

## **La Magna Mater en las profecías sobre el destino del viaje de Eneas<sup>1</sup>**

Lorenzo Calamante  
Universidad Nacional de La Plata  
lorenccalamante@yahoo.com.ar

Moore (1921), retomando la definición aristotélica de epopeya como narración de un único tema que se extiende mediante la multiplicidad de episodios, propone que el arte del poeta consiste en dar unidad a la obra y en mantener la expectativa del auditorio mediante la anticipación del clímax de diversas formas, de las cuales una es la inserción de profecías que garanticen esa anticipación y contribuyan a dar coherencia a los múltiples episodios en función del tema. En el caso de la *Eneida*, este autor determina dos grandes temas: el esfuerzo de los últimos troyanos y de sus reliquias para establecerse en Italia (materia de origen mítico en la cual Virgilio inserta la caracterización moral de Eneas para profundizar en la unidad de la trama) y, en segundo lugar –como tema más amplio del poema– la Roma imperial, expresado mediante las profecías. En la profecía de la sombra de Creusa (II, 771-794) y en la interpretación de Anquises de la profecía de Apolo en Delos (III, 84-120) nos encontramos con la mención de Cibeles, la *Magna Mater*, diosa que luego hará su aparición en el libro IX (IX, 77-109) y que será mencionada en el X (vv. 234 y 252). Nuestro objetivo es explicar cómo estas menciones en las profecías y las posteriores aparición y menciones se refieren a los dos temas definidos por Moore. Paralelamente trataremos acerca de la relevancia de las características del culto cibellino y su origen extranjero respecto a la presencia de la diosa en el poema.

Palabras clave: Cibeles – *Eneida* – profecía – viaje – imperio

### Introducción

Moore (1921), retomando la definición aristotélica de epopeya como narración de un único tema que se extiende mediante la multiplicidad de episodios, propone que el arte del poeta consiste en dar unidad a la obra y en mantener la expectativa del auditorio mediante la anticipación del clímax de diversas formas, de las cuales una es la inserción de profecías que garanticen esa anticipación y contribuyan a dar coherencia a los múltiples episodios en función del tema. En el caso de la *Eneida*, el autor determina dos grandes temas: el esfuerzo de los últimos troyanos y de sus reliquias para establecerse en Italia (materia de origen mítico en la cual Virgilio inserta la caracterización moral de Eneas para profundizar en la unidad de la trama) y, en segundo lugar –como tema más amplio del poema–, la Roma imperial, expresado en las profecías.

En la profecía de la sombra de Creusa (II, 771-794) y en la interpretación de Anquises de la profecía de Apolo en Delos (III, 84-120) nos encontramos con la mención de Cibeles, la *Magna Mater*, que luego hará su aparición en el libro IX (IX, 77-109) y que será mencionada en el VI (vv. 783-787) y en el X (vv. 234 y 252). Nuestro objetivo es

---

<sup>1</sup> Este trabajo fue realizado en el marco del seminario de grado “Profecías y oráculos en Eneida de Virgilio. Análisis de los anuncios sobre el destino del viaje de Eneas” dictado por la Dra. María Emilia Cairo durante el primer cuatrimestre de 2021 en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata.

explicar cómo estas menciones se refieren a los temas definidos por Moore.

### Las menciones a la diosa Cibeles

En el libro II, durante la destrucción de Troya y luego de descubrir que Creusa no lo ha seguido hasta el templo de Ceres donde habían de reunirse los troyanos que partían, Eneas vuelve en su búsqueda a través de la ciudad derruida, cuando de pronto se le aparece su imagen fantasmal, que luego de profetizarle la llegada al Tíber, el reino futuro y las nupcias reales, lo consuela afirmándole que ya no corre el riesgo de ser capturada, pues *me magna deum genetrix his detinet oris*, “a mí la magna madre de los dioses me detiene en estas playas” (II, 788). Más adelante, en el periplo entre Troya y Cartago, luego de la primera tentativa de asentarse, llegan a Delos, donde solicitan al dios una indicación acerca del destino del periplo y éste les indica:

Dardanidae duri, quae vos a stirpe parentum  
prima tulit tellus, eadem vos ubere laeto  
accipiet reduces. Antiquam exquirite matrem.  
hic domus Aeneae cunctis dominabitur oris  
et nati natorum et qui nascentur ab illis<sup>2</sup>.

Resistentes dárđanos, la tierra que primera os soportó desde la estirpe de vuestros padres, esa misma, a vosotros que regresáis os recibirá con el pecho fecundo: buscad la antigua madre. Aquí la casa de Eneas dominará todas las costas y <así> los nacidos de los nacidos y los que de ellos nacerán. (III, 94-98)

Esto es malinterpretado por Anquises como una indicación para dirigirse a Creta, desde donde Teucro partió hacia Frigia. En la descripción de la isla comenta lo siguiente:

hinc mater cultrix Cybeli, Corybantiaque aera  
Idaeumque nemus, hinc fida silentia sacris,  
et iuncti currum dominae subiere leones.

De aquí <nos provienen> la madre que cultiva el Cibelo, los bronceos coribantes, el bosque del Ida; de aquí los fieles silencios respecto a los ritos sagrados y aquí se sujetaron al carro de la señora los leones uncidos. (III, 111-113)

Cuando en el relato prospectivo de la gloria de los enéadas habla de Roma, culminando el linaje de Alba Longa en Rómulo, Anquises compara a la ciudad con la diosa:

septemque una sibi muro circumdabit arces

---

<sup>2</sup> Para el texto en latín, seguimos la edición de Mynors (1969). Las traducciones al español son nuestras.

felix prole virum: qualis Berecyntia mater  
invehitur curru Phrygias turrata per urbes  
laeta deum partu, centum complexa nepotes,  
omnis caelicolas, omnis supera alta tenentis.

Siete colinas circundará, única, con el muro, feliz por la prole de varones, cual la madre Berecintia<sup>3</sup> recorre almenada las urbes frigias con el carro, alegre por haber parido a los dioses, abarcando cien nietos, que cultivan todos ellos los cielos y habitan por encima de las alturas. (VI, 783-787)

El diálogo de Cibeles con Júpiter (IX, 77-109) se inserta en la trama en el momento en el que Turno amenaza con incendiar la armada de Eneas; se detiene la acción y el poeta narrador se pregunta *Quis deus, o Musae, tam saeva incendia Teucris / avertit?* “¿Qué dios, oh, musas, tan terrible incendio alejó de los teucros?” (IX, 77-78) e invoca la memoria de las musas para comentar que:

tempore quo primum Phrygia formabat in Ida  
Aeneas classem et pelagi petere alta parabat,  
ipsa deum fertur genetrix Berecyntia magnum  
vocibus his adfata Iovem [...]

En el tiempo en el cual Eneas daba forma a su armada y se disponía a adentrarse en el mar, se cuenta que la madre Berecintia de los dioses con tales dichos se dirigió al gran Júpiter [...] (X, 80-84)

La *Magna Mater* le pide a su hijo que salve las naves fabricadas con la madera de los árboles del Ida frigio, que le está consagrado. No pudiendo conceder el hijo que todas se salven pues están supeditadas al hado de Eneas (al que la diosa entregó su madera), sí concede que las que lleguen a las playas de Laurento se conviertan en ninfas.

Debe notarse que el momento del diálogo es anterior a los sucesos que se están narrando, por lo que lo consideramos una profecía introducida como explicación de la resolución de lo sucedido inmediatamente luego del hecho que suscitó su remembranza. Antes de darse el portento (vv. 114-117), la diosa exhorta a los troyanos a no defender las naves –que ya están a salvo del fuego de Turno– y a las ninfas –que surgirán a partir de aquellas–, a andar libres por el mar. Esta es la confirmación de que los –hasta ahora– troyanos han llegado al lugar correcto. Más adelante, en el libro X, las ninfas surgidas

---

<sup>3</sup> La diosa recibe ese epíteto por ser el monte Berecinto de Creta uno de sus lugares de culto (Serv. *Aen.*, VI, 784).

de las naves merced a la *Magna Mater* (X, 234) cumplen una última función para la trama, que es la de informarle a Eneas del ataque de Turno a sus reales cuando está regresando de establecer una alianza con los etruscos y de profetizarle que matará muchos enemigos con las nuevas armas. Por esto que la ninfa Cimodocea le dice a Eneas, el héroe *stupet inscius ipse / Tros Anchisiades animos tamen omine tollit*, “no conociendo estas cosas, se pasma el anquisiada troyano y sin embargo se eleva su espíritu con el agüero” (X, 249-250). El héroe eleva esta plegaria a la diosa:

alma parens Idaea deum, cui Dyndima cordi  
turrigeraeque urbes biiungique ad frena leones,  
tu mihi nunc pugnae princeps, tu rite propinques  
augurium Phygibusque adsis pede, diva, secundo.

Del Ida alma madre de los dioses, para cuyo corazón son <caros> el monte Dindimo<sup>4</sup> las ciudades almenadas y los leones a los frenos uncidos, tú, que me precedes en la lucha, tú, de acuerdo con el rito, haz cumplir el augurio y asiste a los frigios con paso que secunda. (X, 251-255)

## El primer tema

### La caracterización moral de Eneas

Como habíamos dicho, la caracterización moral de Eneas, según Moore, es parte del primer tema que da unidad a la trama de la *Eneida*. Ahora bien, ¿cómo se relaciona esta caracterización con la mención y la presencia de la diosa en el relato? Pöschl (1962) explica que Eneas sufre una transformación que lo hace pasar de un *ethos* oriental a uno romano. Para este autor, el carácter de Eneas –amalgama del heroísmo homérico, la *humanitas* augustea y el estoicismo romano temprano–, es una constante en función de la cual es posible dividir el desarrollo de la trama del poema en tres partes, en cuyo segundo tercio se da la prefiguración de Roma y la “romanización” del héroe. En las descripciones de los enemigos (Yarbas y Turno), se señala el carácter oriental de Eneas, con la carga negativa de molice y lujuria que conlleva y en VIII, 362-365, el rey Evandro invita a Eneas a cruzar el umbral del palacio de Palantea sin atender a su pobreza y despreciando las riquezas, siguiendo el ejemplo de Hércules. Esta exhortación implica que Eneas haga a un lado toda esa carga negativa de lo oriental para

---

<sup>4</sup> El Dindimo es el monte en el que Atis pagó con su cordura la traición a la diosa (Ov. *Fast.* IV, 234-346).

introducirse en el mundo de la austeridad romana. Tal, según Pöschl, es la idea del libro VIII, que se corona con la descripción del escudo fabricado por Vulcano, representación del futuro romano que Eneas carga en sus hombros: “At last, he has acquired the necessary maturity to bear the destiny of Rome.” (Pöschl, 1962, p. 60).

Por su parte, Fletcher (2014) observa que la profecía de la ninfa Cimodocea es la última que recibe Eneas, que es llamado *Tros Anquisiades* (X, 250), epíteto interpretado como “[...] a sort of farewell to Phrygian identity.” (2014, p. 243). Esta profecía es inmediatamente sucedida por la plegaria del héroe a la *Magna Mater*, que Fletcher define como “[...] a very Eastern oriented prayer to Cybele” (2014, p. 243).

### **Los esfuerzos de los últimos troyanos y sus reliquias para llegar a Italia**

Anquises interpreta erróneamente el oráculo de Delos, indicando como destino para los suyos el Monte Ida de Creta (origen de la estirpe que se asentó en el Ida frigio) e inserta el relato del culto de Cibele en el Ida cretense. Quint (1982) observa que el error se debe a la voluntad de Anquises de encontrar refugio en lo que evoque el pasado inmediato y que en última instancia termina ocasionando mayores calamidades: “Perhaps swayed by the injunction to seek out his ancient motherland –‘*antiquam exquirite matrem*’ (96)– Achises’ thoughts about Crete turn to the cult of Cybele imported from that island of Troy.” (Quint, 1982, p. 31).

De acuerdo con la explicación de Manetti (2010) de la teoría aristotélica de los signos no verbales (σημεῖα), mediante ellos se opera el pasaje del conocimiento de un hecho a otro por relación de implicación (si p, entonces q). En un silogismo, la presencia del signo como término medio puede ser más o menos certera dependiendo de la figura a la que pertenezca el silogismo: si el signo aparece como condición necesaria para la conclusión, lo llamamos τεκμήριον, mientras que si la relación entre signo y conclusión no es necesaria, lo llamamos σημεῖον. En el caso de las profecías, cualquier indicio relevante para su interpretación constituye un σημεῖον, puesto que se trata de signos que, si se plantean en un silogismo, no constituyen pruebas necesarias. Uno de tales signos es la orden del dios delio: *antiquam exquirite matrem* (III, 96), que se refiere a la *tellus* originaria de la estirpe troyana y que, sin lugar a duda coordinado *antiquam*

*matrem* con *tellus*, podría sin embargo estar evocando en Anquises<sup>5</sup> a la *Magna Mater*, origen del linaje de Júpiter. Entonces, si se habla de una *tellus* y de una *antiqua mater*, para él se está hablando del origen más cercano de Troya, que se relaciona con la madre más antigua (la de Júpiter, escondido por ella en el Ida, para evitar que Saturno se lo comiese). La diosa funciona entonces como indicio del pasado inmediato y ese mismo sentido tiene el hecho de que los barcos estén contruidos con madera del Ida frigio, monte que le está consagrado, nombrado a partir del cretense. El error de Anquises es “cruzar” en su interpretación su deseo de volver al pasado inmediato.

Por otro lado, la referencia a Cibeles en el relato de Anquises nos aclara la mención de la madre de los dioses en la profecía de Creusa: tratándose de la misma diosa evocada por error por concentrarse en el pasado inmediato, la diosa se convierte en una referencia del mismo y por lo tanto podríamos pensar que es su potestad ese pasado inmediato al cual, sin lugar a dudas, pertenece la esposa troyana de Eneas.

Volviendo a las naves, Fletcher (2014) observa que funcionan como metonimia de Troya: son un “ancla” respecto del lugar de origen (“the fleet did not exist while Troy still stood, and it will be gone before the war in Italy is over”, 2014, p. 60) que al convertirse en ninfas que se alejan de la costa de Italia cortan ese último lazo con el pasado troyano. Por su parte, Ovidio también establece en los *Fastos* el paralelismo entre el periplo de Eneas de Este a Oeste y el traslado de la diosa. Cuando Átalo, rey de Frigia durante la II guerra púnica concede que la diosa deje su reino, reconoce el origen frigio de los romanos, y es entonces que las hachas cortan nuevamente los pinares del Ida frigio que cortó Eneas, para construirle una nave a la diosa (*Fast.* IV, 272-274).

Anteriormente, cuenta cómo fue que se supo que la diosa debía ser trasladada a Roma:

cum Troiam Aeneas Italos portaret in agros,  
est dea sacriferas paene secuta rates,  
sed nondum fatis Latio sua numina posci  
senserat, adsuetis substiteratque locis.  
post, ut Roma potens opibus iam saecula quinque  
vidit et edomito sustulit orbe caput,  
carminis Euboici fatalia verba sacerdos

<sup>5</sup> Debe notarse que Anquises no atiende a otro signo: Apolo llama a los de Eneas *Dardanidae duri*, esto es, “resistentes dárdanos”, en referencia a Dárdano, cuyo origen es, precisamente, Italia. (Serv. *Aen.*, III, 94 y 104)

inspiciat.

Cuando Eneas llevó Troya a los campos itálicos, la diosa casi sigue a las naves que portaban los bienes sagrados, pero sintió que no era su numen reclamado para el Lacio por los hados y permaneció en los lugares acostumbrados. Luego, cuando Roma –potente por sus propias fuerzas– ya vió <pasar> cinco siglos y alzó del orbe conquistado la cabeza, la sacerdotisa inquirió las palabras fatales del canto euboico. (*Fast.* IV, 251-258)

## El segundo tema: Roma imperial

Bailey (1935, p. 4) afirma que Virgilio no menciona los cultos orientales entonces prominentes en función de la política augustea de favorecer la tradición grecorromana. La excepción que confirma la regla es la presencia de Baco y de Cibeles, que ya formaban parte del Panteón griego tradicional. Aquí nos parece necesario hacer un sucintísimo excursus para hablar acerca del culto de la *Magna Mater*, que de Oriente pasó a Grecia, donde se la asoció con Rea, la madre de Zeus (*Ov. Fast.* IV, 201). Durante la II Guerra Púnica (*Liv.* XXIX, 10-11), merced al oráculo sibilino (los *carmini Euboici* de los que habla Ovidio en *Fast.* IV, 257), la piedra sagrada que los frigios identificaban con la diosa fue trasladada de Frigia a Roma, donde se la ubicó en un templo propio en el Palatino. Beard North y Price (1996) sugieren la posibilidad de que los romanos no conocieran todos los aspectos del culto sino luego de su traslado. Los aspectos más salvajes y foráneos (bárbaros) del culto son la mutilación de los sacerdotes (los *galli*) en las procesiones, con Atis como modelo, cuyas cuitas se describen en el Carmen LXIII de Catulo, poema cuya intención puede ser la de servir al culto, destacando el poder de la diosa y lo inaceptable de la práctica, como parte de los esfuerzos de romanización del culto (Beard, North y Price, 1996) ya comenzada inmediatamente después del traslado, con la clausura de los sacerdotes frigios y de sus procesiones en el recinto del templo. Bailey (1935, p. 177) observa que las menciones de la diosa ponen el énfasis en su origen asiático y en el carácter de madre de los dioses y afirma que Virgilio se basa en esas características para definirla como propicia para los troyanos. Tal idea “It is a natural development, but without precedent in previous legend.” (Bailey, 1935, p. 177). Por su parte, Fletcher (2014) observa que en tiempos de Augusto se da la rehabilitación

de la diosa oriental, tendiente a establecer una fuerte relación con la Roma de Augusto<sup>6</sup> y que esta relación es mérito de Virgilio, ya sea que la promovió o la originó (2014, p. 212). Como vimos, en el libro VI la *Magna Mater* se relaciona en su carácter de madre con Roma y, en una nota al pie, Fletcher nos informa de que “Getty, 1950, 8-9, suggests that the parallel goes further in that Rome is Augustus mother in it as much as Cybele is Jupiter's mother.” (Getty *apud* Fletcher 2014, p. 212).

## Conclusiones

Observamos que cuando Cibeles es mencionada en las profecías, se la destaca por sus atributos de madre de los dioses y su origen frigio y traslado a Roma. Estos atributos sirven a los temas que Moore ha determinado en la Eneida –el esfuerzo de los últimos troyanos para establecerse en Italia (arco en el que se inserta la caracterización moral de Eneas) y la Roma imperial–, pues nos la presentan como una diosa propicia para Roma (prefigurada en los troyanos comandados por Eneas) en momentos de riesgo y como metáfora de lo que es Roma, en tanto que madre de sus varones como aquella de los dioses; pero también sirve su mención para establecer la oposición entre el pasado troyano y el futuro romano: Quint (1982) observa que la presencia del pasado troyano inmediato –cuya insensata persecución a fines de recuperarlo resulta o bien vana o bien calamitosa– tiene su paralelo con el contexto augusteo, momento en el cual la política del segundo César se afana por borrar las huellas de las guerras intestinas. Consideramos nosotros que tanto el hecho de que a Creusa la retenga la *Magna Mater*, como que Anquises la evoque en su interpretación errónea y que las naves fabricadas con la madera de su bosque consagrado se vuelvan ninfas que se alejan de Italia responden todos al hecho de que esta diosa es el recordatorio más inmediato del pasado troyano e incluso, recuperando la asociación con Roma como tierra fértil de varones, podemos asociar también a la diosa con Troya como tierra fértil de varones, pero desertada. Ahora bien, esta diosa fue propicia para los suyos cuando pasaron de “bárbaros” a romanos y no pudo acompañarlos porque aún no le correspondía, debiendo esperar

---

<sup>6</sup> Augusto reconstruyó su templo no en mármol, sino en piedra local, para dar prueba de una antigüedad venerable propia del culto de la diosa (Beard, North y Price, 1996).

quinientos años para ser convocada por el oráculo sibilino y luego romanizada, en el momento de mayor riesgo para Roma, que fue la II Guerra Púnica. El aspecto romanizado de la diosa, que pertenece a un pasado más remoto (el de la república, en el cual según Quint sí busca abreviar la política augustea), es el que nos permite establecer la primera relación de la que hablamos, promovida por Virgilio y que hace que los aspectos bárbaros del culto no se mencionen en su obra.

### Referencias bibliográficas

- Bailey, C. (1935), *Religion in Virgil*, Oxford.
- Beard, M., North, J. y Price, S. (1996), *Religions of Rome*, Cambridge.
- Fletcher, K. F. B. (2014), *Finding Italy. Travel, Nation, and Colonization in Vergil's Aeneid*, Ann Arbor.
- Frazer, J. G. (1933), *Publii Ovidii Nasonis Fasti*, Cambridge (MA).
- Manetti, G. (2010), "Ancient semiotics", en Cobley, P. (ed.), *The Routledge Companion to Semiotics* (pp. 13-28). Nueva York.
- Mynors, R. (1969), *Vergili Maronis Opera*, Oxford.
- Moore, C. H. (1921), "Prophecy in the Ancient Epic" *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 32 (pp. 99-175).
- Pöschl, V. (1962), "Chapter II. The principal figures.", en Pöschl, V., *The Art of Vergil. Image and Symbol in the Aeneid* (pp. 34-138). Ann Arbor.
- Quint, D. (1982), "Painful Memories: Aeneid 3 and the Problem of the Past", *CJ* 78.1 (pp. 30-38).
- Thilo, G. (1881), *Maurus Servius Honoratus. In Vergilii carmina comentarii. Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii; recensuerunt Georgius Thilo et Hermannus Hagen*, Leipzig.
- Villar Vidal, J.A. y Fernández Nieto, F. J. (1993), *Tito Livio. Historia de Roma desde su fundación. Libros XXVI-XXX*. Madrid: Gredos.