que dos afectos fundamentales en la vida de Catulo resuenan de una manera indirecta en el poema de Attis. Uno de ellos es la relación de Catulo con su hermano, cuya muerte en tierra extraña — en esa misma Troya nefasta— es acaso la que se refleja en la desgracia de Attis. Las invectivas contra la tierra troyana y los lamentos por la soledad final de su hermano se acumulan en el carmen 68 b:

Troia (nefas) commune sepulcrum Asiae Europaeque,  
Troia uirum et uirtutum omnium acerba cinis  
quaene etiam nostro letum miserabile fratri  
attulit. Ei misero frater adempte mihi!

(C. 68 b, 89-92).

Quem nunc tam longe non inter nota sepulcra  
nec prope cognatos compositum cineris.  
Sed Troia obscena, Troia infelice sepultum  
detinet extremo terra aliena solo.

(C. 68 b, 97-100).

Concedemos, desde luego, a J. Granarolo, que en la soledad de Attis puede vibrar también el eco del abandono sufrido por Catulo (lo mismo es posible en el c. 64 con el personaje de Ariadna librada a su suerte en una playa desierta). Pero —a menos que se descubra una imposibilidad cronoló-

<sup>23</sup> Op. cit., p. 140.

gica— ¿no es quizá tan intenso —o más fuerte— el recuerdo del hermano enterrado precisamente en la costa de la misma Troya siniestra?

El otro afecto radical en la vida del poeta es —obviamente— su pasión por Lesbia. Attis y Catulo se asemejan, en primer lugar, por la entrega total de sí mismos al objeto de su pasión. Ya hemos visto el c. 63; veamos ahora otros poemas de Catulo en los que habla de su amor por Lesbia:

Caeli, Lesbia nostra, Lesbia illa,  
illa Lesbia, quam Catullus unam  
plus quam se atque suos amavit omnes

(C. 58, 1-3).

Dilexi tum te non tantum ut uulgus amicam,  
sed pater ut gnatos diligit et generos.

(C. 72, 3-4).

Amata tantum quantum amabitur nulla  
pro qua mihi sunt magna bella pugnata

(C. 37, 12-13).

Nulla potest mulier tantum se dicere amatam  
uere, quantum a me Lesbia amata mea es.  
Nulla fides nullo fuit unquam foedere tanta,  
quanta in amore tuo ex parte reperta mea est.

(C. 87).

Fulsere quondam candidi tibi soles,  
cum uentitabas quo puella ducebat  
amata nobis quantum amabitur nulla.

(C. 8, 3-5).

También se parecen Catulo y Attis en el desengaño ante la inutilidad de esa entrega que no traerá la dicha sino el dolor, y en la imposibilidad de liberarse de la pasión que los ata (en el caso de Attis la sujeción termina por ser externa: es la diosa quien lanza su león sobre el griego, impidiéndole huir; en el caso de Catulo, interna: la pasión es sentida como un “morbus” que esclaviza). La desilusión de Catulo se expresa no pocas veces en términos crudos, como en el carmen 11:

Cum suis uiuat ualeatque moechis  
 quos simul complexa tenet trecentos,  
 nullum amans uere, sed identidem omnium  
 ilia rumpens  
 nec meum respectet, ut ante, amorem,  
 qui illius culpa cecidit uelut prati  
 ultimi flos, praetereunte postquam  
 tactus aratro est.

(C. 11, 17-24).

También Attis es una "flos" cuya vida ha sido cruelmente cercenada por Cibele, como el amor de Catulo por Lesbia. Otros dos poemas donde se muestra a Lesbia francamente envilecida son el c. 37 y el 58; a ellos remitimos al lector.

La imposibilidad de liberarse de la pasión se expresa con particular violencia en el c. 76, plegaria en la cual el poeta, alegando su buena conducta, pide a los dioses que lo curen de su amor por Lesbia:

Me miserum aspiciate et, si uitam puriter egi,  
 eripite hanc pestem perniciemque mihi,  
 quae mihi subrepens imos ut torpor in artus  
 expulit ex omni pectore laetitia.  
 Non iam illud quaero, contra ut me diligat illa,  
 aut, quod non potis est, esse pudica uelit;  
 ipse ualere opto et taetrum hunc deponere morbum.  
 O dei, reddite mi hoc pro pietate mea.

(C. 76, 19-26).

Muy bien puede compararse este ruego con la súplica afín del c. 63:

Dea magna, dea Cybelle, dea domina Dindyme,  
 procul a mea tuos sit furor omnis, era, domo;  
 alios age incitatos, alios age rabidos.

(C. 63, 91-93).

La penosa sujeción del amor de la indigna Lesbia se destaca también en los poemas 72 (vv. 5-8), 75, 8 y 85 (tal vez

el que mejor expresa en menos palabras la terrible contradicción de los sentimientos):

Odi et amo. Quare id faciam, fortasse requiris.  
Nescio, sed fieri sentio et excrucior.

Siguiendo el paralelismo, cabe recordar que Lesbia es a veces elevada por Catulo a una estatura divina, mientras que él adopta una actitud de sumisión ante la amada:

Isque domum nobis isque dedit *dominam*,  
atque ubi communes exerceremus amores.  
Quo mea se molli *candida diua* pede  
intulit .....

(C. 68 b, 68-71).

En este poema Catulo está incluso dispuesto a tolerar las las infidelidades de su "era":

Quae tamenetsi uno non est contenta Catullo,  
rara uerecundae furta feremus erae,  
ne nimium simus stultorum more molesti.

(C. 68 b, 135-137).

También Lesbia es comparada en este poema a Laodamia, la amante esposa de Protesilao, y en otros poemas se la declara superior a las demás mujeres (c. 86, c. 43). Pero la divinización de Lesbia dista mucho de ser permanente. Su aureola sacra (que, por otra parte, es más la de Venus que la de una diosa madre como Cibele) se desvanece bien pronto. Como hemos visto, Catulo no vacila en mostrar crudamente la degradación de su "uerecunda era".

Podemos concluir, en suma, y cerrando ya este análisis, que Catulo ha sabido recrear admirablemente un mito que era en su época "une matière confuse et informe, de surprenantes et vulgaires histoires où se mêlaient androgynes et castrats...". devolviéndole ese valor de ejemplaridad universal que, según los entendidos<sup>24</sup>, es propio del mito, pero lo hace en un sentido muy distinto de la tradición mítica original, de la que es, en cierto modo, el antípoda. Para in-

<sup>24</sup> Guillemin, op. cit., p. 153.

terpretar el simbolismo del poema de Attis no debemos recurrir, pues, a la psicología jungiana —que se aferra al mito oriental y a la experiencia de los adeptos al culto de la Diosa y el joven frigio— sino a la vivencia particular de Catulo, en tanto que *romano* arraigado —pese a su aparente frivolidad— en una estructura religiosa tradicional, y en tanto que individuo sujeto al amor y al dolor, amor y dolor que, presentes en otras zonas de su poesía, se conectan, en un tejido de sutiles alusiones, con el Attis del carmen 63.

MARÍA ROSA LOJO CALATRAVA DE BEUTER  
(Conicet)

