LA TETIS QUE JÚPITER RECHAZÓ: EL CIERRE HESIÓDICO DE DESTRONAMIENTOS EN UNA ÉCFRASIS VALERIANA (*ARG.* I, 130-139)

Dr. Juan Manuel Arriaga Benítez
Centro de Estudios Clásicos, Instituto de Investigaciones Filológicas (México)
juan.manuel.arriaga613@comunidad.unam.mx

Resumen

El ciclo de alternancias por destronamiento de una deidad precedente que regía el cosmos se detuvo con el advenimiento de Zeus/Júpiter gracias a que rechazó engendrar descendencia con la nereida Tetis. Debido a ello, nadie más le disputaría el trono del cielo. En una de las pinturas que adornan la nave de los Argonautas en Valerio Flaco se describen brevemente las bodas de Tetis y Peleo; este adorno ha tenido dos interpretaciones predominantes: la conquista del océano y la anticipación del matrimonio entre Medea y Jasón. No obstante, en este artículo se propone una tercera interpretación: el cierre de este ciclo de destronamientos divinos. Para alcanzar este objetivo, es necesario recurrir al relato teogónico de Hesíodo, en el que se narran estas alternancias, y considerar si la écfrasis en cuestión comunica la supremacía definitiva e indisputable del dios regente.

Palabras clave: *Argonáuticas*, épica flavia, épica latina, mito, Valerio Flaco.

THE THETIS JUPITER REJECTED: HESIODIC CLOSURE OF DETHRONEMENTS IN A VALERIAN EKPHRASIS (*ARG.* I, 130-139)

Abstract

The cycle of alternations due to the dethronement of a previous deity who ruled the cosmos was stopped with the advent of Zeus/Jupiter thanks to his refusal to father offspring with the Nereid Thetis. Because of it, no one else would dispute the throne of heaven with him. In one of the paintings that adorn the ship of the Argonauts in Valerius Flaccus, the wedding of Thetis and Peleus is briefly described; this decoration has had two predominant interpretations: the conquest of the ocean and the anticipation of the marriage between Medea and Jason. However, in this paper a third interpretation is proposed: the closure of this cycle of divine dethronements. To achieve this aim, it is necessary to resort to Hesiod's theogonic account, in which these alternations are narrated, and consider whether the ekphrasis in question communicates the definitive and indisputable supremacy of the ruling god.

Keywords: *Argonautica*, Flavian epic, Latin epic, myth, Valerius Flaccus.

DOI: https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2025.41.01
Fortvnatae, Nº 41; 2025 (1), pp. 9-25; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343
Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)

1. INTRODUCCIÓN

Dos son los cuadros que adornan la nave de los Argonautas, según narra Valerio Flaco: en el primero se cuentan las bodas de Tetis y Peleo (I, 130-139), mientras que en el segundo se narra la Centauromaquia (I, 140-148). En ambos cuadros aparecen personajes que también forman parte de la expedición naval de Jasón (Peleo y Néstor), así como el padre de éste (Esón), por lo cual se debe asumir que estos ornamentos pictóricos pertenecen a un pasado reciente que ni siquiera pasa del tiempo que abarca una generación.

El tema que nos ocupa es la interpretación de la primera de las pinturas que el poeta romano describe, correspondiente a la escena en que la diosa marina y el padre de Aquiles son «obligados» a contraer matrimonio. La descripción de esta boda comprende únicamente 10 versos del libro I (vv. 130-139) y el cuadro completo se divide en dos sub-escenas más pequeñas: en la primera (vv. 130-136) se narra la escena del cortejo nupcial bajo la imagen de un delfín que conduce a la nereida sobre su dorso hasta la gruta donde se consumará su unión con Peleo, con una breve referencia al idilio tradicional de los amores del cíclope Polifemo por Galatea; en la segunda (vv. 137-130), se aprecia simplemente el banquete nupcial con el matrimonio disfrutando de la velada entre las demás deidades marinas mientras Quirón toca música para amenizar la sobremesa (Val. Fl. I, 130-139[1]):

> hic insperatos[2] Tyrrheni tergore piscis
> Peleos in thalamos vehitur Thetis; aequora delphin
> corripit, <ipsa> sedet deiecta in lumina palla
> nec Iove maiorem nasci suspirat Achillen.

FORTVNATAE, Nº 41; 2025 (1), PP. 9-25

[1] El cuadro está modelado a partir de un conjunto de correspondencias 'interdiscursivas' (para usar la terminología de Zissos), entre los que destacan Apolodoro (III, 13, 1-7), Catulo (*Carm.* LXIV), Eurípides (*IA.* 1036-1079) y Ovidio (*Met.* XI, 221-265). Sobre la 'interdiscursividad' de esta pintura, cfr. Harmand, 1898, 64-67; Zissos, 2004,71-72,77-79. Es de notar que en la mitología antigua las bodas de Tetis y Peleo fueron un tópico recurrente, generalmente presentado como una causa indirecta de la Guerra de Troya (Zissos, 2008, 154-155), dado que el matrimonio conducía al juicio de Paris tras la expedición argonáutica. Con Catulo esta relación causal se mantuvo, pero la cronología que Valerio Flaco hereda de él sitúa las nupcias antes de la expedición, con la variante de que, cuando la Argo zarpa, Aquiles es ya un niño bajo la instrucción del centauro Quirón (I, 255-270); Apolonio de Rodas, por su parte, también había adscrito su relato a esta cronología, pues en IV, 866-879, Tetis se separa de Peleo porque fue el causante de que Aquiles no adquiriera la inmortalidad.

[2] Aunque en este trabajo se sigue la edición de W.-W. Ehlers (1980) para la colección teubneriana, me permito seguir en este pasaje la lectura por la que Liberman opta en su edición (1997), siguiendo la conjetura de Gronovius «insperatos»; Ehlers mantiene la laguna después de «sperata», pero consigna la medida métrica que debe llevar la palabra elidida entre corchetes angulados, < ˘ ¯ >. La edición de Kramer (1913) para la misma biblioteca teubneriana completa la laguna con el sustantivo «deo», mientras que la de Strand (1955) con *deis*. Al seguir la lectura de Liberman, la adjetivación al sustantivo «thalamos» del verso siguiente no sólo refuerza en cierto sentido la idea de la renuencia de Tetis a casarse con el héroe mortal, sino que también añade un matiz de espontaneidad. Todas las traducciones, cuando no se exprese algo diferente, son propias.

hanc Panope Dotoque soror laetataque fluctu
prosequitur nudis pariter Galatea lacertis
antra petens; Siculo revocat de litore Cyclops.
contra ignis viridique torus de fronde dapesque
vinaque et aequoreos inter cum coniuge divos
Aeacides pulsatque chelyn post pocula Chiron.

Aquí, Tetis es transportada hasta los inesperados lechos de Peleo en el dorso de un pez tirreno; el delfín recorre los llanos marinos y <ella misma> está sentada mientras el velo le cae sobre los ojos y suspira que no nacerá un Aquiles más grande que Júpiter. Sus hermanas Pánope y Doto la acompañan yendo a la gruta, a la par que Galatea con sus brazos desnudos, alegrada por el oleaje; el Cíclope la llama desde la costa sícula. Enfrente están las antorchas nupciales y un lecho de verde fronda y manjares y vinos y, entre las divinidades del mar, el Eácida está con su esposa, y Quirón toca la lira después de las copas.

Este cuadro matrimonial ha tenido dos interpretaciones predominantes dentro de los académicos que estudian la obra de Valerio Flaco: la primera de ellas versa en torno al tópico tradicional que coloca a la humanidad como dominadora del océano gracias a la navegación[3], probablemente por la influencia que tuvo en la configuración de esta écfrasis el poema LXIV de Catulo[4]; la segunda, por su parte, se centra en cómo estas nupcias forzadas anticipan el matrimonio entre Jasón y Medea[5], el cual

[3] Río Torres-Murciano, 2006: 147-149; Carderi, 2008: 223; Gábor, 2016: 40-41. Me parece oportuno resaltar la opinión de Barnes (1981: 364) quien afirma que la presencia visual de Tetis en la quilla de la Argo representa la protección que esta diosa marina le otorga a la expedición, tal como ocurre en I, 657-658, donde ella interviene junto con Nereo para salvar a la tripulación de la tormenta suscitada por Bóreas; por su parte, Davis (1980: 127) llega más lejos en su lectura, al decir que este simbolismo nupcial «reminded us that social institutions carry within them the potential for good and also for destruction».

[4] Konstan (1993: 59-78) interpretó el poema del neotérico en una dimensión alegórica, por lo que la sumisión de Tetis a un matrimonio con un mortal «seems analogous to the conquest of the ocean by mankind, which has just been achieved by the invention of seafaring» (63). Aunque es de resaltar que, de hecho, en el poema catuliano Tetis no se ve forzada al matrimonio, sino que incluso lo consiente (v. 20: «tum Thetis humanos non despexit hymenaeos»; cfr. Eur. *IA*. 1036-1079; *contra* Heslin, 2023: 153 ss.), fue predominante en la Antigüedad la versión del mito según el cual Tetis es obligada a casarse con Peleo; de ello dan cuenta Homero (*Il.* XVIII, 432-434), Píndaro (*N.* III, 34-36; IV, 62-67) y Ovidio (*Met.* XI, 221-265); cfr. Gantz 1993: 228-229. Asimismo, es de notar que es en Séneca (*Med.* 2-3, 301-379) y en Lucano (III, 193-197) donde el tópico de la navegación como símbolo del dominio humano sobre el reino marino se establece como un acto sacrílego, cuyos antecedentes están claramente definidos por Horacio (*Od.* I, 3, 17-24).

[5] Entre otros, Köstlin, 1889: 652-653; Adamietz, 1976: 11-12; Davis, 1980: 136; Newman, 1986: 223; von Albrecht, 1997: 935; Fuhrer, 1998: 17; Schmitzer, 1999: 148-149 (aunque encuentra problemático que Tetis prefigure a Medea); Baier, 2004: 19; Galli, 2007: 112; Zissos, 2008: 153 ss.; Harrison, 2013: 218-219; Heerink, 2014: 78-81; Harrison, 2019: 792-794. La importancia de esta

sucede precisamente como consecuencia de un rapto. No obstante, es a partir de una interpretación de Denis Feeney sobre este mito que es posible contar con un tercer modo de entender ese ornamento del barco; la interpretación de Feeney se expresa con estas palabras: «The gods embody a plot of potentially endless recurrence and repetition, and this fundamental narrative momentum is halted only by Jupiter's refusal to mate with Thetis, in the generation before the Trojan War, to stop the possibility of repetition of the divine plot» (2007: 117).

2. EL RECHAZO DE JÚPITER

La afirmación de Feeney se centra en la idea de que el ciclo de alternancias por destronamiento de una deidad precedente que regía el cosmos se detuvo con el advenimiento de Zeus/Júpiter[6], cuya renuncia a casarse con la diosa marina Tetis[7] frenó la continuación de las genealogías mitológicas más allá de la Guerra de Troya, evento liminar de la mitología antigua en el que aún es posible entrever la interacción entre dioses y mortales[8].

interpretación estriba en que la écfrasis volverá a ser importante después, cuando tenga lugar la escena de matrimonio entre Jasón y Medea, ya que ésta será descrita en términos muy semejantes a los de la renuente Tetis de la pintura (Val. Fl. VIII, 204-206); cfr. Cingano, 2023: 31, quien compara a Tetis con Medea en tanto que ésta también está investida de poderes divinos y desposa a un héroe mortal.

[6] En este trabajo el uso del nombre griego o latino del dios obedece a un criterio meramente contextual: en contextos de referencia a obras griegas se empleará el nombre de Zeus, mientras que para las romanas se preferirá el romano Júpiter; cuando se mencione al personaje de manera genérica, se opta por aludirlo en su acepción dual Zeus/Júpiter.

[7] Cabe aclarar aquí que, a diferencia de la Tetis titánide (Τηθύς) hija de Gea y Urano en el relato de Hesíodo (*Th.* 136) y de Apolodoro (I, 1, 3), la Tetis (Θέτις) que desposa a Peleo es una de las hijas de Nereo, según las diferencian igualmente Hesíodo (*Th.* 244 y 1006 con su epíteto tradicional, «la de argénteos pies») y Apolodoro (III, 13, 5); cfr. Cat. *Carm.* LXIV, 28.

[8] Una epopeya romana parece contradecir esta afirmación: los *Punica* de Silio Itálico, interesantes a este respecto, moldean su trama en torno a un evento histórico en el que está presente aún el aparato divino como promotor de los conflictos y los destinos del mundo. Aunque su contenido se encuentra más alejado cronológicamente de ese cierre de la interacción humano-divina en las postrimerías de la Guerra de Troya, situando su tema en el pasado histórico romano, las interacciones divinas propias de epopeyas con argumento netamente mitológico quedan incorporadas en el horizonte programático de la obra. De hecho, Silio coloca ya entre los Olímpicos a un Hércules deificado, como puede advertírsele cuando lamenta desde el firmamento la toma de Sagunto (II, 475-478): «Desuper haec caelo spectans Tirynthius alto / illacrimat fractae nequiquam casibus urbis. / namque metus magnique tenent praecepta parentis, / ne saeuae tendat contra decreta nouercae» («El Tirintio, observando desde lo alto del cielo estas cosas, en vano llora las desgracias de la derruida ciudad. Pues el miedo y los preceptos de su magno padre lo detienen de lanzarse en contra de los decretos de su cruel madrastra»); cfr. Hes. *Th.* 950-955. Un episodio que también da cuenta de la introducción de Hércules en el panteón romano como un dios que actúa como tal está referido por Ovidio (*Met.* XV, 39-48).

Producto de este rechazo, la regencia del crónida garantizaba que no habría descendencia suya capaz de disputarle la supremacía sobre los demás dioses y, por ende, de arrebatarle el trono, pues con ello zanjaba la profecía de Temis, según la cual el hijo de Tetis sería superior a su padre; en consecuencia, la nereida es conminada a casarse con un mortal, Peleo, de cuya unión nacerá Aquiles[9].

Las bodas de Tetis y Peleo son, pues, un motivo crucial en el devenir mitológico, pues establecen un punto de giro en la sucesión de la regencia cósmica; al mismo tiempo, el mito le adjudica a Tetis una posición sumamente poderosa en la genealogía divina[10]. Fue precisamente su potencial para desencadenar otro destronamiento lo que provocó la contención del propio Zeus y de los demás dioses que la pretendían[11]. Por ende, bajo este orden de ideas cabe preguntarse si las bodas de Tetis y Peleo que ornan la Argo comunican también el cierre de este ciclo de «rebeliones» con las que los hijos de las deidades regentes en turno expulsaban del trono a sus padres y, si es así, cuáles son las implicaciones que conlleva tal interpretación.

El mito de las sucesiones divinas tal cual se encuentra en el relato teogónico de Hesíodo tiene un carácter iterativo, pues tras el destronamiento de Urano por Cronos (Hes. *Th.* 154-210) acontece el destronamiento de éste por Zeus (Hes. *Th.* 485-500); así, el advenimiento de Zeus reporta un carácter triunfal que se expone

---

[9] El contenido de esta profecía es el tema de la octava *Ístmica* de Píndaro (*Isthm.* VIII, 26 ss.), pero también está referida por Apollod. III, 13, 5; Ap. Rhod. IV, 790-809; Hom. *Il.* XXIV, 59-63; Hyg. *Fab.* LIV; Ov. *Met.* XI, 221-228 (quien atribuye no a Temis, sino a Proteo, tal profecía). La profecía que Esquilo pone en boca de Prometeo (*Pr.* 907-927), hijo precisamente de Temis, resulta interesante en este sentido, pues presenta la amenaza de destronamiento (aunque no menciona explícitamente a Tetis) como una situación que va a cumplirse y a continuar con el ciclo de alternancias. Más adelante se abordará la alusión a esta profecía en Valerio Flaco (I, 133). Temis es la inventora de los oráculos y del arte profético según Diódoro de Sicilia (V, 67, 4-5).

[10] El poder de Tetis reside ciertamente en su capacidad engendradora, pero también en su capacidad «narrativa»: la trama de la *Ilíada* comienza cuando su intervención en favor de su hijo ante Zeus provoca el desbalance en la guerra que se inclina en beneficio de los troyanos. A este respecto, Slatkin (1991: 18) se pregunta por qué una diosa menor es capaz de persuadir a Zeus hasta el punto de contravenir temporalmente la inevitable caída de Troya. Aquiles, de hecho, cuando pide a su madre apoyo ante Zeus, le recuerda que fue la única que lo apoyó cuando los demás dioses olímpicos quisieron amarrarlo (*Il.* I, 396-406), lo cual aporta una condición salvífica a la nereida, pues evitó el potencial destronamiento del dios supremo a manos de sus propios hijos y hermanos.

[11] Nuevamente, Apolodoro (III, 13, 5) refiere un altercado entre Zeus y Poseidón por casarse con ella, aunque ofrece también las versiones alternativas a la profecía de Temis: una de ellas dice que fue Prometeo quien conocía que el hijo nacido de su unión con una implícita Tetis reinaría en el cielo, mientras que la otra declaraba que fue Tetis quien rechazó el matrimonio en agradecimiento a Hera por haberla criado, lo cual enfadó a Zeus y la condenó a desposar a un mortal; cfr. Cat. *Carm.* LXIV, 19-21; Hom. *Il.* XVIII, 84-87; Ap. Rhod. IV, 790-809 (quien combina varias versiones del mito, excepto la advertencia de Prometeo, en un todo coherente, según refiere Paprocki, 2023: 54). Sobre las variantes de esta narrativa profética que llevó al rechazo de Tetis por Zeus/Júpiter, cfr. Paprocki, 2023: 49 ss. y nota 38.

en la celebración de las guerras que propiciaron su ascenso al reino universal: la Titanomaquia, o lucha contra los Titanes, hijos de Gea y Urano, (Hes. *Th*. 617-725) y la Tifeomaquia, o lucha contra Tifeo, un hijo de Gea y del Tártaro (Hes. *Th*. 820-868)[12].

No obstante, el relato hesiódico sobre esta triada dinástica está desprovisto de connotaciones políticas que sí permean el texto de Valerio Flaco, sobre todo porque a las interpretaciones sobre su écfrasis vienen a sumarse cuestiones asociadas con el de tránsito de Edades humanas, las narrativas utópicas, las guerras civiles y la gobernanza universal[13]. Lo que a continuación haremos será ahondar en cómo la interpretación de Feeney al mito que describe el rechazo de Tetis por parte de Júpiter se adscribe al programa valeriano que resalta la expedición argonáutica como un proyecto inaugural de la gobernanza de este dios y nos enfocaremos en demostrar que la pintura del casco de la Argo conmemora su triunfo definitivo en el trono, en cuyo caso los triunfos insignia de Júpiter (la Titanomaquia, la Gigantomaquia y la Tifeomaquia) no son los únicos portavoces de su regencia universal, sino que también lo es el triunfo que supone haber rehusado casarse con una diosa que podría haber provocado su destronamiento.

3. EL REINADO (¿PERPETUO?) DE JÚPITER

La *Teogonía* de Hesíodo concluye cuando la genealogía de personajes llega a la generación de los semidioses[14]; serán éstos los últimos vestigios de la mezcla entre dioses y humanos, pues es precisamente tras esta Edad de Héroes que las deidades dejan de intervenir como entidades que se involucran «in persona» en las tareas de

[12] A estas dos batallas que consolidaron el reinado de Zeus, la tradición antigua incorpora la Gigantomaquia o lucha contra los Gigantes, que se volverá, en la poesía romana, un tópico frecuente; cfr. Luc. I, 35-36; VI, 410-41; Sil. It. III, 494-495; IV, 275-276; IX, 304-309; Verg. *Georg*. I, 279-283. Valerio Flaco se refiere a la Gigantomaquia como «las labores de Flegra» («Phlegraeque labores», *Arg*. I, 564), ya que tradicionalmente fue en una de las penínsulas de la Calcídica llamada Flegra (anteriormente llamada también Palene) donde se desarrolló este combate.

[13] Slatkin ha estudiado ya esta idea a partir de las alusiones que en la *Ilíada* se hacen sobre Tetis, llegando a una conclusión que tiene implicaciones en la mecánica del poder divino en función del relato teogónico de Hesíodo: «The *Iliad* presupposes an established hierarchy on Olympos, but behind the static resolution that hierarchy represents lies a history of contention and struggle, as the gods themselves obliquely but forcefully remind each other. Zeus's authority is firmly in place. Claiming a preeminence that cannot be subverted, Zeus asserts that not all the other gods combined can dislodge him from his position of superiority. References to their past efforts to do so or suggestions of possible attempts in the future are reminiscent of such combats as are described in the Hesiodic version of divine competition for supremacy» (1991: 108-109).

[14] A partir del verso 937, con el matrimonio entre Cadmo y Harmonía, hija de Ares y Afrodita, el poema se decanta por narrar las uniones entre dioses y mortales, así como los semidioses que engendraron.

los mortales, que hablan con ellos, que se aparecen frente a ellos y que pelean incluso lado a lado sus batallas[15]. En este sentido, la Troya homérica y sus episodios epilogares (es decir, los exilios de Odiseo y Eneas) constituyen los relatos que cierran el transcurso de la «cronología» mitológica y dan paso al tiempo de los hombres en el que los dioses pierden su presencia como personajes y, salvo muy contadas excepciones (sobre todo para solventar o justificar linajes divinos, como el caso de Rómulo y Remo, nacidos de Marte muchas generaciones después que Eneas), dejan de alimentar las líneas genealógicas semidivinas.

Desprovisto ya de descendencia tras el ciclo troyano y concluida la generación de los semidioses, a Júpiter no le queda más que reinar desde el Olimpo sin que nadie más le dispute el trono. Esta es, ciertamente, una imagen que Valerio Flaco fomenta en un momento bastante temprano de su poema, cuando el dios supremo enuncia en voz propia su plan global (Val. Fl. I, 537-543 y 555-560):

> ... iam pridem regio quae virginis aequor ad Helles
> et Tanai tenus immenso descendit ab Euro
> undat equis floretque viris nec tollere contra
> ulla pares animos nomenque capessere bellis
> ausa manus. sic fata locos, sic ipse fovebam.
> accelerat sed summa dies Asiamque labantem
> linquimus et poscunt iam me sua tempora Grai ...
>
> ... hinc Danaum de fine sedet gentesque fovebo
> mox alias, pateant montes silvaeque lacusque
> cunctaque claustra maris, spes et metus omnibus esto.
> arbiter ipse locos terrenaque summa movendo
> experiar, quaenam populis longissima cunctis
> regna velim linquamque datas ubi certus habenas.
>
> ... Ya desde hace tiempo la región, que baja desde el inmenso Euro hasta el mar de la doncella Hele y hasta el Tanais, abunda en caballos y está floreciente en varones y no hay tropa alguna que haya osado medirse en contra suya con fuerzas iguales y arrebatarle su título con guerras. Así, los hados favorecían esos lugares y yo mismo también. Pero se aproxima el día final: abandonamos a un Asia en decadencia y los griegos ya me exigen su época de esplendor... Después, el fin de los Dánaos

[15] Los poemas homéricos dan cuenta de ello en muchos pasajes; como advertimos en la nota 8, existe un relato post-guerra troyana en el que las deidades aún se involucran en el entramado de los asuntos humanos dentro de un contexto ya netamente histórico. A diferencia del poema épico de Lucano, cuyo tema también está tomado de un hecho histórico, el de Silio Itálico sí presenta el aparato divino como rector del destino humano; la iconoclasia lucanea, que en la épica histórica romana parece haber sido una excepción, nos impide considerar que más allá de la generación de los semidioses hayan existido relaciones humano-divinas como las que narran los últimos versos de la *Teogonía* o las escenas de la *Ilíada* y la *Odisea* en las que las apariciones divinas son frecuentes.

está determinado y pronto favoreceré a otros pueblos; ábranse los montes, las selvas y los lagos y todos los confines del mar; haya para todos esperanza y miedo. Yo mismo como árbitro, moviendo los lugares y los dominios terrenales, probaré cuáles reinos quiero que sean los más largos para todos los pueblos y dónde dejaré, seguro, las riendas dadas.

Este discurso inaugural de Júpiter es uno de los pasajes más estudiados por la crítica académica valeriana[16], pues su carácter programático y proléptico desenmascara una parte importante de la ideología con que su autor enmarca el poema. Para el asunto que nos atañe, los versos arriba citados son un reflejo de una sucesión de reinos tal cual él mismo es resultado de una sucesión de genealogías divinas: su discurso anticipa precisamente que habrá reinos que serán «los más largos» («longissima», v. 559) en los que dejará «las riendas» («linquam datas... habenas», v. 560), es decir, a los que les otorgará el dominio universal; análogamente, su triunfo sobre los Titanes y sobre Tifeo comporta un carácter triunfal en el relato hesiódico, lo mismo que el texto valeriano resalta cuando, en el epílogo de su discurso, el propio Júpiter se expone como un «exemplum virtutis» a partir del cual ha modelado la Edad en la que la humanidad vivirá bajo su reinado (Val. Fl. I, 563-567):

tendite in astra, viri: me primum regia mundo
Iapeti post bella trucis Phlegraeque labores
imposuit; durum vobis iter et grave caeli
institui. sic ecce meus, sic orbe peracto
Liber et expertus terras remeavit Apollo.

A los astros, varones, tended: primero me impuso la soberanía en el mundo luego de las guerras del feroz Jápeto y de las labores de Flegra; duro y difícil establecí para vosotros el camino al cielo. Así fue que, tras haber recorrido el orbe, he aquí que mi Líber y Apolo regresaron tras experimentar las tierras.

En resumen, el plan del dios regente consiste en trasladar su propia experiencia heroica a la «utopía» que está dando inicio con la navegación de los héroes griegos. El ciclo de altercados ente padres e hijos gracias a los cuales éstos destronan a aquellos y obtienen el control temporal del cosmos se cierra con el advenimiento de Júpiter, pero para los humanos comienza la sucesión de reinos que éste habrá de probar («experiar», v. 560) a la par que los hombres individualmente intentan ganar el cielo a través de un camino duro y difícil («durum vobis iter et grave caeli»,

[16] Entre otros, los estudios más relevantes al respecto son los de Adamietz, 1976: 21-24; Schubert, 1984: 22-44; Billerbeck, 1986: 3130; Wacht, 1991; Taylor, 1994: 219-221; Lefèvre, 1998: 222-223; Manuwald, 1999: 138-156; Spaltenstein, 2002: 10-11, 207-209; Manuwald, 2004; Bernstein, 2008: 32; Zissos, 2008: 305; Río Torres-Murciano, 2010; Manuwald, 2013; Ganiban, 2014, pass.; Ferenzci, 2014: 141.

v. 555), a semejanza de las hazañas contra Titanes («Iapeti... bella», v. 564) y Gigantes («Phlegraeque labores», v. 564) que lo hicieron digno del gobierno celeste.

El cierre de un ciclo divino asume, pues, la apertura de uno humano (Slatkin, 1991, 113). Es en este contexto donde la écfrasis que orna la Argo cobra un sentido metapoético, pues no sólo sirve de metáfora sobre el dominio marino o de prolepsis al rapto de Medea, sino que su filiación con el relato hesiódico apunta a que el rechazo de Tetis por Zeus/Júpiter fue también una de las labores que le otorgaron a éste una garantía de dominio sin competencia y, por lo tanto, sin amenaza alguna de destronamiento[17].

4. TETIS: PODER, SÍMBOLO Y FRENO CÓSMICO

Ya Andrew Zissos había interpretado las bodas de Tetis y Peleo que ornan el casco de la nave como «a symbol of the continuity and stabilization of Jupiter's reign», dado que «it marks the successful avoidance of further inter-generational succession struggles» (Zissos, 1997: 76). Este testimonio del académico norteamericano por sí solo encierra el significado que hemos discutido ya en la cita de Feeney, pero aderezada por el simbolismo que representa ese matrimonio específicamente en el ornamento de la embarcación. Más aún, Zissos añade que la diferencia crucial entre las nupcias narradas por Catulo y las descritas por Valerio Flaco estriba en la actitud con que se le representa a la nereida con respecto a la idea de desposar a un mortal. En el poema del neotérico, una Tetis anuente con el matrimonio «signified the absence of barriers between gods and mortals», pero en el del flavio «enhances the sense of distance between gods and humans in the poem» (Zissos, 1997: 76).

Sin embargo, nuestra interpretación incorpora una pieza más: el relato metapoético de Hesíodo en tanto que cimienta la cuestión del cierre sucesorio bajo la figura de Zeus/Júpiter. Aunque el poeta griego no menciona el mito del rechazo que de Tetis hace Zeus ni la profecía de que ella tendría un hijo más poderoso que su padre, el peligro de destronamiento se experimenta desde su primer matrimonio con la diosa Metis en un pasaje donde se nos informa sobre la amenaza de la llegada de un hijo que iba a ser «rey de hombres y dioses»[18], por lo que el solo hecho de evitar el cumplimiento de este destino abre una senda metapoética que Valerio Flaco recibe a través

[17] Para resaltar la superioridad jupiterina y la imposibilidad de destronamiento, Valerio Flaco reitera en varias ocasiones la idea de que los demás dioses se encuentran en una jerarquía muy inferior a la del dios regente; ni siquiera Neptuno es capaz de competir con él y resignadamente acepta, por ejemplo, el fatal destino de su hijo Ámico cuando los Argonautas tocan puerto en Bebricia (IV, 118-132); Juno es recordada por su impotencia para llevar a cabo exitosamente una sedición en contra de su marido cuando acababa de ascender al trono olímpico (II, 82-89).

[18] Como Slatkin (1991: 112) ya había advertido, la *Teogonía* hace referencia a este hijo de Zeus y Metis que iba a ser «rey de hombres y dioses» (θεῶν βασιλῆα καὶ ἀνδρῶν, v. 897), quien además

del paralelismo que se crea entre el tándem Metis/Tetis, aun cuando las acciones tomadas para evitar la amenaza hayan sido distintas.

Bajo esta óptica, Hesíodo deja la cuestión sucesoria sin ofrecer una identidad certera a este hijo de Metis; de hecho, aunque la amenaza de engendrar a un futuro rey de hombres y dioses es apremiante, a nuestro parecer no es suficiente para fomentar una crisis en la gobernanza del cosmos, ya que Zeus toma acciones inmediata y eficazmente; su actitud respecto a este episodio mítico está rodeado de cierto misterio. En el caso de autores posteriores, que ya identifican en el hijo de Tetis a un fuerte candidato para destronar al dios regente, esta amenaza sí alcanza tonos críticos, pues desarrollan el mito con matices siniestros e infaustos: Píndaro, por ejemplo, hace hincapié en la disputa de los dos dioses principales, Zeus y Poseidón, como contendientes por la unión con la nereida, lo cual también podría haber potenciado una discordia entre los olímpicos (*Isthm.* VIII, 26a-29); para Esquilo, por su parte, el destronamiento tiene una directriz inminente y su Prometeo usa este conocimiento exclusivo de la profecía a fin de desafiar la autoridad de Zeus y «negociar» su liberación, para lo cual hace ver que la misma soberbia monárquica del rey de los dioses es la que está a punto de terminar con su propio reinado (*Pr.* 907 ss.). Estos tintes de crisis política desembocarán en Valerio Flaco bajo la forma de un universo regido por un dios que hizo frente a sus amenazas bélicas y a las intrigas para consolidar su gobierno[19].

Por ello, a pesar de las variantes que existen sobre la profecía de Temis en los relatos de los autores antiguos a raíz de este breve relato en el texto hesiódico, el rechazo de Zeus/Júpiter a engendrar un hijo con la diosa marina sí puede construirse como una de las hazañas más significativas del dios (Paprocki, 2023: 43), a la misma altura de sus victoriosas gestas contra los dioses ctónicos que le disputaron el trono. En palabras de Feeney, «with a unique act of self-control Jupiter managed to restrain

iba a «tener un corazón muy soberbio» (ὑπέρβιον ἦτορ ἔχοντα, v. 898). Por ello, Zeus devora a Metis, de lo cual nace Atenea. En este pasaje hesiódico, Zeus zanja una profecía al tomar acciones en contra de su propia esposa para que, por consejo de Gea y Urano, «ningún otro de los dioses que existen por siempre tuviera honor propio de un rey en el lugar de Zeus» (ἵνα μὴ βασιλήϊδα τιμὴν / ἄλλος ἔχοι Διὸς ἀντὶ θεῶν αἰειγενετάων, vv. 892-893); en el caso de Tetis, ¿obligarla a contraer matrimonio con un mortal puede considerarse un acto más «benigno» que devorarla para así marginar el poder de una diosa? Cfr. Paprocki, 2023: 62.

[19] Recuérdese que en las *Argonauticas* valerianas la liberación de Prometeo es uno de los momentos cumbre de la regencia de Júpiter, pues toma esta decisión tras la intervención de los letoidas, Apolo y Diana, quienes le sugieren que ya ha pasado el tiempo justo de castigo desde el robo del fuego y los silencios de la mesa celestial (IV, 66-67: «... sat tibi furtum / ignis et aetheriae defensa silentia mensae!») con los que se aluden las causas de su encadenamiento (cfr. Aesch. *Pr.* 231 ss.; Hes. *Th.* 562 ss.). Júpiter, en un acto de benevolencia algo inusual en él (pues generalmente se muestra inflexible en modificar los destinos fijados), accede y le encomienda la tarea a Hércules de liberar al titán del sufrimiento que le provoca el águila que le devora el hígado (IV, 78-79: «... Alcides... / eripiat dirae Titana volucri»). Este pasaje del poema refuerza la idea de que Júpiter es un dios con un reinado consolidado y que ya no tiene caso mantener los castigos derivados de las acciones que emprendió para lograrlo; cfr. Val. Fl. V, 154-173, con Arriaga, 2025: 614-617.

himself» (Feeney, 2007: 117; cfr. Paprocki, 2023: 70), sobre todo porque el padre de los dioses arrastra en la Antigüedad una fama de seductor y su abundante descendencia con mujeres mortales e inmortales da cuenta de su dificultad para refrenar su deseo de unión con ellas.

El verso del ornamento de la Argo que más resulta relevante a este respecto es el 133, en el que Valerio Flaco reduce la complejidad del mito a una reacción emocional, cifrando así una de las razones por las que la Minerva de Valerio Flaco, constructora del barco, decidió incluir estas nupcias en su obra. El lector que conoce el pasaje de Hesíodo de la amenaza que supone Metis para Zeus puede interpretar la écfrasis valeriana bajo estas directrices y, aunque no sabemos si la Metis hesiódica pretendía encumbrar a su hijo hasta la regencia del cosmos, Valerio Flaco ofrece un vistazo de la voluntad de su paralela Tetis por querer lograrlo. Tomemos en cuenta que la constructora de la nave de los Argonautas es precisamente la hija de Zeus que emergió cefálicamente luego de que éste devorara a Metis. Así, pues, cuando Tetis está sentada con el velo cubriéndole el rostro, el verso transmite la anulación de su poder cósmico de una manera análoga a como el Zeus hesiódico logró anular el destronamiento del hijo no nato de su primera esposa: el cierre del ciclo de derrocamientos, pues, está dibujado en la Argo, porque la profecía de Temis se frena con la mortalidad de una descendencia que solamente será más grande que la de su padre mortal[20].

Ese «nec Iove maiorem nasci suspirat Achillen» con que Valerio Flaco expone la «marginalización»[21] del poder de la nereida simbolizaría también el engrandecimiento de Júpiter sobre el poder de los demás dioses. El Aquiles nacido de Peleo por el forzoso matrimonio impuesto a Tetis por orden de Júpiter constituye un equivalente al castigo que el Zeus hesiódico impone sobre los Titanes y sobre Tifeo, sus grandes rivales. La Tetis valeriana recibe el castigo de unirse a un mortal no porque haya amenazado directamente al dios supremo, sino porque el futuro de la regencia cósmica peligraba si se dejaba libre a la diosa la decisión de engendrar a un hijo inmortal[22]. Si Hesíodo narra cómo Zeus encadenó a los Titanes en el Tártaro tras vencerlos,

[20] Paprocki señala esta idea a través de los textos clásicos que analiza (2023: 51, 62, 68), por lo que esta profecía de Temis, aunque muchas veces implícita o simplemente no mencionada, es tradicional en la literatura antigua. Creemos, pues, que Valerio Flaco también recurre a ella y opta por mantenerla como un subtexto de su écfrasis.

[21] Uso la terminología que Vos (2023: 121) emplea cuando se refiere a la situación en que el Zeus de la *Ilíada* somete a Tetis. Cfr. Paprocki, 2023: 44.

[22] A este respecto, me parece oportuno señalar que, de hecho, la unión entre Tetis y Peleo es anómala en la mitología antigua, porque surge de un aspecto anómalo del proceder de Zeus/Júpiter: el rapto de Tetis por Peleo muestra también implícitamente el consentimiento de Júpiter, aunque Valerio Flaco no lo menciona, y este subtexto emerge a la luz precisamente por el núcleo del verso 133, el «suspirat», que añade un carácter de frustración a la anomalía de la unión entre ellos; es decir, en la versión de Valerio Flaco, Tetis parece haber querido unirse voluntariamente a Júpiter («Iove»)

Valerio Flaco inscribió en su écfrasis una escena que presenta el mismo tema punitivo, pero centrado no tanto en encadenar, sino más bien en frustrar con un matrimonio una expectativa que amenazaba con repetir el ciclo de derrocamientos.

En este sentido, lo que la pintura del navío muestra es la elección de un cuadro mitológico en el que, al igual que con las «Iapeti bella trucis y los Phlegrae labores» (I, 564), el regente de turno quede representado como un dios que supera las amenazas contra su reinado. A este respecto, la interpretación de Zissos sobre la pintura como símbolo de la estabilidad del reino jupiterino adquiere en nuestra interpretación un matiz punitivo que consiste en la reducción al mínimo de un poder cósmico y en el «encadenamiento» de la portadora de ese poder no en las cuevas del Tártaro, sino en un tálamo nupcial desde el que no representa amenaza alguna para él.

Cuando Apolonio de Rodas se detiene a comentar la profecía de Temis en boca de Hera (IV, 797-804), el castigo que Zeus impone a la nereida precede a su conocimiento de la profecía; inclusive, en el intervalo que va desde que Tetis lo rechaza y el conocimiento del vaticinio de Temis, el dios aún la espiaba en secreto (v. 797: ὀπιπτεύων)[23]. Para el poeta griego, Zeus castiga a la nereida con un matrimonio mortal por haberse negado a aparearse con él, pero el peligro de haber engendrado a un hijo con ella estuvo presente mientras el padre de los dioses siguió pretendiéndola[24]. Por ende, en la versión helenística la concepción de un rival superior a Zeus fue altamente riesgosa mientras Temis no lo puso al tanto de ello.

En la écfrasis de Valerio Flaco no podemos asumir que haya existido este mismo peligro, pues de la descripción no se infiere que el poeta romano siguiera esta versión ni que en su relato pudiera darse este intervalo de tiempo en el que la amenaza quedó abierta. Sin embargo, de lo que sí podemos estar seguros es que Tetis siente que su poder ha sido fuertemente socavado y, en consecuencia, su lamento («suspirat») es reflejo de su frustrada oportunidad por encumbrar a su hijo en el trono celestial,

para engendrar un hijo más poderoso que él; de ahí que el sojuzgamiento de una diosa mujer a un varón mortal sea una anomalía que sólo puede existir en una trama en la que Júpiter consiente este tipo de sancionable subyugación; cfr. Baier, 2004: 18; Paprocki, 2023: 62, 69.

[23] Ap. Rhod. IV, 791-796: οὐκ ἔτλης εὐνῇ Διὸς ἰεμένοιο / λέξασθαι (κείνῳ γὰρ ἀεὶ τάδε ἔργα μέμηλεν, / ἠὲ σὺν ἀθανάταις ἠὲ θνητῇσιν ἰαύειν), / ἀλλ' ἐμέ γ' αἰδομένη καὶ ἐνὶ φρεσὶ δειμαίνουσα / ἠλεύω· ὁ δ' ἔπειτα πελώριον ὅρκον ὄμοσσε, / μήποτέ σ' ἀθανάτοιο θεοῦ καλέεσθαι ἄκοιτιν («...no osaste acostarte en el lecho de Zeus a pesar de su deseo –pues a aquel siempre le interesan estas intrigas, yacer sea con inmortales sea con mortales–, sino que, por respeto a mí y temerosa en tu corazón, lo rechazaste»). Traducción de Mariano Valverde.

[24] Vos (2023: 123, nota. 38) refiere la interpretación de Yasumura a este pasaje, aduciendo que éste «reads Hera's words to Thetis about the prophecy of a powerful son that might overthrow Zeus as a veiled intimation that Hera was counting on Thetis to produce the son she could not to avenge her». Si bien no suscribo esta interpretación, resulta interesante considerar que Hera espera un vengador que destrone a Zeus en virtud de que en Valerio Flaco existe también una escena en la que Juno y los demás celícolas lideraron una rebelión contra un Júpiter que acababa de llegar al trono (II, 82-86).

algo que no aparece en el relato de Apolonio[25]. En este orden de ideas, el puente desde Hesíodo con la consolidación del reinado de un Zeus victorioso tras sus empresas bélicas y tras su «victoria» sobre el destino que le aguardaba si su hijo con Metis nacía hasta Valerio Flaco con su écfrasis que señala a un Júpiter libre de amenazas resulta verosímil y permite incorporar una nueva interpretación a las que ya los académicos habían hecho respecto al significado de este ornamento en el casco de la Argo.

5. CONCLUSIONES

El relato teogónico de Hesíodo ha resultado fundamental como texto desde el que se puede partir para interpretar una escena en una epopeya que encierra un contenido hiperalusivo. Este texto también da cuenta de que la «presencia» de los dioses en la vida humana es finita, como Feeney advierte en su alusión al mito en cuestión, y el pretexto para frenar esa continuación mitológica se encuentra en el rechazo de Júpiter a aparearse con Tetis.

En este artículo, la epopeya hesiódica nos ha sido útil para desambiguar una idea que me parece relevante al momento de interpretar una de las écfrasis que contiene el poema de Valerio Flaco; a las interpretaciones que más acogida han tenido respecto a la pintura de la Argo en la que se narran las bodas de Tetis y Peleo, a saber, 1) la que simboliza la conquista del océano por parte de los humanos y 2) la que incorpora el componente proléptico que anticipa las nupcias de Jasón y Medea, la propuesta que hemos hecho se basa en la idea de que la nave de los Argonautas también comunica en este ornamento el triunfo divino de Júpiter sobre una amenaza cíclica que ya se encuentra en el relato teogónico del poeta beocio: el riesgo de un destronamiento acaecido a causa de un conflicto sucesorio.

La interpretación que formuló Zissos sobre ello también ha sido central a este respecto, pues permite considerar que el cuadro sea una metáfora sobre la estabilización definitiva del reinado de un dios supremo y, en consecuencia, del cierre de ese

[25] En este sentido, es probable que Valerio Flaco haya considerado como un modelo mejor para su Tetis marginada la Tetis que en la *Ilíada* le expresa a Hefesto con indignación su voluntad socavada por Zeus (XVIII, 429-434: ‘Ἥφαιστ’, ἦ ἄρα δή τις, ὅσαι θεαί εἰσ’ ἐν Ὀλύμπῳ, / τοσσάδ’ ἐνὶ φρεσὶν ἧσιν ἀνέσχετο κήδεα λυγρὰ ὅσσ’ ἐμοὶ ἐκ πασέων Κρονίδης Ζεὺς ἄλγε’ ἔδωκεν; / ἐκ μέν μ’ ἀλλάων ἀλιάων ἀνδρὶ δάμασσεν / Αἰακίδῃ Πηλῆϊ, καὶ ἔτλην ἀνέρος εὐνὴν / πολλὰ μάλ’ οὐκ ἐθέλουσα...’ («Hefesto, de cuantas diosas hay en el Olimpo, ¿hay alguna / que haya sufrido en sus mentes tantas lúgubres cuitas / como, entre todas, el Cronida Zeus me ha donado dolores? / A mí, entre las otras del mar, a un hombre me ha sometido, / al Eácida Peleo, y he soportado la cama de un hombre, / no queriéndolo en nada...»). Traducción de Rubén Bonifaz Nuño. Cfr. Vos, 2023: 128-129, quien comenta lo siguiente respecto a este «suspirat»: «she sighs because she *already* knows, within the Argo’s proleptic ecphrasis, that her chances of an all-powerful son are gone» (las cursivas son originales del texto citado).

ciclo sucesorio. No obstante, la postura de Zissos no contempla el relato hesiódico como parte integral de la configuración ecfrástica valeriana; en consecuencia, nuestra aportación a esta interpretación se ha centrado en visualizar el cuadro como el resultado de la marginalización del poder de la diosa Tetis, un poder que tenía, en virtud de la tradicional profecía de Temis, el potencial para derribar a Zeus/Júpiter del trono celestial.

Así como el Zeus de Hesíodo consigue consolidar un poder universal tras encadenar en el Tártaro a los Titanes y a Tifeo (las grandes amenazas a su regencia) y tras devorar a su esposa Metis (con quien le estaba predestinado engendrar un hijo que lo sucedería en el trono como regente) el Júpiter de Valerio Flaco consolida un poder universal en tanto que logra «encadenar» a Tetis a un matrimonio mortal, cuya descendencia ya no supondrá un peligro para su supremacía divina. En este sentido, la écfrasis connota y comunica un simbolismo no sólo de estabilización del poder jupiterino, sino de punición y de superación de cualquier tipo de riesgos para su regencia.

RECIBIDO: noviembre 2024; ACEPTADO: enero 2025.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fuentes antiguas

Aeschyli (1992): *Prometheus*, M. L. West (ed.), De Gruyter, Berlin - Boston.

Apollodori (1854): *Bibliotheca*, I. Bekkeri (ed.), B. G. Teubner, Leipzig.

Apollonii Rhodii (1854): *Argonautica*, H. Keil (ed.), B. G. Teubner, Leipzig.

Apolonio de Rodas (1996): *Argonáuticas*, M. Valverde Sánchez (trad.), Gredos, Madrid.

Diodori (1985): *Bibliotheca histórica*, C. T. Fischer (ed.), De Gruyter, Berlin - Boston.

Euripides (1988): *Iphigenia Aulidensis*, H. Günther (ed), B. G. Teubner, Berlin - New York.

Gai Valeri Flacci Setini Balbi (1980): *Argonauticon libros octo*, W.-W. Ehlers (ed.). B. G. Teubner, Stuttgart.

Gaius Valerius Catullus (1973): *Carmina*, H. Bardon (ed.), B. G. Teubner, Berlin - Boston.

Hesiodi (1908): *Carmina*, A. Rzach (ed.), B. G. Teubner, Leipzig.

Homeri (2000): *Ilias Vol. 2: Rhapsodias XIII-XXIV*, M. L. West (ed.), K. G. Saur, München - Leipzig.

Homeri (2006): *Ilias Vol. 1: Rhapsodias I-XII*, M. L. West (ed.). K. G. Saur, München - Leipzig.

Homero (2019): *Ilíada*, R. Bonifaz Nuño (trad.), UNAM, México.

Homerus (2017): *Odyssea*, M. L. West (ed.), De Gruyter, Berlin - Boston.

Hyginus (2002): *Fabulae*, P. K. Marshall (ed.), K. G. Saur, München - Leipzig.

L. Annaei Senecae (1902): *Tragoediae*, R. Peiper - G. Richter (eds.), B. G. Teubner, Leipzig.

M. Annaei Lucani (2009): *De bello civili libri X*, D. R. Shackleton Bailey (ed.), De Gruyter, Berlin - New York.

Pindari (1953): *Carmina cum fragmentis*, B. Snell (ed.), B. G. Teubner, Leipzig.

P. Ovidius Naso (2008): *Metamorphoses*, W. S. Anderson (ed.), De Gruyter, Berlin - New York.

P. Vergilius Maro (2013): *Bucolica*, S. Ottaviano (ed.); *Georgica*, G. B. Conte (ed.), De Gruyter, Berlin - Boston.

Quintus Horatius Flaccus (1879): *Opera*, D. R. Shackleton Bailey (ed.), De Gruyter, Berlin - New York.

Sili Italici (1987): *Punica*, I, Delz (ed.), B. G. Teubner, Stuttgart.

Fuentes modernas

Adamietz, J. (1976): *Zur Komposition der Argonautica des Valerius Flaccus*, Beck, München.

Arriaga, J. M. (2025): «Utopía y pensamiento utópico en las *Argonáuticas* de Valerio Flaco», *Sincronía* 87: 599-628. https://doi.org/10.32870/sincronia.axxix.n87.24.25a.

Baier, T. (2004): «Ekphraseis und Phantasiai bei Valerius Flaccus. Die Werbung der Argonauten und der Bau der Argo (*Arg.* I.100-155)», F. Spaltenstein (ed.), *Untersuchungen zu den Argonautica des Valerius Flaccus. Ratis omnia vincet III*, Beck, München, pp. 11-23.

Barnes, W. R. (1981): «The Trojan War in Valerius Flaccus' *Argonautica*», *Hermes* 109: 360-370.

Bernstein, N. W. (2008): *In the Image of the Ancestors: Narratives of Kinship in Flavian Epic,* University of Toronto Press, Toronto.

Billerbeck, M. (1986): «Stoizismus in der römischen Epik neronischer und flavischer Zeit», *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (ANRW)* II (32.5): 3116-3151.

Cingano, E. (2023): «The Power and Failures of Thetis in Early Poetic Traditions and Beyond», M. Paprocki *et alii* (eds.), *The Staying Power of Thetis. Allusion, Interaction, and Reception from Homer to the 21st Century*, De Gruyter, Berlin - Boston, pp. 19-42. https://doi.org/10.1515/9783110678437-002.

Davis, M. A. (1980): *Flight beyond Time and Change: A new Reading of the Argonautica of Valerius Flaccus* [Tesis], Cornell University, New York.

Feeney, D. C. (2007): *Caesar's Calendar: Ancient Time and the Beginnings of History*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London.

Ferenczi, A. (2014): «Philosophical Ideas in Valerius Flaccus' *Argonautica*», M. Heerink - G. Manuwald (eds.), *Brill's Companion to Valerius Flaccus*, Brill, Boston, pp. 137-153. https://doi.org/10.1163/9789004278653_009.

Fuhrer, T. (1998): «Ahnung und Wissen: zur Technik des Erzählens von Bekannten», U. Eigler - E. Lèfevre (eds.), 'Ratis omnia vincet'. *Neue Untersuchungen zu den Argonautica des Valerius Flaccus*, Beck, München, pp. 11-26.

Gábor, H. (2016): *Ekphrasisok az ezüstkori eposzirodalomban* [Tesis], Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Budapest.

Galli, D. (2007): *Valerii Flacci Argonautica I: Commento*, De Gruyter, Berlin.

Ganiban, R. T. (2014): «Virgilian Prophecy and the Reign of Jupiter in Valerius Flaccus' *Argonautica*», M. Heerink - G. Manuwald (eds.), *Brill's Companion to Valerius Flaccus*, Brill, Boston, pp. 251-268. https://doi.org/10.1163/9789004278653_015.

Harmand, R. (1898): *De Valerio Flacco Apollonii Rhodii imitatore* [Tesis], Berger-Levrault, Nanceii.

Harrison, S. (2013): «Proleptic ekphrasis in Flavian epic. Valerius Flaccus and Statius», G. Manuwald - A. Voigt (eds.), *Flavian Epic Interactions*, De Gruyter, Berlin, pp. 215-227. https://doi.org/10.1515/9783110314304.215.

Harrison, S. (2019). «Artefact *ekphrasis* and narrative in epic poetry from Homer to Silius», C. Reitz - S. Finkmann (eds.), *Structures of Epic Poetry. Volume I: Foundations*, De Gruyter, Berlin - Boston, pp. 773-806. https://doi.org/10.1515/9783110492590-021.

Heerink, M. (2014): «Valerius Flaccus, Virgil and the Poetics of Ekphrasis», M. Heerink - G. Manuwald (eds.), *Brill's Companion to Valerius Flaccus*, Brill, Boston, pp. 73-95. https://doi.org/10.1163/9789004278653_006.

Heslin, P. (2023): «Secrets and Lies: The Power of Thetis in Roman Culture», M. Paprocki *et alii* (eds.), *The Staying Power of Thetis. Allusion, Interaction, and Reception from Homer to the 21st Century*, De Gruyter, Berlin - Boston, pp. 147-179. https://doi.org/10.1515/9783110678437-007.

Konstan, D. (1993): «Neoteric epic: Catullus 64», A. J. Boyle (ed.), *Roman Epic*, Routledge, London - New York, pp. 59-78.

Köstlin, H. (1889): «Zur Erklärung und Kritik des Valerius Flaccus», *Philologus* 48: 647-673.

Lefèvre, E. (1998): «Der *ordo rerum* in Valerius Flaccus' *Argonautica*», U. Eigler - E. Lefèvre (eds.), 'Ratis omnia vincet'. *Neue Untersuchungen zu den Argonautica des Valerius Flaccus*, Beck, München, pp. 223-232.

Manuwald, G. (1999): *Die Cyzicus-Episode und ihre Funktion in den Argonautica des Valerius Flaccus*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen.

MANUWALD, G. (2004): «Hesione und der 'Weltenplan' in Valerius Flaccus' *Argonautica*», F. SPALTENSTEIN (ed.), *Untersuchungen zu den Argonautica des Valerius Flaccus. Ratis omnia vincet III*, Beck, München, pp. 145-162.

MANUWALD, G. (2013). «Divine Messages and Human Actions in the *Argonautica*», A. AUGOUSTAKIS (ed.), *Ritual and Religion in Flavian Epic*, Oxford University Press, Oxford, pp. 33-51. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199644094.003.0003.

NEWMAN, J. K. (1986): *The Classical Epic Tradition*, University of Wisconsin Press, Wisconsin.

PAPROCKI, M. (2023): «The Rape and Binding of Thetis in its Mythological Context», M. PAPROCKI *et alii* (eds.), *The Staying Power of Thetis. Allusion, Interaction, and Reception from Homer to the 21st Century*, De Gruyter, Berlin - Boston, pp. 43-74. https://doi.org/10.1515/97831-10678437-003.

RÍO TORRES-MURCIANO, A. (2006): «L' "Ekphrasis" della nave Argo (Val. Fl. 1, 121-155): inversione speculare ed "evidentia"», *Atene e Roma* 51: 145-156.

RÍO TORRES-MURCIANO, A (2010): «El designio de Júpiter en Valerio Flaco: providencia, historia y tradición literaria», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 30: 131-163.

SCHMITZER, U. (1999): «*Praesaga ars*: zur literarischen Technik der Ekphrasis bei Valerius Flaccus», *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft NF* 23: 143-160.

SCHUBERT, W. (1984): *Jupiter in den Epen der Flavierzeit*, Peter Lang, Frankfurt am Main.

SLATKIN, L. (1991): *The power of Thetis. Allusion and Interpretation in the* Iliad, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London.

SPALTENSTEIN, F. (2002): *Commentaire des Argonautica de Valerius Flaccus (livres 1 et 2)*, Latomus, Bruxelles.

TAYLOR, P. R. (1994): «Valerius' Flavian Argonautica», *The Classical Quarterly* 44: 212-235.

WACHT, M. (1991): *Juppiters Weltenplan im Epos des Valerius Flaccus*, F. Steiner, Stuttgart.

VON ALBRECHT, M. (1997): *A History of Roman Literature*, 2 vols, Brill, Leiden.

VOS, G. P. (2023): «Thetis in Callimachus' *Hymn to Apollo*: Dynasty and Succession», M. PAPROCKI et alii (eds.), *The Staying Power of Thetis. Allusion, Interaction, and Reception from Homer to the 21st Century*, De Gruyter, Berlin - Boston, pp. 107-145. https://doi.org/10.1515/978-3110678437-006.

ZISSOS, A. (1997): *Voyage and Progress: Studies in the* Argonautica *of Valerius Flaccus* [Tesis], Princeton, University Princeton.

ZISSOS, A. (2004): «Visual Compulsions: the Tale of Phrixus and Hele», F. SPALTENSTEIN (ed.), *Untersuchungen zu den Argonautica des Valerius Flaccus. Ratis omnia vincet III*, Beck, München, pp. 71-87.

ZISSOS, A. (2008): *Valerius Flaccus'* Argonautica *Book 1. Edited with Introduction, Translation and Commentary*, Oxford University Press, Oxford.