

## COGIS ARTEM AMATORIAM DANDO TEMPUS LOCUMQUE: LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD DE UN *NOVUS HOMO*

Gustavo A. Daujotas  
Universidad Nacional de Buenos Aires

En su *Ars Amatoria* Ovidio, al poner de manifiesto una serie de normas a través de las cuales el amante elegíaco gobierna su conducta, hace explícitas las pautas que dan cuenta de una ficción que queda por completo enmarcada dentro del género. Una vez leída esta obra, la producción elegíaca anterior podría verse resignificada, ya que el discurso del sujeto elegíaco se encontraría obedeciendo a una serie de normas que establecen, principalmente, que toda acción, sobre todo enunciativa, debe responder a un fingimiento. Cabe considerar, entonces, cuáles son los factores específicos que intervienen en la escritura de una obra semejante. Pensar que el *ars* concebido por Ovidio consiste en una técnica cuya meta es lograr que el varón obtenga el gozo sexual de una mujer sin que él caiga en un profundo enamoramiento es equivocado. No se trata de tener el suficiente autocontrol como para no ser un amante elegíaco. Nada más lejos de eso. Se trata, más bien, de establecer y justificar una preceptiva para lograr que aquel que desee llegar a ser amante elegíaco pueda serlo en su mayor plenitud. Esto es, el sujeto debe comportarse según una preceptiva que dictamina qué conducta resulta coherente con el discurso elegíaco y cuál no.

Dado que el *A. A.* se desarrolla en una época y lugar determinados en la obra con detallada precisión, es lícito pensar que

algunos de los jóvenes de Roma se comportaran como los sujetos del discurso elegíaco. Con esto, no quiero decir que se haya impuesto una moda para conducirse ante las *puellae* a partir de aquello establecido en el poema. Pero el discurso elegíaco latino no puede surgir sino en un contexto sociocultural específico; todo aquello que tiene que ver con lo que agrada a una muchacha debe, necesariamente, guardar una relación estrecha con una serie de prácticas culturales que hacen al gusto estético y a códigos establecidos<sup>1</sup>. Paul Veyne sostiene que la confusión entre ficción y realidad es producto de que "sin duda existió en Roma un mundo equívoco de costumbres galantes, una vida de placer cuya representación parece ser la elegía" (Veyne 1991:96). Así, si bien no existen fundamentos para creer que las prácticas descritas en la elegía hayan tenido lugar en el plano real, sí es lícito pensar que ellas guardan relación con una coyuntura que, puesto que se encuentra sujeta a variables históricas, puede verse modificada. Según lo antedicho, puede pensarse que en Roma las conductas propias de los amantes elegíacos, si bien tienen lugar en el plano literario, se fueron desarrollando a partir de una influencia ejercida por el contexto de producción, el cual se vio modificado a raíz de las reformas propugnadas por Augusto.

En la obra de Ovidio queda bien explícito que, si existe un lugar y una época ideales para amar (y, por ende, para escribir el A. A.), ellos se condensan en la Roma que edificó Augusto<sup>2</sup>, la cual parecía que iba a perdurar a través del tiempo. El pueblo romano, destinado a dominar el orbe, lo había logrado, o al menos la propaganda imperial se encargó de diseminar esta idea con enorme eficacia<sup>3</sup>.

La *pax Augusta* había sido posible gracias a que el pueblo romano poseía la *virtus* que era condición necesaria para lograrla: *moribus antiquis res stat Romana virisque* (Enn. Ann. 5.156). La historia se había detenido y no quedaba más que gozar de todo lo que la época y, más que nada Roma, ofrecían, pero había que hacerlo sin contravenir los *mores* que el régimen de Augusto se esforzó por promover y revitalizar.

El propósito de este trabajo es analizar cómo se define la identidad del amante elegíaco en relación con la utilización de un arte, teniendo en cuenta la relación con la *libido* y la posible pérdida del autocontrol. Además, veremos la articulación entre esta definición de

*amator* y el contexto sociocultural e histórico en el que se desarrolla. Para ello, se estudiarán, principalmente, las relaciones entre los preceptos descritos en el poema de Ovidio con las *Leges Iuliae*.

### La *ars amandi* y su relación con los conceptos de *auctoritas* y *virtus*

En el *Ars Amatoria* de Ovidio se enuncian los *praecepta* necesarios para lograr la conquista de mujeres. Sin embargo, la *ars*, tal cual se encuentra esbozada en la obra, establece una serie de normas de conducta que se relacionan con el modo de obtener ese fin. Para ello, será necesario elaborar un plan de acuerdo con el cual la meta propuesta no consiste únicamente en la unión amorosa con las *puellae*, sino también en la optimización de recursos. Principalmente, el programa propuesto supone salvaguardar el patrimonio<sup>4</sup>.

La disposición de los elementos concuerda, a primera vista, con aquello que en ese contexto cultural es entendido como un *ars*. Cuando analizamos el campo semántico del término en autores como Cicerón, encontramos que dentro de él se ven involucradas la *virtus*, la *gravitas* y, consecuentemente, el *pudor*.

En *Top.* 73, *ars* figura entre los elementos que configuran la *auctoritas*, la que a su vez se relaciona con la *virtus: naturae auctoritas in virtute inest maxima; in tempore autem multa sunt quae afferant auctoritatem: ingenium, opes, aetas, fortuna, ars, usus, necessitas, concursio etiam non numquam rerum fortuitarum*. Así, refiriéndose a la *auctoritas*, Cicerón coloca elementos que tienen que ver con la capacidad personal (como *virtus*, *ars* e *ingenium*), con la experiencia (como *aetas* y *usus*) y con el poder material (como *opes* y *fortuna*) (Hellegouarc'h 1972:298). Por lo pronto, hallamos que la posesión de una *ars* contribuye a la adquisición de *auctoritas*. Más adelante observaremos que la concepción de *ars* implica a su vez la posesión de *ingenium*, *aetas* y *usus*.

Del mismo autor nos llega un pasaje en el que la *virtus bellandi* es colocada en una posición paralela a la de las artes: *non enim bellandi virtus solum in summo ac perfecto imperatore quaerenda est, sed multae sunt artes eximiae huius administratae comitesque virtutis* (Cic. *Man.* 36).

De aquí se desprende que la *virtus*, si bien no guarda implicancias con la posesión de una *ars*, sí resulta compatible con ella. Es más: cuando la posesión de ambos conceptos se predica de un *orator* o de un *miles*, sugieren un aumento cualitativo en sus respectivas habilidades. Dado que el *amator* se encuentra homologado con el *miles* y debe instruirse en la oratoria<sup>5</sup>, podemos suponer que la posesión de *virtus* tendría las mismas consecuencias para las tres disciplinas. Pero, dado el campo de interés particular del poema ovidiano, proseguiremos analizando si, dentro de los preceptos y las prácticas que aparecen en él esbozados, existen elementos que contravengan o no la *virtus*.

En otra cita de Cicerón, podemos vislumbrar aquellos elementos que hacen a un *vir*: *Quae si diligenter attendetis, profecto, iudices, virum ad labores belli impigrum, ad pericula fortem, ad usum ac disciplinam peritum, ad consilia prudentem, ad casum fortunamque felicem domi vobis ac liberis vestris retinere quam inimicissimis populo Romano nationibus et crudellissimis tradere et condonare maletis* (Font. 43). Paralelamente, en el *A. A.* encontramos aplicados todos estos elementos. En cuanto a las *labores belli*, el tópico de la *militia amoris* bastaría para probar que en la elegía ellas están presentes. Pero nos encontramos con que la *impigritas* es una virtud, las *labores belli*, una actividad. Sin embargo, todo aquel que se disponga a enfrentar una *labor*, debe ser *impiger*, y ya en el proemio del *A. A.* encontramos una de las numerosas menciones de las *labores* que el amante debe soportar para salir airoso: *principio, quod amare velis, reperire labora / qui nova nunc primum miles in arma venis*. (*A. A.* 1.35-6)<sup>6</sup>. Podemos agregar que en la obra que nos ocupa queda aclarado que la acción de amar entraña no pocos sacrificios<sup>7</sup>. En cuanto al *usus*, sabemos que, justamente en el entrecruzamiento de elementos propios del discurso didáctico, el poeta y *magister* basa su *auctoritas* en el hecho de ser *vates peritus*, lo que a su vez es el producto resultante de su experiencia<sup>8</sup>. Y es justamente en esa experiencia transmitida por su tutor en la que debe basarse el *discipulus*. De este mismo contexto didáctico se desprende la *disciplina*; sin ella, no se adquiere la *ars*, es decir que, si el amante actúa de manera tal de violar los preceptos a través de los cuales es instruido por su maestro incurre en el fracaso<sup>9</sup>.

Si aceptamos el análisis sémico que efectúa Gavaille acerca de *ars* como capacidad objetiva y, más propiamente, como oficio,

encontramos que uno de los semas que lo componen consiste en el ejercicio de la *prudentia*: "/disposition / à bien faire quelque chose / dans une activité déterminée / et que implique / la prudence/" (Gavoille 2000:137).

En lo que atañe a su relación con la aplicación de una *ars* en tanto que técnica la encontramos en A. A. II, 675-6: *Adde, quod est illis operum prudentia maior, / solus et artifices qui facit, usus adest.* Hallamos que en este caso, el pronombre *illis* se refiere a las mujeres maduras, quienes, a causa de su posesión de *usus y prudentia* saben aplicar la *ars*. Un caso en el que la *prudentia* es puesta en práctica es el de la conducta a seguir en el circo (A. A. I. 140-ff.). Vemos que este último es uno de los espacios más aptos a los fines de la *ars*, ya que la disposición de los lugares para sentarse obliga a rozar a la *puella* en cuestión. De este modo, la elección que surge del *consilium* anula todo *casus*, toda situación imprevista. Al elegir el lugar apto (tal cual como ocurre en la disposición de las tropas) no puede ocurrir que no llegue a darse el encuentro entre el varón y la mujer. Por otro lado, la *prudentia* lleva a tener en cuenta otro posible acontecimiento: que el polvo caiga en el regazo de la muchacha. En este hecho, interviene el *kairós*. Sin embargo, y puesto que la *prudentia* implica la predisposición ante toda casualidad, en el caso de que el polvo no cayera, el *artifex* debe fingir que sí lo hizo, de manera tal de sacudir de todos modos la falda de la *puella*.

Otros conceptos en relación con la adquisición de la *virtus* aparecen en el siguiente pasaje del *Pro Sestio*:

*qui nullo praemio proposito praeter hoc, quod iam contritum et contemptum putatur, iudicium bonorum, omnia pericula, summos labores, gravissimas contentiones inimicitiasque suscepit, qui mihi unus ex omnibus civibus videtur re docuisse, non verbis, et quid oporteret a praestantibus viris in re publica fieri et quid necesse esset: oportere hominum audaciam, eversorum rei publicae, sceleri legibus et iudiciis resistere: si leges non valerent, iudicia non essent, si res publica vi consensuque audaciam armis oppressa teneretur, praesidio et copiis defendi vitam et libertatem*

*necesse esse. Hoc sentire prudentiae est, facere fortitudinis; et sentire vero et facere perfectae cumulataeque virtutis. (Sest. 86)*

Como se observa, Cicerón establece una división de las *virtutes* en dos grupos: uno que comprende la ejecución en sentido práctico y tiene que ver propiamente con el *facere* y otro que comprende la decisión, y que es el propio de la *prudentia*. A esta clasificación Hellegouarc'h agrega una tercera categoría que comprende tanto la *fides* como la *gravitas*. Sabemos que la *gravitas* se relaciona con el aspecto físico, y su manifestación consiste en la imperturbabilidad ante acontecimientos imprevistos<sup>10</sup>. En un segundo aspecto, la *gravitas* alude a una experiencia que no puede ser alcanzada sino en una edad madura, ya que es necesario que un *homo gravis* posea tanto *consilium* como *prudentia*<sup>11</sup>. En este sentido, Cicerón relaciona ambas cualidades:

*Consulem ego tum quaerebam, consulem inquam, non illum quidem quem in hoc maiali invenire non possem, qui tantam rei publicae causam gravitate et consilio suo tueretur, sed qui tamquam truncus atque stipes, si stetisset modo, posset sustinere tamen titulum consulatus. (Cic. Pis. 19).*

El amante elegiaco, toda vez que manifiesta en su apariencia externa una pérdida del control, ésta resulta ser producto de un mero fingimiento. Sin embargo, dada la enorme importancia atribuida por la ideología romana a la apariencia externa, es difícil creer que haya *gravitas* en un *vir* que, aunque fingidamente, llega a actuar como esclavo. Si esto es o no indecoroso, no lo sabemos. Lo que sí resulta verdadero es que se hace ostensible el engaño del cual el *vir* hace presa a la *puella*. Dos conclusiones relevantes se infieren de este hecho: por un lado, el varón no pierde el autocontrol. Por otro lado, vemos que lo que satisface a la *puella* en la relación amorosa es, justamente, esto mismo, lograr que a raíz de su propia belleza femenina el varón pierda el control.

En relación con el *consilium* al que alude Cicerón, encontramos en Quintiliano que se trata de *ratio [...] quaedam alte petita et plerumque plura perpendens et comparans habensque in se et inventionem et iudicationem (Inst. Or. VI, 5,3)*. Sabemos que esto es, justamente, de lo

que trata el primer paso de nuestro poema. La *inventio* en nuestra *ars* aparece en sus dos acepciones más importantes. En primer lugar, se trata de hallar, descubrir algo. En este caso, en el A. A. el primer paso que debe realizar el *discipulus* es hallar el lugar en donde podrá tender sus redes (A. A. I, 67-262). En segundo lugar, la *inventio* consiste en la elaboración de un plan, con lo que guarda estrechos paralelismos con aquella de la retórica. Precisamente, el amante elegíaco lo que debe hacer es poner en práctica un plan que ha sido trazado con anterioridad por su maestro, plan que se aplica de maneras diversas de acuerdo con distintas situaciones. Por ende, quien aplique la *ars amandi* debe poseer el *consilium* necesario para poder efectuar la *inventio*. Esta, a su vez, siguiendo la definición de Cicerón<sup>12</sup>, entraña una meditación acerca de qué hacer en determinada situación. Por momentos, los campos que involucran las cualidades que llevan al *consilium* y a la *prudencia* parecen hallarse superpuestos. Y es que, en realidad, estas dos nociones se hallan estrechamente imbricadas, según consta en un pasaje del *Pro Lege Manilia*: *Neque enim solae sunt virtutes imperatoriae quae volgo existimantur, labor in negotiis, fortitudo in periculis, industria in agendo, celeritas in conficiendo, consilium in providendo* (Man. 29.1-6). Así, vemos que la posesión de *consilium* deriva directamente en la *prudencia*, la cual elimina la injerencia del *casus*, ya que cualquier imprevisto debe estar calculado de antemano. De este modo el sujeto puede actuar de manera ordenada frente a cualquier posible contingencia. Y, con respecto al A. A., un buen ejemplo de esta definición de *consilium* en la aplicación de nuestra *ars* lo encontramos a la hora de resolver la disyuntiva entre acceder a comprar algún obsequio a la *puella* o no hacerlo (A. A. 2.261-ff.). En esta situación el amante elegíaco debe optar por la decisión correcta, esto es, lograr el favor de la amada sin que ello entrañe una mengua en su patrimonio, a través de, por ejemplo, no ver a su amada en el día de su cumpleaños. De ceder a los caprichos de la *puella*, el *discipulus* se alejaría de los *praecepta* trazados por su *magister*.

Hasta aquí, vemos que la aplicación de la *ars*, tal cual es entendida en la obra de Ovidio, no presenta contradicciones con aquello que hace a otras *artes* tales como la propia del soldado o el orador, sino todo lo contrario: posee las cualidades necesarias incluso para la

obtención de la *virtus*. Ahora bien, puesto que la *virtus* se relaciona con el *pudor* en tanto que toda acción que vaya en detrimento de él contraviene la *virtus*, y dado el objeto de la *ars amandi*, conviene analizar si ésta implica un perjuicio al *pudor* causado por la incontinencia pasional. Este último, relacionado con la *pudicitia* propia de la mujer, sabemos que no se ve involucrado en la *ars amandi*, ya que es clara la advertencia que aparece a tan sólo 31 versos de comenzado el poema *Este procul, vittae tenues, insigne pudoris, / Quaeque tegis medios, instita longa, pedes*. Pero la noción de *pudor* trasciende la esfera de la continencia sexual femenina y afecta todos los campos del hacer humano. Así, consiste en el sentimiento que experimenta el individuo ante actos que entran en colisión con la norma, lo cual afecta al sujeto en el caso de que dichos actos adquieran carácter público. En este sentido, en el A. A. el *pudor* aparece como la vergüenza que entraña el descubrimiento de una falta. Así, en 2, 555-6 encontramos que *sed melius nescisse fuit: sine furta tegantur, / ne fugiat victo fassus ab ore pudor*<sup>13</sup>. De este modo, y puesto que uno de los principales elementos de la *ars amandi* consiste en un *ingere*, el rostro no delatará ese *pudor*: *si latet, ars prodest: adfert deprensa pudorem* (A. A. 2.313). El problema, sin embargo, estriba en que la falta de autocontrol debe ser fingida dentro del universo amoroso, pero no debe manifestarse fuera de éste o, para ser más precisos, en el contexto real. Cuando el amante elegíaco adopta la actitud del *servus amoris*, no actúa de manera ni *gravis* ni *pudica*. Y quizás sea este uno de los propósitos de la *ars*: articular una misma conducta de modo que resulte valorada positivamente por la *puella* y no negativamente por el contexto real. Y podemos adelantar que, si la *ars amandi* se constituye como una práctica virtuosa, de la cual el *ingere* forma parte integral, el engaño, al hacerse manifiesto tal cual y como sucede en el poema de Ovidio, deriva en que la lectura de conductas tales como el *servitium* sean decodificadas en forma automática como obedeciendo a una práctica valorada positivamente. La destreza propia de quien se vuelva *peritus* consistiría, de este modo, en hacer pasar esa conducta como objeto de astuto fingimiento para una perspectiva externa al universo amoroso, a la vez que, dentro de él y, más precisamente para la *puella*, debe manifestarse como sincera. Para finalizar, tal como es concebido por Cicerón en el *De Finibus* (2,113), el *pudor* es *moderator cupiditatis*. Y como fuimos observando en el



desarrollo de esta exposición, lo que implica la puesta en práctica de la *ars* es un total y absoluto control de todo lo contingente a través de la *prudentia* y del *consilium*. Esto mismo constituye un elemento que acarrea otra *virtus*, la *continentia*. Puesto que el *ars amandi* consiste en el control de la *libido* a través de la *ratio*, la *continentia* es propia del *artifex*, tal como la concibe Cicerón en la *Segunda Catilinaria*<sup>14</sup>, donde claramente aparece la contraposición entre *libido* y *continentia*. En el *De Inventione* II, 114, *continentia* es definida como *per quam cupiditas consilii gubernatione regitur*. Con respecto a este concepto, conviene recordar el comienzo del *A. A.*, donde leemos que *arte regendus amor* (I,4) así como las numerosas menciones a Cupido, quien debe ser gobernado a través de la *ars*. Si aceptamos que Cupido es metáfora por *amor*, el cual a la vez involucra la *libido*, la definición ciceroniana se corresponde con la preceptiva que escribe Ovidio.

Hemos visto que la *ars amandi* posee las cualidades positivas de otras *artes*. En todo caso, puede objetarse que no responde ni a la *gravitas* ni al  *pudor*, entendiendo este último como vergüenza experimentada frente a la opinión ajena y que, en cuanto a la conducta elegíaca, dicha vergüenza surge de la actuación propia de quien se constituye como *servus amoris*.

Hasta aquí, hemos visto que quien practica la *ars amandi* debe, como condición necesaria, poseer cualidades que pueden también ser propias de la *virtus*, tales como *prudentia*, *consilium*, *peritia* y *continentia*. Además, la *ars amandi* posee un estatuto similar a otras *artes* positivamente valoradas, tales como la que posee el marinero o el agricultor<sup>15</sup>. Al reflexionar acerca de la meta propuesta ya en el prólogo del *A. A.*, podemos pensar que la *ars* esbozada por Ovidio persigue un objetivo complejo, lo que la sitúa a la par que cualquiera *ars* ya legitimada. Desde otra perspectiva, esto se percibe en la analogía entre la educación de Aquiles y la educación de Cupido, la cual es construida como sumamente dificultosa<sup>16</sup>. De este modo, Ovidio está legitimando al amante elegíaco como lo que Solodow llama "cultural ideal"<sup>17</sup>, ya que frecuentemente es igualado con el soldado, la figura que, según este autor, ocupa el lugar primordial en la jerarquía cultural.

Por otra parte, la principal disciplina sobre la cual se basaba la educación de la época, es decir, la oratoria, es considerada como una *ars auxiliar* a la *ars amandi*:

*Disce bonas artes, moneo, Romana iuventus,  
Non tantum trepidos ut tueare reos;  
Quam populus iudexque gravis lectusque senatus,  
Tam dabit eloquio victa puella manus.*

(A. A. 1.459-62)

Así, el arte de amar logra legitimarse en el plano literario como una de las más complejas y difíciles de aplicar dado el objetivo que se propone, es decir, dominar a Cupido.

### **Los cambios en Roma y el surgimiento de un *novus homo***

Creer que la *ars amandi* persigue solamente alcanzar la unión amorosa es, además de ingenuo, muy errado. A diferencia de *artes* como la práctica militar y la oratoria, en las que el objetivo perseguido por ambas partes involucradas suele ser incompatible, en el *ars amandi*, alcanzar los placeres de Venus es un objetivo común a hombres y mujeres. En donde entran en conflicto los objetivos de ambos es en aspectos tales como el dominio de la voluntad del otro. Y esto se reduce, en última instancia, a lograr del otro la observancia del concepto elegíaco de *foedus amoris*, entendido en el caso del A. A. sólo en cuanto a lo referido al acto sexual. Pero como para alcanzar ese objetivo es necesario que el sujeto interesado respete también él el pacto y puesto que no hay voluntad de cumplirlo, la *ars* para el *vir* consistirá en ocultar las violaciones al *foedus*, así como en fingir su cumplimiento. Y además actúa de esta manera ya que, si lo respetara, se apartaría de uno de los principales objetivos propuestos por la *ars*, esto es, lograr la conquista femenina sin que ello entrañe compromiso alguno. Por su parte, la *puella*, dado que pertenece al último de los estamentos de la jerarquía social, nada posee que pueda ser puesto en riesgo, de modo que puede intentar obtener del varón sólo obsequios. Pero a esto se puede agregar algo más: si tenemos en cuenta que una ley prohíbe el matrimonio entre

varones y libertas, es porque existirían casos en los que dicha situación se hacía efectiva; en consecuencia, otra meta sería dominar la voluntad del *vir* para que éste decidiera quebrantar una ley de dudoso cumplimiento<sup>18</sup>. Dicho esto, y considerando que la *puella* sólo puede ofrecer las bondades de su cuerpo, su objetivo será explotar al máximo esas cualidades, de modo tal de lograr la conquista del varón. Vemos entonces que los tópicos de la ficción elegíaca se manifiestan, por lo pronto, invertidos<sup>19</sup>. En dicha ficción el varón, soldado de la *militia amoris*, se esfuerza por conquistar y pertenecer únicamente a su amada, la que suele ser pérfida<sup>20</sup>. En cambio, en el A. A., el varón no le pertenece únicamente a ella, sino que sólo debe fingir hacerlo. La ficción elegíaca, minados sus principios, se ve por completo destruida. Si bien los elementos que conforman la *ars amandi*, es decir, aquellos que conforman toda la preceptiva esbozada por el *magister amoris*, se dejan entrever en obras elegíacas previas, no se hacen explícitos hasta la obra de Ovidio. Y si aceptamos que la poesía elegíaca transgrede sólo en la ficción las conductas aceptadas socioculturalmente, en el A. A. dichas conductas no son objeto de transgresión alguna, pues la ficción elegíaca puede ser destruida porque las prácticas del amante se ven resignificadas a punto tal de no hacerlas incompatibles con el discurso moral. Sin aseverar categóricamente que en la práctica real la forma de amar descrita en el poema de Ovidio haya tenido lugar, ello habría sido perfectamente posible.

Uno de los factores que interviene directamente en la construcción de la *ars amandi* se relaciona con los cambios operados en la ciudad de Roma. Tal cual lo especifican los preceptos del *ars*, los lugares más aptos para la elección de la presa consisten en ciertos lugares de la *Urbs*. Y estos son, precisamente, los que han sido contruidos o reconstruidos bajo la nueva política edilicia que, hábilmente, otorgó a Roma un atractivo especial<sup>21</sup>. Como consecuencia de ello, la ciudad se ve plagada de *puellae* que, al asistir a los espectáculos y celebraciones que la ciudad ofrece, se muestran públicamente. Ovidio hace explícito este hecho, baste citar el verso 1, 55 del poema *tot tibi tamquæ dabit formosas Roma puellas*<sup>22</sup>. Hallamos también, en relación con el gobierno de Augusto, el hecho de que las

nuevas conquistas logradas por la política exterior del Principado tuvieron como consecuencia que la ciudad se viera nutrida de mujeres.

Se vislumbra la respuesta a las causas de la creación de la *ars amandi*: el esplendor de la nueva Roma incrementó el número de mujeres aptas para ser amadas. Pero esto no es suficiente, ya que las *puellae* eran ya objetos sexuales viables. Lo que justifica y promueve la concepción de la *ars* es la nueva legislación. Al poder regulador de las relaciones matrimoniales y sexuales, Ovidio agrega un método al campo que la ley no observa, el de las relaciones como *ludus*. Esto no puede explicarse sin tener en cuenta el traspaso de un asunto que pertenecía al campo familiar, en el que se regulaba a través del *honor* y el  *pudor*, a una esfera pública<sup>23</sup>. Lo que provocó molestias fue, principalmente, que la legislación moral hacía que el estado interviniera en una esfera privada. En dicho contexto, los discursos acerca de la sexualidad habían adquirido gran auge como consecuencia de las nuevas medidas estatales. Al respecto, Habinek dice: "the isolation of sex as a discrete activity and discrete area for discussion and regulation is a symptom of the breakdown of one model of social interconnection, a breakdown that can only be remedied by the creation of a new model, in which sex itself assumes pride of place" (Habinek 1997:30-31). Entonces, aquellos elementos y circunstancias que influyen en la creación de una nueva *ars*, son, básicamente, los cambios que el principado de Augusto había promovido. De esta forma, hallamos una fisonomía urbana completamente nueva, en donde los espacios públicos se ofrecían como más que aptos para la práctica amorosa. Sumado a ello, el número de *puellae* aptas para ser amadas se había visto incrementado enormemente como consecuencia del auge de Roma, ciudad a la que gentes de todas partes acudían.

Otro aspecto muy interesante para relacionar con la creación de una *ars amandi* es el surgimiento de los *novi homines* que integraban el senado alrededor del año 19 a.C., y que hacían prevalecer la *virtus* y la *industria* por sobre una *nobilitas* que se adquiría por vía hereditaria. Tal como lo plantea Galinsky, ellos poseían *virtus* en lugar de *genus*, *labor* e *industria* en vez de *nobilitas*. A lo largo del A. A. es claro que aplicar los preceptos transmitidos por el *magister* implican un sujeto *industriosus*. El *usus* que legitima al poeta podría, según esto, interpretarse como un elemento que avala la ideología de los *novi homines*, ya que son las

acciones las que califican al sujeto y en las que se adquiere la *virtus* o se demuestra su posesión.

Todo lo anterior conlleva repercusiones en el orden cultural a partir del establecimiento de un nuevo orden político. Tal como concluye Wallace-Hadrill "though it defined itself by reference to the past and to the Republican tradition, the new cultural order was differently constructed and reproduced, by *ratio* not *consuetudo*" (Wallace-Hadrill 1997:22).

### **Valoración de la *ars amandi* y su relación con las nuevas leyes**

Son numerosas las analogías entre el amante elegíaco y el soldado. Basta recordar el tópico recurrente de la *militia amoris*. Si bien en los límites del imperio los enfrentamientos militares continuaban, luego de la batalla de Actium, y gracias a un programa propagandístico puntillosamente elaborado, la percepción del habitante de Roma era que la paz había llegado<sup>24</sup>. Al menos, ningún enemigo ponía en riesgo la estabilidad del Imperio. Roma había conquistado el Lacio, destruido Cartago, y dominaba todo el Mediterráneo. A esto se agrega quizás lo que probablemente haya sido el mayor desafío al que se enfrentara el nuevo sistema y, por sobre todo, Augusto: la pacificación interna mediante la conciliación del propio pueblo romano que había participado en las muy recientes guerras civiles. El valor del servicio militar va siendo transformado. Sigue siendo obligatorio para los ciudadanos, pero el ejército es nutrido mediante alistamientos voluntarios y su duración es extendida, hecho que tiene como consecuencia su profesionalización. En lo que concierne a la oratoria, el nuevo régimen, si bien respetó las instituciones de la República, disminuyó su campo de acción. Con esto, no proponemos que el *ars amandi* es creado debido a que no había otras *artes* a las que un *ingenuus* pudiera dedicarse. Pero lo que sí es cierto es que toda *ars* está pensada para desarrollarse dentro de los límites de un campo específico y bien delimitado. Y la coyuntura que había surgido como consecuencia del Principado no era tan apta para la aplicación de una *ars oratoria* como lo había sido en épocas anteriores<sup>25</sup>. Se dieron una serie de desfases entre las prácticas y su

contexto de acción, hecho que tuvo como consecuencia que unas *arte* hayan adquirido mayor importancia que otras, debido a que alguna disciplinas vieron reducido su campo de aplicación. En la mayoría de los casos, la importancia atribuida a una *ars* determinada varió a causa de una revalorización o desprestigio promovidos por la propagandâ que tuvo a Augusto como su principal agente. Todas estas transformaciones tienen que haber influido en un cambio ideológico a partir de percibir la consumación de estas modificaciones en los campos de aplicación de dichas *artes*.

Por otra parte, considerando la legislación promovida por Augusto acerca de los matrimonios, sabemos que se orientaba, entre otras cosas, a evitar la unión nupcial entre clases sociales diferentes y, básicamente, a que un varón contrajera matrimonio con una liberta. Bajo esta perspectiva, el *ars* concebido por Ovidio estaría cumpliendo con una función que, lejos de contravenir las nuevas leyes, actúa con ellas para lograr el mismo objetivo. Por supuesto que el tratamiento de esta nueva *ars* es irónico. Es sabido que la promoción de las nuevas leyes sobre las costumbres fue muy resistida y tuvo escasa injerencia en la práctica<sup>26</sup>. Justamente por esto, la nueva técnica hace compatibles leyes y prácticas, ya que, en la práctica, la unión amorosa con libertas sigue siendo una constante, pero el *ars*, como permite controlar toda la conducta dentro de la relación amorosa, evita potenciales uniones nupciales, como es adecuado para todo amante elegiaco<sup>27</sup>. De este modo, así como las leyes no dan lugar a que las pasiones prevalezcan por encima de la razón, lo mismo hace la *ars*, ya que promueve que la *ratio* gobierne la *libido*.

A lo largo de este trabajo hemos visto de qué modo la *ars amandi* intenta ubicarse entre las restantes *artes*, y ello gracias a que el contexto es el idóneo para su práctica. Según este planteo, es plausible pensar que Ovidio establece la preceptiva necesaria para resolver lo que se vivía como una paradoja. Así, la nueva *ars* buscará alcanzar una posición análoga a las restantes, además de justificarse explotando el potencial de la nueva ciudad de Roma y su *publica magnificentia*, y conciliar la nueva legislación con la práctica habitual que se veía afectada. La *ars amandi*, mediante la resignificación de una práctica a través de su constitución como una *ars* que posee una gran *auctoritas*, logra articular una conducta con un discurso moral que, una vez operada

la resignificación, deja de condenarla. Así, la *ars* tiene como objetivo que el varón logre la unión sexual con la *puella* sin que ello entrañe compromiso alguno y sin que ello constituya un demérito para el varón, sino todo lo contrario: establece las pautas para que esa práctica conduzca a la *virtus*. Es más, si consideramos que la unión sexual entre varones y libertas podía constituir una práctica corriente, y que las *Leges Iuliae* no eran respetadas, la *ars* promueve el cumplimiento de esas leyes, ya que evita todo compromiso de índole nupcial. Asimismo, al volverse la conquista de mujeres una *virtus*, quien sea demasiado aficionado a las mujeres ya no será considerado como afeminado mientras se conduzca según las pautas trazadas por la *ars amandi*.

El concepto de *ars* supone su aplicación dentro de un contexto determinado y se encuentra en relación estrecha con la idea de progreso. Así, su función es la de lograr, a través de un método específico, la satisfacción de una necesidad que nace, en un principio, de las condiciones, más que nada físicas, que el medio impone. Sus orígenes se remontan a un estadio primitivo del hombre, y es la posesión de la técnica lo que le permite a éste diferenciarse de las bestias. En efecto, en el *De rerum natura* leemos:

*at variae crescunt pecudes armenta feraeque  
nec crepitacillis opus est nec cuiquam adhibendast  
almae nutricis blanda atque infracta loquella  
nec varias quaerunt vestes pro tempore caeli,  
denique non armis opus est, non moenibus altis,  
qui sua tutentur, quando omnibus omnia large  
tellus ipsa parit naturaque daedala rerum.*

(Lucr. 5.228-234)<sup>28</sup>

Es decir que a los animales la propia naturaleza abastece de lo necesario. A diferencia de ellos, el hombre necesita de vestimenta, armas y murallas. Es decir que la *ars* tiene por objeto reponer lo que la naturaleza no ofrece por sí misma. Así, vemos que, por ejemplo, son las inclemencias del tiempo las que promueven la invención de la vestimenta. Esta relación entre el ámbito natural y la técnica es una

constante<sup>29</sup>. Veremos ahora cómo se relaciona la *ars amandi* con el contexto físico en el cual es aplicada.

Sabemos que la edad de Augusto es la de la *urbs Roma*, donde hay que saber adaptarse a las situaciones para poder así sacar el mayor provecho posible. Ovidio, en su obra, lo que promueve es una nueva identidad del habitante de la *urbs*. Esto de ningún modo quiere decir que el momento histórico en el que vive el poeta sea más valorado que la *aurea aetas*<sup>30</sup>. El autor reivindica el imaginario que se encuentra presente en la mayor parte de la literatura republicana y augustal, puesto que, en la dicotomía *rus/urbs*, el primer elemento es el que posee cualidades positivas. Así es que leemos:

*Conveniunt thalami furtis et ianua nostris,  
Parsque sub iniecta veste pudenda latet:  
Et si non tenebras, ad quiddam nubis opacae  
Quaerimus, atque aliquid luce patente minus.  
Tum quoque, cum solem nondum prohibebat et imbrem  
Tegula, sed quercus tecta cibumque dabat,  
In nemore atque antris, non sub love, iuncta voluptas;  
Tanta rudi populo cura pudoris erat.*

(A. A. 2.617-24)

Frente a los tiempos primigenios, en los que la naturaleza todo lo brindaba, el presente de la enunciación necesita tálamos y puertas. En la edad dorada, toda *ars* carecía de sentido, puesto que no había necesidad de *labor* alguno. Toda *ars* es civilizadora, pero su razón de ser siempre se fundamenta en un medio hostil. Así, la identidad del amante elegíaco se va perfilando de manera que es inconcebible fuera de la ciudad. Puesto que el *ars amandi* supone la existencia del *paraclausithyron*, no puede ser desarrollado este en un lugar donde no existan *ianuae*. Es condición necesaria, para desarrollar el *ludus* amatorio, un lugar específico, que no puede ser otro que Roma. Y es justamente la *urbanitas* la característica de este nuevo *homo urbanus*. El comportamiento en lugares públicos y, sobre todo, la descripción de la conducta adecuada en los banquetes, obedece a este principio. Y esta característica es considerada por Cicerón una *virtus homo mea sententia*



*summa prudentia, multa etiam doctrina [...] addo urbanitatem, quae est virtus (Fam. III.7.5).*

Otro punto importante es que este nuevo hombre de la ciudad no se ofende por el adulterio de la mujer *rusticus est nimium quem laedit adultera coniunx / et notos mores non satis urbis habet (Am. 3.4.37-38)*. Es, pues, la *urbs* la que acepta por costumbre el adulterio, así como el *homo urbanus* quien lo tolera. Según esto, Ovidio contrapone una costumbre nueva a la *rusticitas*. Conviene atender a los siguientes versos del A. A.:

*Hoc in legitima praestant uxore mariti,  
Cum, tener, ad partes tu quoque, somne, venis.  
Hac ego, confiteor, non sum perfectus in arte;  
Quid faciam? monitis sum minor ipse meis.  
Mene palam nostrae det quisquam signa puellae,  
Et patiar, nec me quo libet ira ferat?*  
(A. A. 2.545-550)

El *artifex* no sabe cómo actuar fuera del contexto elegíaco. Lo que las *legitimae uxores* hacen no es aprobado por el *praeceptor amoris*, pero, más que nada, lo que se critica es la actitud de sobrada tolerancia que adoptan los *vir*. El *magister* confiesa que su *ars* resulta ineficiente y contiene su ira a regañadientes<sup>31</sup>. Sin embargo, esta actitud es la conveniente frente a una *puella*, ya que pocos versos más adelante se afirma que Marte y Venus, una vez sorprendidos, perseveran más aún en su amor. Lo más apropiado, entonces, es contenerse frente a la infidelidad de la mujer, pero esto no está pensado para la *legitima uxor*. Ella cae fuera de la discursividad, su adulterio es condenado y el hacerlo pertenece a la esfera de la legislación o, más que nada, debe ser incumbencia del *vir*<sup>32</sup>. No obstante, todo lo anterior hace patentes los riesgos de hacer público lo privado. Según lo manifiesta Ovidio, conviene ocultar e ignorar<sup>33</sup>. De ese modo, se ven neutralizadas las repercusiones que un adulterio puede tener en otras esferas, como la social y la política. Tal y como Edwards afirma: "making adultery a criminal offence also emphasised its disruptive power" (Edwards 1993:59). Ovidio está advirtiendo que las costumbres no pueden ser legisladas, y que depende

del *vir* el hecho de que el adulterio acontezca. La intención de promover la llegada de una nueva era parte del estado, del cual estarían partiendo dos discursos contradictorios: una nueva construcción de la ciudad junto con la reivindicación de unas costumbres que no son compatibles con ella. El poeta parece dirigirse a Augusto en vez de a los maridos con la advertencia *cogis adulterium dando tempusque locumque* (A. A. II, 367).

## Conclusiones

De este modo, podemos ver que la *ars amandi* no se opone a la formación en cuanto a la adquisición de la *virtus*. Es más, podemos pensar que actúa como medio de control, ya que, dentro de las licencias otorgadas a los *adulescentes* a causa de su *aetas*, lo que enseña es a controlar la *libido* amorosa. Por otro lado, como es bien sabido, la pérdida del autocontrol es signo de femineización, siendo uno de sus mayores exponentes la puesta en riesgo del *patrimonium*. Puesto que uno de los preceptos de la *ars amandi* consiste en no hacerlo peligrar, ya que el amante no debe valerse de la compra de obsequios para conquistar a su presa, tenemos que quien practica la *ars* debe poseer el *consilium* necesario para que la *ratio* gobierne a la *libido*. No debemos dejar de lado que, frente a la acusación de adulterio de la cual fuera objeto Augusto mismo, la respuesta de sus defensores consistió en que había sido perpetrado calculadamente a través de la *ratio* y no como poseído por una *libido* descontrolada<sup>34</sup>.

Con respecto a la ficción elegíaca, hemos dicho que al hacerse ostensibles las reglas que la gobiernan se ve destruida. Esto nos permite relacionar en forma directa la creación poética con el contexto real. No queremos afirmar a raíz de ello que se haya aplicado *stricto sensu* una forma de proceder tal y como lo hace el amante elegíaco en el plano real; pero, al menos, ya no será necesario que la inversión de la relación dominante/dominado culmine dando fin de manera explícita a un pacto ficcional, dado que dicha relación ya no existe<sup>35</sup>. Es decir, ya no será necesario poner fin al *servitium* mediante la enunciación por parte del ego poético de que había sido presa de la *dementia* pero que, habiendo tomado conciencia de eso, el orden social se ve restaurado.

Por otra parte, teniendo en cuenta lo que Galinsky afirma acerca del objetivo perseguido por las leyes que atañen a las uniones matrimoniales, la *ars* se orientaría hacia el mismo fin. En efecto, lo que la nueva legislación intenta es justificar la dominación del imperio sobre los pueblos dominados, basada en la superioridad moral<sup>36</sup>. De este modo, la nueva práctica amatoria se constituye como un agente civilizador<sup>37</sup>. Bajo esta perspectiva, es lícito pensar que, a través del *ludus*, en el que la *puella* para triunfar debe conducirse de una manera decorosa que comporta la *urbanitas*, se la está civilizando. Además, al asumir una liberta características más cercanas a las de una *ingenua*, se transforma en un objeto erótico preciado pero sin riesgo<sup>38</sup>.

Para esto, conviene traer a colación el episodio de Pasífae. En el *A. A.* se elide el hecho de que fue Dédalo, *artifex* por antonomasia, el que se puso a sus servicios para lograr la unión entre ella y la bestia. Esta unión, sabemos que es vista por Ovidio como algo aberrante, ante lo cual propone como aceptable el engaño con otro hombre (*Ars* 1.309-310). Al igual que Dédalo, el *magister amoris* promueve la transformación de la mujer, pero, a diferencia de él, la efectúa proponiendo que una liberta se conduzca según la *urbanitas*, la cual, como hemos visto, comporta una valoración positiva.

Justamente, el *A. A.*, como fingimiento, tal y como vemos en el tercer libro, vuelca cualidades que se acercan más a las propias de la mujer prohibida en aquella que no lo es. Ese es uno de sus fines, provocar ese desplazamiento para que lo que es permitido parezca no serlo, lo que entraña un placer mayor<sup>39</sup>. Además, de ese modo se construye un objeto más desafiante, ya que restringe la venalidad de las cortesanas de modo que para acceder a ellas sea necesaria la práctica de la *ars*. La transformación operada en la *puella* elimina a la vez la conducta transgresiva. Esto se relaciona también con que los preceptos de la *ars amandi* no habilitan el intercambio de dinero (bajo el aspecto de obsequios) por placer<sup>40</sup>. De este modo, la nueva conducta de la *puella* tiene lugar sin la concurrencia de una ley que prohíba actuar de determinada manera, sino que la mujer, puesto que ello redundaría en un beneficio que la ley no le otorga, se conduce de tal manera por propia voluntad. Precisamente, el hecho de legislar las prácticas morales es un concepto que se aleja en enorme medida de la noción de la *aurea aetas*,

época en la que las leyes carecían de causas que las justificaran, puesto que toda acción se desarrollaba en paz y armonía. Así, la *ars amandi* promueve una moral propia de una época feliz sin ejercer coerción.

Ovidio parece plenamente consciente de que la época en la que le toca vivir deja poco lugar para la concepción de *vir* tal y como es postulada tanto por los primeros autores romanos así como por quienes hasta la época de Augusto promovieron una moral similar. Probablemente, no está sugiriendo un *novus homo* cuya identidad deberá constuirse, sino que está construyendo un marco de legitimidad para los *novi homines* que él percibía como ya existentes. La época ha cambiado, Roma es otra. En el episodio de Ícaro un verso ilustra esta metamorfosis, producto de la *ars*: *sunt mihi naturae iura novanda meae* (A. A. 2.42). Las cualidades del *homo urbanus* deben ser renovadas. Puesto que el *ars amandi* no implica la posesión de recursos materiales, sino más bien la puesta en práctica de una serie de habilidades que son susceptibles de ser adquiridas, propone un sujeto que no ve supeditadas sus cualidades a la posesión de *nobilitas*, sino que éstas se definen a partir de su accionar.

Es probable que en el tratamiento de las relaciones sexuales exista una crítica a la legislación moral. Pero de ningún modo se opone a ella. Es interesante y estoy plenamente de acuerdo con Kennedy cuando afirma acerca de lo conveniente que es para la *ars* que existan los dioses: "Ovid's ironic and flippant appropriations part of what gives this logic its social meaning and force, and so helps to render legitimate the moral and religious program of Augustus" (Kennedy 1992:45). Pero es a través de la articulación entre un tipo de conducta y la ley que logra que esta última no sea infringida por más que se siga actuando de igual modo. En el episodio del rapto de las sabinas, se describe el antiguo teatro como *sine arte* y más adelante los soldados que se apresuran hacia las mujeres, lo hacen *sine more* (A. A. 1.106 y 119). A la vez, el objetivo del rapto es fundar una nueva estirpe, y esto se manifiesta claramente en el poema<sup>41</sup>. Lo que propone la *ars amandi* es justamente lo contrario. En contraposición con la forma de amar de tiempos anteriores, la propia de la Roma contemporánea a Ovidio es gobernada por la *ars*, pero además, es gobernada por el *mos*. Por otro lado, de esta contraposición se desprende también que lo que jamás dirá quien ame a la manera elegiaca es que va a ser el padre de una futura prole. Si las

*leges Iuliae* y sobre todo la llamada *de maritandis ordinibus* tienen por objeto que una aristocracia se reproduzca sin que intervengan elementos de clases socialmente inferiores, la *ars* como *ludus* amatorio permite una serie de prácticas sin que ellas sean jurisdicción de la nueva legislación. Así, el *Ars Amatoria* busca legitimar estas prácticas que escapan a todo gobierno público.

## NOTAS

1 Si bien el tratamiento de esas prácticas en el *Ars Amatoria* se encuentra teñido de elementos irónicos, la ironía presupone un complejo sistema de códigos compartidos (Cf. Wyke 1989:27). No es objeto de este trabajo analizar específicamente la ironía en el poema Ovidiano, pero se tratará su empleo en aquello que se considere relevante.

2 Cf. A. A. 1.55-60: *Tot tibi tamque dabit formosas Roma puellas, / 'Haec habet' ut dicas 'quicquid in orbe fuit.' / Gargara quot segetes, quot habet Methymna racemos, / Aequare quot pisces, fronde teguntur aves, / Quot caelum stellas, tot habet tua Roma puellas: / Mater in Aeneae constitit urbe sui.* Cf. también *Ars* 3.122: *haec aetas moribus apta meis.*

3 Cf. A. A. 1.177-6 y Zanker (1988).

4 Cf. A. A. 1.453-4.

5 Cf. A. A. 1.36, 1.132, 1.460-7, 2.233 y 2.674.

6 Cf. también A. A. 1.37, 2.233-6, 2.538.

7 Cf. A. A. 2.515-6.

8 Cf. A. A. 1.29.

9 Tal es lo que se desprende de los episodios de Ícaro y Faetón.

10 Cf. Hellegouarc'h 1972:245.

11 *Hic qui adest, a quo haec quae ego nunc percurro subtilissime sunt omnia perpolita, M. Crassus, non Aveniensem foederatum civitate donavit, homo cum gravitate et prudentia praestans, tum vel nimium parcus in largienda civitate?* (Cic. Balb. 50).

12 *Consilium est aliquid faciendi aut non faciendi excogitata ratio* (Cic. Inv. I. 36).

13 Este pudor, sin embargo, es ficticio, parte del *foedus* que tiene sólo lugar dentro del universo elegíaco, ya que el *vir* no podría experimentarlo ante una situación como la descrita en la elegía. Madvig, no conforme con las *lectiones* contenidas en los códices, propone la enmienda *ficto fassus*. Según esto, el rostro sería *fictus* puesto que la práctica elegíaca consiste en un continuo *ingere*.

14 *Ex hac enim parte pudor pugnat, illinc petulantia; hinc pudicitia, illinc stuprum; hinc fides, illinc fraudatio; hinc pietas, illinc scelus; hinc constantia, illinc furor; hinc honestas, illinc turpitude; hinc continentia, illinc libido; hinc denique aequitas, temperantia, fortitudo, prudentia, virtutes omnes certant cum iniquitate, luxuria, ignavia, temeritate, cum vitiiis omnibus* (Cic. Catil. 2.25.9).

15 Cf. Kenney 1958:207 n.5 "Ovid is in effect putting his lover, that anti-social drone, on a par with those two respectable members of society, the farmer and the sailor".

16 Cf. A. A. 2.17-20.

17 Solodow 1977:110-111.

18 Cf. Field 1944:413 "Thus it may be concluded [...] that the search for loopholes in, and for detours around, the Augustan measures was much more ardent than was any attempt at compliance with, the laws".

19 Por un lado la ficción elegíaca que producía distanciamiento es destruida, ya que al hacer ostensible que toda la conducta del amante elegíaco es gobernada por una *ars*, el *vir* no puede ser sometido a los vaivenes desenfrenados de una pasión desmedida. Es decir que si pensamos que existía una anomalía (esto es, que un *vir* pierda el autocontrol) que debía ser enmarcada dentro de una ficción para que fuera aceptada, esto ya no será necesario. El *Ars Amatoria*, al hacer manifiesto que la conducta del amante elegíaco es gobernada por la *ratio*, destruye la anomalía, haciendo que la ficción ya no sea necesaria.

20 Cf. Prop. 2.7.19 *tu mihi sola places: placeam tibi, Cynthia, solus.*

21 Cf. Habinek 1997:42 "The breakdown of traditional ties of loyalty and community, the atomization of the individual, and the rationalization and commodification of human relationships are all features of the world-city, in antiquity as in the modern era".

22 Cf. también A. A. 1.75-ss.

23 Habinek 1997:29.

24 Un símbolo claro es la iconografía que representa a Venus cargando las armas de Marte.

25 Cf. Kennedy 1972:387. Si bien es cierto que la oratoria perdió influencia, nos parece poco pertinente la afirmación de Kennedy "with the arrival of the empire the opportunities for persuasion in oratory decreased. [...] The persuasive qualities of poetry were less inhibited", ya que sugiere una sustitución de las prácticas oratorias extraliterarias por una retórica propia de la literatura cuyos preceptos y objetivos no son los mismos. Parece haber una confusión entre retórica y oratoria.

26 Cf. Suet. *De Vita Caes. Aug.*, 2.34; Galinsky 1981:127-128; Feeney 1992:3.

27 Conviene tener en cuenta los versos: *saepe tamen vere coepit simulator amare, / Saepe, quod incipiens finxerat esse, fuit. / Quo magis, o, faciles imitantibus este, puellae: / Fiet amor verus, qui modo falsus erat* (A. A. 1. 615-

18), que podemos interpretar como la posibilidad abierta a que el varón verdaderamente sea presa de *Amor*. El que esto ocurra o no dependerá de la medida en la que domine la *ars*.

28 Cf. también Lucr. 4.843-854; 5.330-337 y 5.1448-1457.

29 Tal como afirma Gavoille (2000:312) "l'art est donc inscrit à l'état embryonnaire dans la nature humaine, en tant que capacité d'adaptation à un environnement hostile".

30 Más bien, parece ser lo contrario. Según Barchiesi, Ovidio sería irónico al hablar de un 'ahora' dorado, ya que haría referencia al esplendor del oro que brillaba en los monumentos de Roma, lo que distaría enormemente de una *aurea aetas*. Cf. Barchiesi 1993:223-5.

31 Nuevamente, como queda claro en *Am.* 3.4.37-8, Ovidio critica las costumbres propias de la *urbs*. Si el *ars amandi* surge y es practicado dentro de este contexto es, sobre todo, por una imposición del medio.

32 A. A. 3.614-15 "Nupta virum timeat: rata sit custodia nuptae; / hoc decet, hoc leges iusque pudorque iubent".

33 Cf. A. A. 2.555-6.

34 Cf. Edwards 1993:48 "(his friends) felt it reflected better on him to be thought to have committed adultery from calculation, *ratione*, than from lust, *libidine*".

35 Cf. Wyke 1989:43.

36 Cf. Galinsky 1981:135.

37 Cf. Galinsky 1981:136 "Conquest was done for their benefit [...] *improbis aufertur iniuriarum licentia*. Consequently, after they are conquered, these people will be much better off, because they conducted themselves worse when they were unconquered by the Romans".

38 Cf. Mart. *Ep.* 3.33.



39 *Quae venit ex tuto, minus est accepta voluptas: / ut sis liberior Thaide, finge metus.* (A. A. 3. 603-4).

40 Cf. Edwards 1997:83 "those who hired [sexual] services, were regarded with profound ambivalence by their fellow citizens (as well as by the law). They were all associated with forms of transgressive sexual behaviour".

41 *Quod matri pater est, hoc tibi [...] ero* (A. A. 1.130).

## BIBLIOGRAFÍA

BARCHIESI, Alessandro. (1993) *Il poeta e il principe, Ovidio e il discorso Augusteo*. Roma, Laterza.

DELLA CORTE, Francesco. (1982) "Le *leges Iuliae* e l'elegia romana". En: *ANRW*. 2.30.1, pp. 539-558.

EDWARDS, Catherine. (1993) *The politics of immorality in ancient Rome*. Cambridge Univ. Press.

EDWARDS, Catherine. (1996) *Writing Rome, textual approaches to the city*. Cambridge Univ. Press.

EDWARDS, Catherine. (1997) "Unspeakable professions: public performance and prostitution in ancient Rome". En: *Roman sexualities*. Hallet & Skinner (ed.), Princeton University Press, pp. 66-95.

FEENEY, D. C. (1992) "*Si licet et fas est: Ovid's Fasti* and the problem of free speech under the Principate". En: *Roman poetry and propaganda in the age of Augustus*. Powell (ed.), London, Bristol Classical Press, pp. 1-25.

FIELD, James. A. (1944) "The purpose of the *Lex Iulia et Papia Poppaea*". En: *Class. Journ.* 40, pp. 398-416.

GALINSKY, Karl. (1981) "Augustus' legislation on morals and marriage". En: *Philol.* 125.1, pp. 126-144.

GAVOILLE, Elisabeth. (2000) *Ars, étude sémantique de Plaute à Cicéron*. Paris, Éditions Peeters.

HABINEK, Thomas. (1997) "The invention of sexuality in the world city of Rome". En: *The Roman cultural revolution*. Habinek & Schiesaro (ed.), Cambridge University Press, pp. 23-43.

HELLEGOUARC'H, J. (1972) *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*. Paris, Les Belles Lettres.

KENNEDY, Duncan. F. (1992) "'Augustan' and 'Anti-Augustan': reflections on terms of reference". En: *Roman poetry and propaganda in the age of Augustus*. Powell (ed.), London, Bristol Classical Press, pp. 26-58.

KENNEDY, G. (1972) *The art of rhetoric in the Roman world*. Princeton University Press.

KENNEY, E. J. (1958) "Nequitiae poeta". En: *Ovidiana*. Herescu (ed.), pp. 201-209.

KRÓKOWSKI, Jerzy. (1963) "*Ars Amatoria*, poème didactique". En: *Eos*. 53.1, pp. 143-156.

MILLER, John. F. (1986) "Disclaiming divine inspiration: a programmatic pattern". En: *Wiener Studien*. 20, pp. 151-164.

PIGANIOL, André. (1981) *Historia de Roma*. 5 ed., Buenos Aires, Eudeba.

SCHNIEBS, Alicia. (2000) "La polaridad  *pudor / timor* en la poesía elegíaca". Trabajo presentado en el 2° Coloquio Internacional "Los griegos, otros y nosotros", La Plata.

SOLODOW, Joseph. B. (1977) "Ovid's *Ars Amatoria*: the lover as cultural ideal". En: *Wiener Studien*. 11, pp. 106-127.

VEYNE, Paul. (1991) *La elegía erótica romana*. México, FCE.

WALLACE-HADRILL, Andrew. (1997) "*Mutatio morum*: the idea of a cultural revolution". En: *The Roman cultural revolution*. Habinek & Schiesaro (ed.), Cambridge University Press, pp. 3-22.

WILLIAMS, Craig. A. (1999) *Roman homosexuality: Ideologies of masculinity in classical antiquity*. Oxford University Press.

WYKE, Maria. (1989) "Mistress and metaphor in augustan elegy". En: *Helios*. 16, pp. 25-47.

ZANKER, Paul. (1988) *The power of images in the age of Augustus*. Michigan University Press.