



Universidad Nacional de La Plata

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Secretaría de Postgrado

## La representación de la *religio* en *Eneida* de Virgilio

**Prof. Lic. Guillermina Bogdan**

Tesis para optar por el grado de Doctora en Letras

Directora: Dra. Lía Margarita Galán

Codirector: Dr. Pablo Martínez Astorino

Ensenada, noviembre 2014

## Agradecimientos

Debo agradecer a las personas e instituciones que hicieron posible la ejecución de este estudio.

En primer lugar a mi directora, la Dra. Lía Galán, y a mi codirector, el Dr. Pablo Martínez Astorino, quienes guiaron mi formación y corrigieron exhaustivamente cada parte de la investigación a la que pude dedicarme exclusivamente gracias a las becas doctorales tipo I y tipo II financiadas por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

Agradezco a los integrantes del Centro de Estudios Latinos (IdIHCS), quienes cooperaron con recomendaciones académicas y humanas. Especialmente a la Prof. María Delia Buisel, porque desempeñó un papel primordial en mi formación de grado y postgrado.

Gracias a las estancias de Investigación en centros nacionales e internacionales, tuve el agrado de encontrar y de ser aconsejada por profesionales reconocidos en la materia. En primer lugar, le agradezco al Prof. Dr. Jörg Rüpke (Universidad de Erfurt y Max Weber Kolleg, Alemania). En mis dos visitas, el Prof. Rüpke me facilitó no sólo material bibliográfico esencial sino también numerosas entrevistas y reuniones que enriquecieron la investigación. Asimismo a la Prof. Dra. Cecilia Ames (Universidad de Córdoba), quien compartió sus estudios sobre el tema y me brindó una estancia cálida en su Universidad.

Agradezco a mi mamá Alicia, a mi papá Antonio, a mis hermanas, Andrea y Verónica, y a mis sobrinos Joaquín, Tao, Mila y Ámbar, que estuvieron siempre apoyando mi carrera con consejos y empatía. Así también a mis amigas y amigos que compartieron explicaciones, charlas, dudas y miedos en este proceso que formó una parte muy importante de mi vida.

Por último, le agradezco a Virgilio por haber escrito *Eneida* en cuyo análisis encontré la belleza de los versos, la importancia de la historia y la conexión con lo divino.

*Wir sind mit dem Unsichtbaren näher als mit dem Sichtbaren verbunden.*

Novalis

# Índice

Palabras preliminares.....	6
----------------------------	---

## Introducción

1. <i>Eneida</i> y sus interpretaciones.....	12
2. Épica literaria.....	21
3. Cultura, memoria e identidad.....	26
4. La religión como constructora de identidad.....	43
5. El rito como llave cultural.....	51
6. Organización del estudio.....	57

## Primera parte: *Religio* y *ritus* en *Eneida*

1. Capítulo I: <i>Religio</i> en <i>Eneida</i> .....	59
1. 1. El concepto de <i>religio</i> en <i>De Legibus</i> II, <i>De Natura Deorum</i> y <i>De Divinatione</i> II de Cicerón.....	65
1. 2. El concepto de <i>religio</i> en <i>Eneida</i> .....	80
1.3. Conclusiones parciales.....	88
1.4. Relación de los conceptos estudiados con las teorías contemporáneas sobre religión.....	90
2. Capítulo II: <i>Ritus</i> en <i>Eneida</i>	
2. 1. El concepto de <i>ritus</i> en <i>Eneida</i> .....	95
2. 2. Conclusiones parciales.....	107
2.3. Relación del término <i>ritus</i> con las teorías contemporáneas sobre el rito.....	108

## **Segunda Parte: Acción ritual en *Eneida***

### 1. Capítulo I: La ritualidad de los troyanos

1. 1. Estado de la cuestión.....	112
1. 2. Las plegarias, los votos, los sacrificios y las libaciones.....	121
1. 3. El culto a los muertos.....	152
1. 4. Ritos de fundación.....	173
1. 5. Ritos de unión.....	178
1. 6. Ritual de guerra.....	183
1.7. Conclusiones parciales.....	190

### 2. Capítulo II: Acción ritual de las diferentes etnias

2. 1. Estado de la cuestión.....	194
2.2. Los griegos.....	199
2.3. Los cartagineses.....	208
2. 4. Los latinos.....	223
2.5. Los rútuos.....	236
2.6. Los arcadios y los etruscos.....	251
2. 7. Conclusiones parciales.....	267

## **Tercera parte: Representación de la *religio* doméstica y pública en *Eneida***

### 1. Capítulo 1: Representación de la *religio* doméstica y pública

1.1. Estado de la cuestión.....	271
1. 2 Ritualidad doméstico-pública y política.....	275
1. 3. El culto doméstico – público.....	277
1. 4. La representación del culto doméstico y el público en <i>Eneida</i> .....	280
1. 5. Conclusiones parciales.....	287

<b>Conclusiones.....</b>	<b>288</b>
--------------------------	------------

<b>Bibliografía.....</b>	<b>304</b>
--------------------------	------------

## Palabras preliminares

El término *religio* es definido por Cicerón en *De Inventione* II<sup>1</sup>, 161 y en *De Natura Deorum* II 28<sup>2</sup>, 72<sup>3</sup> como el cuidado otorgado por la esfera humana hacia la esfera divina, es decir, la forma pragmática del contacto entre los hombres y los dioses que establece al rito como su expresión material. Partiendo de este concepto, nuestro interés radica en caracterizar las diferentes representaciones de la *religio* en *Eneida* destacando la peculiaridad de la mirada del poeta sobre la ritualidad, su sistematización y racionalización.

El estudio tiene en cuenta la acción ritual de los pueblos nombrados en la *Eneida* y, con este fin, se analizan las plegarias, los votos y ofrendas, los sacrificios, los actos de purificación y agradecimiento, el culto a los muertos, los ritos de unión, los ritos de guerra, los ritos de adivinación (no así el discurso profético<sup>4</sup>), los ritos conmemorativos y los rituales específicos de una etnia en particular. Se ha encontrado una gran diferencia entre la representación de la acción ritual de las etnias que pactan con Roma y la de las etnias vencidas; en consecuencia, el análisis está dividido teniendo en cuenta estas oposiciones.

El análisis de lo expuesto nos permitirá establecer dos puntos importantes: en primer lugar, se pone de manifiesto la representación de la acción ritual de los diferentes personajes épicos que manifiesta la visión que el poeta le adjudica a la formación de la sociedad prerromana. Para tal fin, se aplicarán al análisis de la obra las teorías religiosas contemporáneas con enfoque funcionalista que permitan comprender el *modus operandi* de los pueblos representados. Asimismo, se han tomado en cuenta las teorías

---

<sup>1</sup> *Religio est, quae superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, curam caerimoniamque affert* (Religio es (aquella) que de cierta naturaleza superior, a la que llaman divina, ofrece cuidado y ceremonia ritual.) Todas las traducciones son nuestras.

<sup>2</sup> *Et si conferre volumus nostra cum externis, ceteris rebus aut pares aut etiam inferiores reperiemur, religione, id est cultu deorum, multo superiores.* (Y si comparar queremos nuestras cosas con las extrañas, en las demás nos encontraremos iguales, o aún inferiores; pero en la religión, esto es el culto de los dioses, muy superiores).

<sup>3</sup> *Qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent, [i] sunt dicti religiosi ex relegendo, [tamquam] elegantes ex eligendo.* (Quienes trataban con cuidado y como si las releyeran esas cosas que pertenecían al culto de los dioses fueron llamados religiosos, de *relegere* -releer-, como elegantes, de *elegere* -elegir-).

<sup>4</sup> No se incluye aquí el discurso profético porque nos apartaría del estudio propuesto.

ritualistas a través de cuya aplicación se observará el valor y la función del rito como llave cultural dentro de la representación de las diferentes etnias. Por otro lado, este análisis muestra el impacto de dicha representación en el propio contexto histórico de la obra como parte de la formación de la identidad, cultura y memoria romanas, no sólo por el valor de la épica literaria en la sociedad augustea, sino también por la importancia que dicha sociedad le adjudicó a la *religio* en la reconstrucción que estaba ocurriendo en el momento de escritura de la obra. Con este fin, se partirá de las discusiones contemporáneas que abordan las diversas definiciones de tales conceptos.

Los pasajes a estudiar, conforme a la sistematización de su acción ritual, son los siguientes:

A) Plegarias, votos, ofrendas, sacrificios y la *epulatio* :

Libro I : Plegaria a Júpiter VV. 731-735./ Libación a Júpiter VV. 735-743.

Libro II: Sacrificio en honor a Neptuno VV. 201-202.

Libro III: Sacrificio en honor a Venus VV. 19-25./ Invocación a Gradivo y a las Ninfas 35-40./ Veneración a Apolo VV. 84-89 – Respuesta VV. 90-98/ Sacrificio a los dioses Neptuno y Apolo VV. 116-119./ Ofrenda a Júpiter VV. 221-223/ 230/ Sacrificios y Plegarias de Anquises VV. 262-265./ Templo de Apolo v. 275./ Dones y sacrificios a Júpiter VV. 278-290./ Libación antes de la cena VV. 354-355./ Plegarias aconsejadas por Héleno v. 437./ Promesas para Juno VV. 439-440./ Invocación a Palas y a Juno VV. 543-551.

Libro IV: Sacrificio a Ceres, a Febo y a Juno VV. 56-65./ Plegaria a Júpiter VV. 198-217 (Intervención de Júpiter VV. 219-238).

Libro V: Sacrificio a Érice y a las tempestades VV. 771-776.

Libro VI: Sacrificio ordenado por la Sibila VV. 37-40.

Libro VII: Sacrificios del sacerdote para Fauno VV. 86-96./ Libaciones para Anquises VV. 133-134./ Invocación al Genio del lugar, a la Tierra, a las Ninfas y ríos desconocidos, a la Noche, a las Estrellas, a Júpiter del Ida, a Venus y a Anquises VV. 135-140.

Libro VIII: Plegaria a las Ninfas y al Tíber VV. 69-79 (respuesta VV. 80-82)./  
Sacrificio para Juno v. 83.

Libro IX: Plegaria a Júpiter VV. 83-102./ Plegaria de Niso VV. 404-410/ 426-431./ Plegaria de la madre de Euríalo VV. 494-496./ Culto a Diana VV. 582-585 (respuesta VV. 587-594)./ Plegaria de Ascanio VV. 624-628 (respuesta VV. 629-632)./ Culto a Diana VV. 582-585 (respuesta VV. 587-594).

Libro X: Súplica de Eneas VV. 251-255./ Plegaria de Palante al Tíber VV. 421-423 (respuesta VV. 424-427)./ Plegaria de Turno VV. 666-679./ Plegaria de Eneas VV. 814-816.

Libro XI: Invocación de Latino a los dioses VV. 300-301./ Plegaria de las matronas a los dioses VV. 483-486./ Plegaria de Arrunte a los dioses VV. 782-792 (respuesta de Apolo 794).

Libro XII: Invocación de Eneas a los dioses para encontrar a Turno VV. 496-499.

#### B) El culto a los muertos

Libro III: Polidoro pide honras fúnebres VV. 62-68./ Andrómaca realiza los ritos funerarios en honor de Héctor VV. 300-306.

Libro IV: Rito de muerte (suicidio) intervención de Iris VV. 697- 705.

Libro V: Ritual – Propuesta de Juegos –Ofrendas VV. 53-103./ Preparación de juegos VV. 105-114./ Juegos VV.116-603./ Honores a Anquises VV. 604- 763.

Libro VI: Cuerpo de Miseno y ritual de sepultura VV.150-155./ 178-189./ 211-235./ Almas privadas de sepultura VV.365 –380.

Libro VII: Honores fúnebres a Cayeta v. 5.

Libro IX: Niso pide que Euríalo le realice los ritos fúnebres VV.212-215./ Lamento de madre de Euríalo por no poder realizar los ritos fúnebres VV. 485-490.

Libro X: Mecencio pide sepultura v 903.

Libro XI: Rito de sepultura a los caídos en la guerra VV. 23-100./ Cortejo fúnebre a Palante VV. 4-181./ Latinos y Troyanos honran a sus muertos VV.183-212.

C) Ritos de unión:

Libro IV: Himeneo (relato de Juno) VV. 124-125./ Rito de unión VV. 164-175./  
Negación del rito por parte de Eneas v. 339.

Libro VII: Prodigio de unión para Lavinia VV. 96 -101.

D) Rituales de guerra:

Libro VII: Turno invoca a los dioses antes de la guerra v. 471./ El pueblo  
implora a los dioses por la guerra v. 576./ Apertura de las puertas del templo  
de Jano por parte de Juno VV. 607-622.

Libro VIII: Turno alza el estandarte de guerra VV. 1-5.

Libro IX: Votos de guerra de parte de Turno VV. 23-25.

Libro XI: Eneas cumple los votos después de la batalla VV. 2-11.

Libro XII: Pedido de Turno a Latino para hacer los votos de guerra VV. 11-16./

Ritual de guerra VV.116-133./ Pacto y ritual de guerra VV. 169-215.

E) Rituales para la práctica adivinatoria:

Libro VI: Ritual de la Sibila VV. 243-267.

Libro VII: Ritual durante el prodigio de Latino VV. 70-71

Rituales conmemorativos:

Libro VIII: Ritual en honor a Hércules (VV. 185- 312)

F) Rituales específicos de una etnia en particular:

Libro IV: Ritual de Dido VV. 450 -529./ VV. 634-684./ Intervención de Ana en  
el ritual VV. 679-684.

El análisis y la posterior división de la acción ritual presente en la obra permite ver la representación del poeta sobre esta práctica en la que, en algunos casos, se siguen las prescripciones hechas por Cicerón en *De Legibus* II, en otros se usan elementos discursivos no comunes; asimismo se destaca la ausencia de ciertas representaciones rituales de etnias particulares que también dicen algo sobre la perspectiva virgiliana. Por otra parte, las teorías sociológicas referidas al ritual nos permiten analizar el comportamiento del grupo humano en la representación de la práctica y hará visible ciertas estrategias del poeta para avalar u oponer el favor de los dioses hacia los diferentes pueblos. Asimismo, en la tercera parte del estudio se observan las funcionalidades que le da el poeta a la diferenciación de la *religio* privada y pública relacionándolas con la política imperial.

En el marco de la Introducción se describe el estado de la cuestión y se destaca la ausencia de un estudio sistematizado sobre la acción ritual de los diferentes pueblos con objetivos: a) intratextual, la representación de la práctica de los personajes y su consecuencia en el mismo poema, y b) extratextual, el impacto que dicha representación genera en la cultura, formación de la identidad y de la memoria romanas.

## **Introducción**

## 1. *Eneida* y sus interpretaciones

Las principales líneas de investigación<sup>5</sup> de *Eneida* se dividen en dos grandes ramas: aquella que considera la manifestación en la obra de una posición proaugustea cuyo objetivo es destacar el triunfo del imperio (optimista) y aquella que puede leer en el texto críticas al régimen político de Augusto (pesimista).

Conviene observar cómo estas dos líneas se reducen a las investigaciones contemporáneas, debido a que las primeras recepciones de la obra nunca cuestionaron tal dicotomía. Servio<sup>6</sup> en *In Vergilii Carmina Comentarii* afirma:

intentio Vergilii haec est, Homerum imitari et Augustum laudare a parentibus

La intención de Virgilio es ésta: imitar a Homero y alabar a Augusto a partir de sus ancestros.

También Donato, en su *Vita Vergiliana*<sup>7</sup>, expresa:

Novissime Aeneida incohavit, argumentum varium ac multiplex et quasi amborum Homeri carminum instar, praeterea nominibus ac rebus Graecis Latinisque commune, et in quo, quod maxime studebat, Romanae simul urbis et Augusti origo continetur.

Por último escribió *Eneida*, argumento variado y múltiple y como a imagen de ambos poemas de Homero, además común en cuanto a personajes y a hechos de griegos y latinos, y en el que, lo que pretendía mayormente, es contenido al mismo tiempo el origen de la ciudad de Roma y de Augusto.

En su estudio, Perkell<sup>8</sup> expone las diferentes recepciones que tuvo la obra a lo largo de los siglos. Así, afirma que las *Metamorfosis* de Ovidio y el *Bellum Civile* de Lucano, al eliminar cualquier tipo de héroe como protagonista, y al mostrar argumentos no teleológicos, pudieron leerse como desafíos a una *Eneida* augustea. Si bien pueden considerarse estas observaciones, no resultan argumentos claros de una visión pesimista de la obra.

---

<sup>5</sup> Es conveniente aclarar que se trata de investigaciones con una precisa ubicación temporal (1960 en adelante), antes e incluso después, se han tratado numerosos temas de gran importancia.

<sup>6</sup> Thilo y Hagen: 1881.

<sup>7</sup> Donatus, *Vita vergiliana*, 1.

<sup>8</sup> Perkell, 1999: 29-49.

Las líneas de investigación contemporáneas en efecto muestran esta división. Por ejemplo, dentro de la visión considerada proaugustea, encontramos a Heinze<sup>9</sup>, para quien:

(...) la stessa *Eneide* é propriamente nel suo insieme solo un episodio -certo uno de piú importante- della poderosa epopea di Roma, di cui la battaglia de Azio rappresenta la svolta decisiva, e lo splendido epilogo é costituito dal pacifico regno di Augusto (...).

Eneas es considerado como el héroe ideal romano de la edad de Augusto que, siguiendo el modelo estoico, aprende a seguir lo destinado por una fuerza mayor. Pöschl<sup>10</sup> considera la epopeya virgiliana como un claro representante de la ideología imperial, porque muestra el triunfo de Roma como el triunfo del orden sobre el caos y lo representa en numerosos aspectos simbólicos. En esa misma línea, Otis<sup>11</sup> destaca que Virgilio vio en Augusto el tipo de hombre que pudo traer paz en medio de la guerra, orden en medio de la anarquía, una edad de oro en medio de una edad de plata. En una posición menos taxativa, Owen Lee<sup>12</sup>, aunque destacando el valor del Imperio en la obra, afirma que el poema es una gran metáfora y Virgilio divide sus simpatías: ambos, Roma y sus enemigos, son honorables; ambos, Augusto y su vencido enemigo, merecen respeto.

Dentro de la línea considerada “pesimista”, encontramos a críticos estadounidenses de los años sesenta como Adam Parry<sup>13</sup>, que contrapone la voz ganadora del imperio a la voz confundida y desamparada del héroe. El argumento central de esta línea es el estudio de la última escena, en la que Eneas, a quien acusan de no poder controlar sus pasiones, es atrapado por el *furor* y mata a Turno. Este enfoque ve al acto como una negación de las celebraciones en relación al victorioso orden del Imperio. Muestran como

---

<sup>9</sup> Heinze, 1996: 36.

<sup>10</sup> Pöschl, 1950.

<sup>11</sup> Otis, 1964: 389.

<sup>12</sup> “The poem was a massive metaphor. Everything meant something else. And in all of it Virgil was dividing his sympathies: both Rome and its enemies are honorable, both Augustus and his vanquished foes deserve respect. Virgil said as much, and in effect asked his Aeneas-Augustus to recognize the truth of it.” Lee, 1930: 34.

<sup>13</sup> Parry, 1966: 107-123.

argumento la idea de que el *furor* vence a la *pietas*, característica esencial del héroe que definiremos más adelante. En esta visión podemos incluir los trabajos de Putnam<sup>14</sup>, Boyle<sup>15</sup> y Lyne<sup>16</sup>, el último de los cuales retoma la visión pesimista de Parry, décadas después, afirmando que la voz positiva del poeta no es la única existente en el texto y cuestiona las características heroicas de Eneas. Quinn<sup>17</sup> da una visión del heroísmo de Eneas exponiendo que no se condice con el ideal homérico, pero que tampoco es reemplazado por el nuevo ideal romano del *pius*. Al mismo tiempo, el papel de los dioses tiene un interés literario, pero no contribuye a la ideología del poema.

Otros estudios, como el de Johnson<sup>18</sup>, ven a la obra con una pluralidad de significados. Éste considera a la obra como un microcosmos de la historia de Roma, pero destaca el poder oscuro de la conducta humana. La visión de *Eneida* como polisémico también es señalada por Hardie<sup>19</sup> y Cairns<sup>20</sup>. El primero estudia la correlación entre el mundo natural y el mundo heroico-político trazando una simetría entre la construcción de Roma por parte de Eneas y la reconstrucción por parte de Augusto. Clausen<sup>21</sup> destaca la nostalgia de Eneas, la simpatía del poema por el sufrimiento y la ausencia de reconciliación en su conclusión.

Galinsky<sup>22</sup> observa en el poema un *leitmotiv*: el énfasis en la creación del orden desde el desorden. Nuestro estudio destaca esta visión de la obra y del héroe con la maduración que le ofrecen los mismos padecimientos que resultan esenciales para el desarrollo de la trama, cuyo objetivo no es únicamente político. Los diferentes elementos que la constituyen entretujan diversas estructuras que no tienen como finalidad única la gloria del imperio ni el sufrimiento que conlleva su fundación. En efecto, creemos que existen ciertas

---

<sup>14</sup> Putnam, 1965.

<sup>15</sup> Boyle, 1972.

<sup>16</sup> Lyne, 1987.

<sup>17</sup> Kenneth Quinn, 1968.

<sup>18</sup> "The poem moves constantly in the dialectic of its polysematic configurations between two poles". Johnson, 1979: 65.

<sup>19</sup> Hardie, 1986.

<sup>20</sup> Cairns, 1990.

<sup>21</sup> Clausen, 2002.

<sup>22</sup> Galinsky, 1996: 246.

herramientas que funcionan como guías para comprender las definiciones del poeta sobre ciertas características del contexto augusteo. En este marco, se estudia la funcionalidad de la ritualidad descrita de los diferentes pueblos y su relación con la importancia de la *religio* como reestructuradora de la unión cívica en el orden imperial.

Los estudios críticos sobre religión en *Eneida*<sup>23</sup> han prestado atención, en gran medida, a la relación de los dioses con el *fatum*, a la caracterización y la actuación del *pius* Eneas y a la concepción del submundo virgiliano<sup>24</sup> dejando de lado el accionar ritual presente en la obra: Quinn<sup>25</sup> y Feeney<sup>26</sup> analizan a los dioses de *Eneida* comparándolos con los dioses homéricos. Con respecto al concepto de *pietas*, Gordon Williams<sup>27</sup> explica que el adjetivo *pius* expresa el sentimiento de ser devoto hacia algo que es superior a uno. Otis<sup>28</sup> señala que el poema es la historia de la interacción entre el poder cósmico del destino y la responsabilidad humana de lograrlo, por ello no podría haber Roma sin un hombre de suprema *pietas* como Eneas. El estudio de Boyancé<sup>29</sup> focaliza su atención en los tres puntos nombrados: la importancia de la *pietas* para definir a la religión, la relación de los hombres y los dioses en el poema, y las variadas tradiciones filosóficas a las que Virgilio recurre en su explicación cosmológica.

Las obras de Bailey<sup>30</sup> y Heinze<sup>31</sup> son las únicas que, en el marco de los estudios del siglo pasado, han prestado atención a la ritualidad presente en el poema. El primero realizó un estudio sobre las ideas y sobre las prácticas religiosas que se encuentran en el poema, partiendo de cuatro premisas: magia y superstición, animismo, antropomorfismo y filosofía. Asimismo, le otorgó un espacio significativo al análisis de los cultos orientales presentes en la obra

---

<sup>23</sup> Sellar, 1911; Glover, 1904; Heinze, 1996; Belknap Richardson, 1902; *Hardie*, 1986; *Alvis*, 1995; entre otros.

<sup>24</sup> Habinek, 1989: 223-255; Horsfall, 1995; Michels, 1981: 140-146; Norwood, 1954: 15-26; Otis, 1959: 165-179; Tarrant, 1982: 51-55; Williams, 1964: 48-63.

<sup>25</sup> Quinn, 1968: 300.

<sup>26</sup> Feeney, 1991.

<sup>27</sup> Williams, 1983: 10.

<sup>28</sup> Otis, 1964: 220.

<sup>29</sup> Boyance, 2003.

<sup>30</sup> Bailey, 1935: 7.

<sup>31</sup> Heinze, 1996.

virgiliana. El segundo, en el capítulo IV de su estudio, realiza un análisis sobre los ritos en relación con los funerales por el aniversario de la muerte de Anquises consumados en el libro V de *Eneida* y focaliza su atención en los juegos que funcionan como un microcosmos del resto del poema. Volveremos al análisis de ambos estudios en la segunda parte del trabajo.

Las recientes investigaciones sobre religión en la obra han estudiado el fenómeno en relación con la historiografía. Barchiesi<sup>32</sup> explica el concepto de *Kulturtransfer* en el espacio y en el tiempo en relación con la presencia del culto en la *Eneida* y en concordancia con el objetivo del Imperio. Así como las prácticas religiosas de Troya se forman durante los viajes de Eneas, la religión romana se reforma después de un momento de crisis en tiempos de Augusto. Igualmente, los troyanos trascienden su identidad cultural local en el traslado a Italia. El autor sugiere que esta idea puede ser leída como una referencia al proceso de homogeneización cultural que sucede en la propia época de Virgilio. Cancik<sup>33</sup> analiza brevemente el proceso de difusión de la religión de Troya contada por Virgilio que lo presenta como un modelo mítico para los acontecimientos históricos, caracterizado, por un lado, por el hecho de que los inmigrantes troyanos llevan a sus dioses con ellos y, por otro, por la difusión y la integración de la religión de Troya en los cultos locales en el momento de la fundación de una nueva ciudad. Montanari<sup>34</sup> hace un estudio sobre la utilización del término *religio* en la obra postulando que Virgilio utiliza la acepción primitivista del término<sup>35</sup>.

Shatzman<sup>36</sup> inicia su artículo estableciendo que se puede examinar en qué medida se ajustan a las reglas los ritos presentes en la obra en relación con los instituidos por la religión oficial; asimismo, se puede indagar si las ideas religiosas reflejan o representan un determinado estrato social o político de los gobernantes. Sin embargo, en el marco de su artículo decide examinar el texto desde un punto de vista literario. No obstante, el primer punto se ocupa de

---

<sup>32</sup>Barchiesi, 2006.

<sup>33</sup>Cancik, 2006.

<sup>34</sup> Montanari, 2001.

<sup>35</sup> Volveremos a este tema en el apartado correspondiente.

<sup>36</sup>Shatzman, 1974.

hacer una descripción de algunos de los ritos en la obra postulando que la representación de éstos es general y no detallada, y por lo tanto, no puede conservar las fórmulas religiosas convencionales en su totalidad. En la segunda parte, clasifica a los ritos en dos tipos: simples y complejos. El grupo simple incluye sacrificios de diversos géneros, plegarias y votos. Los complejos incluyen ritos de purificación, entierros, consultas oraculares, ritos especiales para ciertas deidades, ritos mágicos, etc<sup>37</sup>. Los enmarcados en el primer grupo constituyen un medio por el cual se expresan los sentimientos de los personajes siendo ésta la causa primordial de su presencia. Con respecto al segundo grupo, al hablar sobre los ritos funerarios dice que no todos son detallados debido a que, en algunos casos, las descripciones no enriquecerían el relato y se volverían repetitivas. Por consiguiente, los aspectos religiosos de los ritos se subordinan a los objetivos literarios del poeta. En conclusión, el autor indica que el rito religioso es un marco y un dispositivo literario a través del cual Virgilio describe los sentimientos humanos, los momentos dramáticos, las situaciones de emergencia, por lo que su funcionalidad está ceñida exclusivamente al desarrollo de la trama literaria. Según lo expuesto, creemos que el artículo no profundiza sobre los aspectos contextuales de la *religio*, ni tampoco estudia detenidamente su funcionalidad exceptuando lo antes mencionado.

V. Panoussi<sup>38</sup> estudia la configuración de la autoridad de Eneas en la obra a partir de su actuación ritual. A pesar de que Eneas inicialmente parece encontrarse por debajo de los estándares de liderazgo, en varios episodios clave se enfrenta a tareas religiosas propias de un jefe de Estado. En efecto, se argumenta que el estudio del desenvolvimiento ritual del héroe revela un desarrollo en su condición de figura de autoridad. Con dicho objetivo, la autora analiza la acción ritual del personaje y su evolución a lo largo de la épica, resaltando el cambio establecido con la muerte de su padre<sup>39</sup>. Propone una evolución desde el accionar del héroe desde la esfera privada (libros I-IV) a la

---

<sup>37</sup> Se detalla el estudio en el Estado de la Cuestión de la Segunda Parte.

<sup>38</sup> Panoussi, 2010.

<sup>39</sup> Con respecto a dicha evolución Cfr. Bogdan, 2011.

esfera pública (V-VI) centrándose en los ritos funerarios. Así, argumenta que la religiosidad de Eneas se establece a través de su gradual asunción de la autoridad pública en una variedad de entornos religiosos.

Asimismo, Panoussi, en su libro titulado *Greek tragedy in Vergil's Aeneid: ritual, empire, and intertext*<sup>40</sup>, argumenta que Virgilio utiliza alusiones a Homero y a los trágicos griegos para lograr diferentes objetivos: el uso de la tragedia le ofrece a Virgilio la oportunidad de plantear serias dudas sobre el régimen augusteo generando una tensión entre los dos géneros literarios que surge como un medio para reflejar el proceso de negociación entre la afirmación y la resistencia a las nuevas circunstancias políticas. Con dicho objetivo, estudia algunos rituales presentes en la obra; sin embargo, no define ni la concepción de ritual tomada como parámetro ni su relación con los elementos de la épica, lo que hace que la argumentación no sea clara. Panoussi explora cuidadosamente las consecuencias que ciertas violaciones de pureza ritual tienen en varios pasajes de *Eneida* y traza un paralelismo con la tragedia griega<sup>41</sup>. La autora toma esto como una señal de que Virgilio quiere explorar los límites dentro de los cuales dichas discrepancias podrían expresar los propios esfuerzos de Augusto para restaurar el restablecimiento del culto. Aunque este hecho esté bien argumentado, se basa en motivos muy especulativos. Panoussi sitúa la discusión dentro de las polémicas modernas sobre la teoría de la ideología y el ritual. Lo que sostiene la autora es que la acción divina en *Eneida* refleja el patrón trágico de la corrupción e intenta frustrar la restauración que se encuentra en el contexto de otros rituales. Los oponentes al orden, por ejemplo Juno, instigan la corrupción ritual dentro del marco operativo del poema. El final de la obra contiene la promesa de su transformación, seguido de la restauración ritual. La asociación de las fuerzas divinas, con su respectiva distorsión ritual, es de enorme importancia en vista de la reforma religiosa de Augusto y al establecimiento de cultos.

---

<sup>40</sup> Panoussi, 2009.

<sup>41</sup> Se detalla el estudio en el Estado de la Cuestión de la Segunda Parte.

Según Greebe<sup>42</sup>, *Eneida* sitúa los orígenes de la autoridad en lo divino y de tal modo se asegura, por lo menos en la cultura romana de la época de Augusto, un papel legítimo para el *princeps* como *primus inter pares*. El autor reflexiona sobre cómo el concepto romano de *auctoritas* impactó tanto a la figura de Augusto como a la propia épica virgiliana. Con tal fin, estudia la imagen construida por el poeta de Augusto como autoridad divina. *Eneida* ofrece dos fuentes de *auctoritas*: los orígenes míticos del Emperador de Roma y del pueblo romano, por un lado, y la esfera divina, por el otro. El propósito de su trabajo es demostrar que la épica de Virgilio era compatible con el régimen de Augusto en cuanto a la recuperación del origen divino de Roma y de su pueblo. El autor sostiene que Virgilio interpreta a Augusto como el heredero legítimo de Eneas y de Rómulo y, por lo tanto, se presenta el Principado como una parte integral de la cultura política y jurídica romanas. Debido a que la política augustea estaba particularmente enfocada en el fortalecimiento de la familia y de la religión, se creía que esa moral pública y privada tenía un nivel más alto en el pasado. El pasado, sin embargo, no sólo era un modelo para una vida supuestamente mejor, sino también contribuyó a formar la *auctoritas* que Augusto necesitaba para ejercer su poder.

En el marco de su artículo, Starr<sup>43</sup> retoma los comentarios de Servio y Servio Danielis, quienes destacan en algunos pasajes el interés de Virgilio en el anticuarianismo religioso y presentan a Eneas alegóricamente como una figura religiosa, como un tipo de sacerdote, especialmente como un *flamen dialis*. Sin embargo, según el autor, estas teorías nos enseñan más sobre los lectores de Virgilio que sobre Eneas, debido a que, como hemos visto, la lectura más generalizada es que Virgilio presenta a Eneas como un conocedor extraordinario de los asuntos religiosos, lo que puede implicar o no que el lector lo relacione con un tipo de sacerdote, identificación que no es explícita en la obra. Si bien Servio lo presenta como un experto en los temas religiosos<sup>44</sup>, Starr señala que la teoría del *flamen* podría tener otra importancia, incluso no a un

---

<sup>42</sup> Grebe, 2004: 35-62.

<sup>43</sup> Starr, 1997: 63-70.

<sup>44</sup> Serv. *Ad Aen.* 6. 366

nivel consciente: reafirma la importancia de una mirada tradicional y pagana de Roma. El *flamen Dialis*, después de todo, fue un sacerdote arquetípico romano, el sacerdote vinculado más estrechamente por tabúes arcaicos, nunca separados de su cargo. Aunque resulta pertinente nombrarla, como ya lo postuló Bailey<sup>45</sup>, no creemos que sea una interpretación clara para desarrollar sino que tiene que ver con una lectura en otro tipo de contexto político.

Orlin<sup>46</sup> compara la historia de la religión romana descrita por Tito Livio, por ejemplo, caracterizada por la mezcla de una variedad de elementos procedentes de Italia y del extranjero con la visión que presenta Virgilio en la profecía de Júpiter del libro XII (834-40), que atribuye a la religión romana una sola fuente divina. Así Virgilio ofrece una concepción profundamente diferente sobre la religión que revela la misma nueva concepción sobre ésta propuesta por el programa augusteo de restauración religiosa, modelo que destaca los esfuerzos del emperador para crear un sentido unificado de identidad que incluyera tanto a romanos como a itálicos.

Si bien observamos el interés de los estudios contemporáneos por la ritualidad y la actitud religiosa de los personajes, no encontramos un estudio que pueda sistematizar la acción ritual no sólo de Eneas, sino también de las otras etnias con un doble objetivo: su función dentro del relato y su función en el contexto augusteo. Para tal fin, proponemos, en primer lugar, hacer un relevamiento de las discusiones contemporáneas sobre el objetivo de la épica literaria, la función que ejerce en la cultura, identidad y memoria romanas, para, a continuación, estudiar la importancia de la religión en la formación de éstas en el contexto particular.

---

<sup>45</sup> Bailey (1935: 98) afirma que "there is never a mention of a flamen".

<sup>46</sup> Orlin, 2007: 73-92.

## 2. Épica literaria

Si bien la épica literaria latina incluye siempre el concepto de celebración y justificación de la acción hegemónica y es definida como una literatura ligada al poder político<sup>47</sup>, se consideran aquí diversos elementos teóricos que dialogan con esta línea y la complementan. En consecuencia, se estudia a la obra como estrechamente ligada con la historia romana construida a partir de la textualidad, pero atravesando una nueva etapa de reflexividad por parte de Virgilio<sup>48</sup>. El objetivo de la épica latina, en particular, de *Eneida* es muy ambicioso debido a que articula los aspectos más esenciales de una cultura<sup>49</sup>, de la constitución de un origen común para establecer los ideales de un comportamiento social, de una estructura social, de la relación con el mundo natural y con el sobrenatural<sup>50</sup>.

Según Conte<sup>51</sup>, Virgilio encontró un sistema de reglas capaz de generar diversos significados históricos. El resultado fue, entonces, un nuevo texto cultural para la comunidad romana. En él, el poeta tendría que retomar los mitos fundacionales para descubrir y reelaborar una serie de costumbres y formas de comportamiento constituyentes de un “sistema de valores” que, a pesar de las oposiciones, explicarían los elementos esenciales del presente. De hecho, sólo un código de este tipo permite a una comunidad consolidar las experiencias históricas que le confieren sentido, hasta que se convierten en un ejemplo del sistema que es reconocido como el nuevo texto o como la escritura cultural de la comunidad. Desde esta perspectiva, el papel privilegiado de la memoria dentro de la poesía resulta indiscutible. La memoria tiene la responsabilidad de la asimilación y la selección de los elementos vitales presentes en la matriz cultural. En este sentido Assmann<sup>52</sup> afirma que la memoria cultural únicamente cuenta la historia recordada, no la fáctica. También se podría decir que en la memoria cultural la historia fáctica se

---

<sup>47</sup> Gómez Pallarés, 2003: 94.

<sup>48</sup> Foley, 2005: 12.

<sup>49</sup> Definiremos el concepto de “cultura” a lo largo de la Introducción.

<sup>50</sup> Martin, 2005: 18.

<sup>51</sup> Conte, 1986: 143.

<sup>52</sup> Assmann, 2011.

convierte en recordada y, en algunos casos, se transforma en mito. El mito es una historia fundante, una historia contada para iluminar un presente desde el principio. El proyecto virgiliano de unir los mitos fundacionales para establecer una única memoria cultural, en los términos de Assman, apunta a crear y consolidar la identidad de la sociedad romana augustea. Dicha identidad de grupo que recuerda se funda en su relación con el pasado. Un grupo se asegura su identidad recordando su historia y actualizando las figuras del recuerdo fundante. No se trata de una identidad cotidiana, sino de una identidad colectiva<sup>53</sup> que implica algo festivo, extracotidiano, es aquí donde se inserta a la épica como constructora de esta identidad. Antes de tratar los conceptos de identidad y cultura, de los que partiremos para exponer nuestra investigación, se retoma lo expuesto por Conte<sup>54</sup> cuando considera el complejo funcionamiento de códigos en una obra literaria como un conjunto de estrategias generativas que, en cualquier nivel, se incrustan constitutiva e inseparablemente en un proceso mayor. Entonces la poesía puede ser concebida ya sea como una transformación directa de la experiencia, o como una transformación de las formas en las que una determinada cultura ya ha elaborado la experiencia. Al depender de los códigos, normas y sistemas formales, no se niega la historia, sino que se rechaza una visión reduccionista: el poeta pone a disposición una gama más amplia, más profunda de la historia de la humanidad en las diversas formas ideadas en la literatura.

En tanto existe una unión de tradiciones con el objetivo de formar una memoria colectiva capaz de generar la identidad romana, existe también una reconstrucción del pasado, como afirma Smith<sup>55</sup>, refiriéndose a *Eneida* en su trabajo sobre la religión de la Roma arcaica. Dicha reconstrucción puede referirse a los hechos expuestos, a las costumbres que se describen y, en el caso que nos concierne, a la *religio*<sup>56</sup> entendida como “un conjunto de prácticas,

---

<sup>53</sup> “Entendemos por identidad colectiva la imagen que un grupo se forma de sí mismo y con la que se identifican sus integrantes. La identidad colectiva es una cuestión de identificación por parte de los individuos afectados”. Assmann, 2011: 123.

<sup>54</sup> Cfr. Conte, 1986: 110.

<sup>55</sup> Smith, 2009: 33.

<sup>56</sup> El estudio sobre el término está presente en la Primera Parte.

instituciones, hábitos y creencias de los cuales no se espera ninguna coherencia ni consistencia<sup>57</sup>". En la medida en que hablamos de reconstrucción debemos hablar de representación, debido a que, siguiendo a Feeney<sup>58</sup>, en lugar de preguntar cómo las religiones se transmutan en la literatura, deberíamos pensar en términos de una serie de prácticas culturales y la definición que de éstas se hace en el proceso del relato. Es por ello que tomamos lo expuesto por Martínez Astorino<sup>59</sup> en la introducción a su tesis doctoral, quien, siguiendo a Gadamer<sup>60</sup>, define el concepto de *representación* como equivalente a manifestación o interpretación. El arte, para Gadamer, se define como una construcción o configuración eminente y con totalidad de sentido que exige una interpretación acorde con su esencia. En tanto juego transformado en una construcción autónoma, se destaca la seriedad de su representación, no porque no pueda existir arte no serio sino porque lo que una obra propone, lo propone con objetivos serios, sin desdeñarse. Se trata siempre, en términos poéticos, de una "afirmación<sup>61</sup>." No hay comprensión sin memoria, no hay existencia sin tradición. La representación simbólica no representa inmediatamente un concepto, sino que lo hace indirectamente, con lo que la expresión contiene no el verdadero esquema del concepto sino meramente un símbolo para la reflexión<sup>62</sup>. Utilizamos el concepto de representación para el análisis de las prácticas culturales y su simbología en la obra.

Como se señala al inicio de este apartado, nuestro acercamiento a la obra nunca podrá alejarse de una visión historicista, que no significa reduccionista de otros componentes. Para fundamentar este punto, recurrimos a algunos conceptos de Raymond Williams<sup>63</sup>. Para este autor, es casi imposible la

---

<sup>57</sup> Rüpke, 2012: 55.

<sup>58</sup> Feeney, 1998: 1.

<sup>59</sup> Martínez Astorino, 2009: 9

<sup>60</sup> Gadamer, 1996: 158-159.

<sup>61</sup> "*Repraesentatio*, together with its component notions of *praesentia* and *prae*, tends to imply substitution rather than (mere) imitation; cf. Quint. *Inst.* 11.3.156: "The potential to move (sc. an audience) lies in either recalling or imitating emotions" (*movendi autem ratio aut in repraesentandis est aut imitandis adfectibus*, where *repraesentandis* is contrasted with *imitandis*)". Ker, James, 2007: 343.

<sup>62</sup> Gadamer, 1996: 152.

<sup>63</sup> Sarlo, 1979: 9 -19.

comprensión de áreas claves como cultura o literatura careciendo de una conciencia histórica de sus significados. Lo que sucede con otros conceptos es que son definidos abstractamente y estas definiciones abstractas conllevan siempre -y por la general sin tener conciencia de ellos- elementos y puntos de vista propios de la época. Se lo piensa como universales pero, de hecho, están condicionados históricamente. Aunque la literatura parece ser una actividad humana permanente a través de los siglos, se define en su historia y, en este sentido, quien estudie deberá ser un historiador. De esta manera, Williams define a la literatura como “esa actividad formativa que ocurre en el interior de la sociedad y contribuye a diseñar su forma<sup>64</sup>”.

Con respecto al concepto de tradición, concepto clave al estudiar *Eneida*, se toma la concepción de tradición selectiva. Esto implica que el pasado construido por Virgilio tiene más relación con el presente que con el pasado en sí mismo. Como explica Williams, lo que sobrevive, elegido del pasado, es aquello que puede conectarse, ser utilizado y tener valor en el presente. El factor clave que se introduce, de este modo, no es el pasado sino el presente, que es constitutivo de la tradición. Gadamer<sup>65</sup>, citando a Hegel, expresa así una verdad decisiva: la esencia del espíritu histórico no consiste en la restitución del pasado, sino en la mediación del pensamiento con la vida actual. Esta selección que en *Eneida* es clara tiene una conexión muy precisa entre la versión del pasado que se construye y se acepta, y la organización contemporánea de los valores. En este punto, se conecta con hegemonía porque la versión del pasado y de la tradición legitiman esa hegemonía del presente. Sin embargo, no podemos hacer un análisis reduccionista de la obra como un mero material proaugusteo, sino que también se deben analizar aquellos elementos que están fuera de la hegemonía, que también son fuerzas del presente- nuevos hechos, nuevos valores, nueva cultura- pero que también significan una re-selección de la tradición: elementos que están en el pasado pero que en muchas de las lecturas de la obra han sido excluidos.

---

<sup>64</sup> Williams, citado por Sarlo, 1979: 11.

<sup>65</sup> Gadamer, 1996: 215.

Resulta de gran interés analizar aquellos elementos que, más allá de las numerosas lecturas hegemónicas que han tenido, nos revelen también otras características culturales presentes en la obra. Gadamer<sup>66</sup> cita a Schleiermacher cuando afirma que una obra de arte está en realidad enraizada en su suelo, en su contexto. Pierde su significado en cuanto se la saca de lo que la rodeaba y entra en el tráfico; es como algo que hubiera sido salvado del fuego pero que conserva las marcas del incendio. La tarea será, entonces, buscar esas marcas.

Para poder explicar y aplicar lo expuesto a la obra, se debe, en primer lugar, definir varios conceptos a los que antes nos hemos referido.

---

<sup>66</sup> Gadamer, 1996: 210.

### 3. Cultura, memoria e identidad

#### 3.1 Cultura

El debate franco-alemán de los siglos XVIII-XX es arquetípico de las dos concepciones de la cultura, una particularista, otra universalista, ambas en el fundamento de las dos maneras de definir el concepto de cultura en las ciencias sociales<sup>67</sup>. A partir de este debate, la corriente estructuralista - funcionalista integrada por teóricos como Parsons define el “sistema cultural” como el sistema de patrones simbólicos y valores que explican las razones por las cuales los actores realizan cierto tipo de elecciones. De esta manera, la cultura da forma a la acción al definir las elecciones de los actores. En su abordaje los valores carecen de historia: no son elementos simbólicos concretos que posean una historia, sino que constituyen esencias alrededor de las cuales las sociedades se organizan. En este sentido, cualquier sistema de acción está sostenido por la necesidad funcional de orden. La institucionalización del sistema de valores y la internalización de los compromisos de valor juegan un papel fundamental en la legitimación cultural<sup>68</sup>.

De acuerdo con una de las principales críticas, el rol que se otorgaba a la cultura en la integración de los individuos a subsistemas funcionales la sobredeterminaba, dejando a los sujetos sin agencia, convertidos en “dopados culturales” que internalizaban normas y valores, y luego actuaban a consecuencia<sup>69</sup>. No se captaban en toda su dimensión valores y sentidos que estos comprenden: lo único que importaba era mostrar que las valoraciones de los actores eran “empujadas por las necesidades funcionales”. La postura de Parsons continuaba el programa weberiano, por el cual la acción está orientada por valores. El carácter propositivo y discursivo de este programa mostraba a la cultura como por fuera de la acción social, por lo cual resultaba poco menos que imposible explicar variaciones individuales para sujetos insertos en la misma estructura funcional<sup>70</sup>.

---

<sup>67</sup> Cuhe, 2004: 17.

<sup>68</sup> Benzecry, 2012: 54.

<sup>69</sup> Benzecry, 2012: 54.

<sup>70</sup> Benzecry, 2012: 54.

Por su parte, Lévi-Strauss<sup>71</sup>, al introducir el modelo estructural dentro de las ciencias sociales, definía la cultura como todo conjunto etnográfico que, desde el punto de vista de la prospección, presenta en relación con otros conjuntos, variaciones significativas. El objeto último de las investigaciones estructurales son las constantes ligadas a estas variaciones y entonces es posible advertir que la noción de cultura puede corresponder a una realidad objetiva. Toda cultura puede ser considerada como un conjunto de sistemas simbólicos en los que en primer rango se sitúan la lengua, las reglas de matrimonio, las relaciones económicas, el arte, la ciencia, la religión. Todos estos sistemas tienen como objetivo expresar aspectos de la realidad física y de la realidad social, y más aún las relaciones que estos dos tipos de realidades mantienen entre sí y, que los sistemas simbólicos mantienen unos con otros<sup>72</sup>.

Por su parte, Bourdieu<sup>73</sup> ha desarrollado el método estructural en las ciencias sociales, el modo de pensar racional que, rompiendo con el modo esencialista de pensar, lleva a caracterizar cada elemento por la relación que lo une con todos los otros elementos del sistema, del cual deriva su significado y su función.<sup>74</sup> La noción de *habitus* cultural es un concepto que permite pensar la mediación entre las estructuras y las prácticas de significación. Debe entenderse, por consiguiente, como esquemas fundamentales que permiten explicar la unidad en la variedad de las prácticas significantes de los agentes como el resultado de una competencia semiótica adquirida por el hecho de que son miembros de determinados grupos sociales que comparten estructuras culturales específicas. Compartir una cultura quiere decir, en términos de *habitus*, compartir modos fundamentales de percibir, pensar y sentir que son propios de un grupo social (étnico, de clase, de género, edad, etc.) sin que sea obligatorio pensar, del lado de las prácticas, en modos idénticos de percibir, de pensar o de sentir, sino en prácticas que, siendo diferentes, y aun

---

<sup>71</sup> Lévi-Strauss: 1873.

<sup>72</sup> Cuche, 2004: 55.

<sup>73</sup> Bourdieu citado en Cuche, 2004: 45-46.

<sup>74</sup> Cuche, 2004: 46.

eventualmente opuestas, se puedan explicar al refirirlas a la misma estructura cultural a través o por mediación de los mismos esquemas básicos<sup>75</sup>.

En el marco de los estudios culturales, Geertz plantea la cultura como significación. Creyendo con Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considera que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser una ciencia interpretativa en busca de significaciones<sup>76</sup>:

Uno de los modos más útiles de distinguir entre cultura y sistema social es considerar a la primera como un sistema ordenado de significaciones y de símbolos en cuyos términos tiene lugar la integración social, y considerar el sistema social como la estructura de la interacción social misma. En un plano está el marco de las creencias, de los símbolos expresivos y de los valores en virtud de los cuales los individuos definen el mundo, expresan sus sentimientos e ideas y emiten sus juicios; en el otro plano está el proceso en marcha de la conducta interactiva, cuya forma persistente es lo que llamamos estructura social. Cultura es la urdimbre de significaciones atendiendo a las cuales los seres humanos interpretan su experiencia y orientan su acción; estructura social es la forma que toma esa acción, la red existente de relaciones humanas. De manera que cultura y estructura social no son sino diferentes abstracciones de los mismos fenómenos<sup>77</sup>.

Mary Douglas, siguiendo esta línea, enfatiza el carácter social de la cultura:

La cultura no es nada, sino un producto colectivo (...). La cultura en el sentido de valores públicos, estandarizados, de una comunidad, media la experiencia de los individuos (...) un individuo puede revisar o no sus pautas de presupuestos. Es un asunto privado. Pero las categorías culturales son asuntos públicos<sup>78</sup>.

Las críticas que se les hicieron a estos planteos por sus limitaciones son básicamente dos: por un lado, que se imaginan todas las significaciones ofrecidas por una cultura en particular como efectivamente actualizadas a modo de experiencias; por el otro, que suponen la integración y la unicidad de los universos significativos que funcionan como un sistema completo y casi cerrado, enfocándose más en el plano de lo sincrónico que en el de las

---

<sup>75</sup> Zalpa Ramírez, 2011: 196.

<sup>76</sup> Zalpa Ramírez, 2011: 50.

<sup>77</sup> Geertz, 1990: 133.

<sup>78</sup> Douglas, 1996: 39-40.

posibilidades de transformación habilitadas por la cultura. Sewell, por ejemplo, también piensa que las relaciones sociales están gobernadas por estructuras culturales que las subyacen; sin embargo, siempre existe la posibilidad de una desconexión en la parte “del modelo para”, ya que los mundos sociales pueden imponer resistencias y los acontecimientos pueden divergir de los modelos con que fueron generados<sup>79</sup>.

Williams, en *Marxismo y Literatura*<sup>80</sup>, prefiere un proyecto intelectual que involucra el pensar no en diferentes esferas lo económico, lo político y lo cultural como esferas ontológicas, y las teorías han debatido más de lo necesario acerca de cuál esfera influye sobre cuál. Williams interviene contra esa tradición recordando que la formulación de Marx –acerca del hombre que se hace a sí mismo al producir sus medios de vida- llevaba a pensar el proceso social de manera integral. La cultura no es relevante porque sea una esfera; es relevante porque no existe ningún proceso social que carezca de significación. El desafío es reponer la idea de Williams de un proceso social total en el que la cultura no es un anexo o una esfera interesante, sino una trama donde se producen disputas cruciales sobre las desigualdades, sus legitimidades y las posibilidades de transformación<sup>81</sup>.

En este orden, para Gramsci, la clase dirigente en el nivel estructural (clase fundamental en el campo económico) ejerce la dirección ideológica *via* los intelectuales (orgánicos) a nivel superestructural. Esto implica dos aspectos centrales de la noción de hegemonía: 1) es un proceso de dirección cultural basado fundamentalmente en la clase; 2) los actores sociales pueden hacer otra cosa con eso, no sólo seguir el patrón hegemónico<sup>82</sup>.

Los nuevos aportes de las ciencias sociales a la noción de cultura han abierto otros caminos para pensar el concepto: la cultura vista como “práctica” y como “caja de herramientas”.

---

<sup>79</sup> Benzecry, 2012: 67.

<sup>80</sup> Williams, 1980.

<sup>81</sup> Grimson, 2011: 39-41.

<sup>82</sup> Auyero, 1999: 40.

La cultura entendida como práctica, propone que ésta es al mismo tiempo movilizadora en acciones y reproducida a través de su encarnación en instituciones, mundos sociales y el propio cuerpo. Para ellos, el sistema existe, las estructuras culturales existen, pero no como sistemas acabados sino como delimitadores de las posibilidades de uso. Las narrativas, los discursos, los gestos significantes, al mismo tiempo habilitan y constriñen las líneas de acción instrumental con materiales culturales. El paso del tiempo hace que los elementos culturales se rutinicen (*Sic*) y actúen casi con independencia del mundo al que se refieren<sup>83</sup>. Se retoma la idea de Williams de estudiar a los elementos de la cultura como parte de un todo que no puede ser independiente de ninguna esfera.

La cultura como un “*tool kit*” (una caja de herramientas - un repertorio) hace referencia a un conjunto históricamente estructurado y estructurante de habilidades, estilos, repertorios, esquemas, de los cuales los actores se sirven – no deliberada ni conscientemente en la mayoría de las ocasiones- para organizar sus prácticas. Se toma una perspectiva que ve la cultura como conjunto de prácticas socialmente organizadas, incorporadas y/o institucionalizadas<sup>84</sup>. Con este modelo de la cultura como “caja de herramientas,” Swidler lanzó un desafío directo al legado de la teorización weberiana y parsonsoniana de la cultura como “fines últimos” que orientan la acción, intentando ir más allá de la concepción de la cultura como normas internalizadas. Proporcionó una versión alternativa según la cual la cultura influye en las acciones, no en tanto fin último, sino a través de repertorios, hábitos, habilidades y estilos a partir de los cuales los sujetos construyen estrategias de acción. La variación interna del modelo está dada por los períodos en que se ejecutan las acciones<sup>85</sup>. Este juego es el intersticio en el que se desliza la libertad de los individuos y de los grupos para manipular la cultura:

---

<sup>83</sup> Benzecry, 2012: 7.

<sup>84</sup> Auyero, 1999: 21.

<sup>85</sup> Benzecry, 2012: 55.

Culture influences action not by providing the ultimate values toward which action is oriented, but by shaping a repertoire or "tool kit" of habits, skills, and styles from which people construct "strategies of action." Two models of cultural influence are developed, for settled and unsettled cultural periods. In settled periods, culture independently influences action, but only by providing resources from which people can construct diverse lines of action. In unsettled cultural periods, explicit ideologies directly govern action, but structural opportunities for action determine which among competing ideologies survive in the long run. This alternative view of culture offers new opportunities for systematic, differentiated arguments about culture's causal role in shaping action<sup>86</sup>.

La cultura se compone de tales vehículos simbólicos de significado, incluyendo creencias, prácticas rituales, formas de arte, y ceremonias, así como las prácticas culturales informales, tales como el lenguaje y los rituales de la vida cotidiana. Estas formas simbólicas son el medio a través del cual los procesos sociales de los modos de intercambio de comportamiento y perspectivas dentro de una comunidad se llevan a cabo.<sup>87</sup>

Las preguntas que se hace la autora son ¿por qué esperar que la cultura no juegue ningún papel causal en la acción humana?, ¿por qué no explicar la acción como el resultado de ciertos intereses? En consecuencia, la pregunta que nos hacemos en el marco del estudio es: ¿por qué pensar que las representaciones de la acción ritual en *Eneida* son sólo un eco de la cultura augustea de la época, es decir, una consecuencia y no causa, una herramienta que modifica la acción, y no sólo un elemento pasivo modificado por la cultura? Lo que debemos buscar es la manera en que la cultura es utilizada por los actores y cómo ciertos elementos culturales limitan o facilitan pautas de acción.

Entonces, teniendo en cuenta los conceptos antes descriptos, la cultura es una estructura objetiva de significados que, a través de códigos conceptualizados como *habitus*, producen las prácticas de significación de los actores que, a su vez, producen las estructuras por medio de las estrategias de significación que, al sumarse o confrontarse con las significaciones de otros actores, pueden producir o reforzar significados buscados pero también no buscados, lo que permite pensar tanto en la reproducción como el cambio de las

---

<sup>86</sup> Swidler, 1986: 273.

<sup>87</sup> Swidler, 1986: 273.

estructuras culturales como productos de la acción significativa de los actores, pero no dependientes, sin más, de su voluntad<sup>88</sup>.

Se toma entonces esta noción de cultura como práctica en la que los actores sociales, aunque estén insertos en una estructura política particular, que “justifica su existencia y ordena sus acciones en términos de una colección de historias, ceremonias, insignias, formalidades y accesorios que han heredado o, en situaciones más revolucionarias, han inventado”<sup>89</sup>, son capaces de interactuar con ésta diciendo algo más que el discurso hegemónico establecido<sup>90</sup>.

En relación con las distintas prácticas de las diferentes etnias que son representadas en la obra, creemos que si la cultura no es algo dado, una herencia que se transmitiría en tanto tal de generación en generación, quiere decir que es un producto histórico, o sea, una construcción que se inscribe en la historia y, más precisamente, en la historia de las relaciones de los grupos sociales entre sí. La representación de las culturas de los diferentes grupos se encuentran, más o menos, en posiciones de fuerza (o de debilidad) unas en relación con otras. Pero incluso el más débil nunca se encuentra totalmente despojado en el juego cultural<sup>91</sup>.

---

<sup>88</sup> Zalpa Ramírez, 2011: 249.

<sup>89</sup> Geertz, 1993: 124.

<sup>90</sup> Otro de los conceptos teóricos en relación con la interacción del sujeto con la cultura que está presente en los estudios religiosos y sociológicos de los últimos años es el de “agencia”. Los autores conceptualizan la agencia como un proceso temporal incrustado de compromiso social, informado por el pasado y orientado hacia el futuro (como una capacidad proyectiva) y hacia el presente (como la capacidad de “práctica evaluativa” que permite contextualizar hábitos pasados y futuros proyectos en las contingencias del momento). Las formas en que las personas entienden su propia relación con el pasado, futuro y presente hacen una diferencia en sus acciones; en consecuencia, las concepciones de posibilidad agencial en relación a los contextos estructurales influyen profundamente en cómo los actores en diferentes épocas y lugares ven sus mundos. Se manifiesta en la capacidad de los actores para recordar, para seleccionar, y para aplicar correctamente los esquemas de acción que se han desarrollado a través de las interacciones pasadas. La dimensión agencial radica en cómo los actores reconocen selectivamente, localizan y aplican tales esquemas en la construcción de su trama de significados. (Emirbayer y Mische, 1998: 963). Si bien este concepto resulta interesante, creemos que las posibilidades agenciales culturales directas del poeta en la obra estaban ceñidas fuertemente al contexto histórico-político. Es por ello, que utilizarlo en nuestro estudio nos resulta arriesgado.

<sup>91</sup> Segalen, 2011: 86.

Para estudiar las prácticas culturales dentro de la obra, se utiliza el concepto de “llaves<sup>92</sup>”: elementos que sirven como guías distintivas de una configuración cultural dada, naturalizados en sus integrantes que permiten leer un conjunto de relaciones sociales, o, en el caso que nos compete, las representaciones de esas relaciones. Este elemento resulta crucial porque puede establecer cuándo una configuración cultural consigue que alguno de sus actores, en este caso el mismo poeta, desnaturalice una porción relevante de sus estructuras simbólicas. Como señala Grimson<sup>93</sup>, las llaves pueden estar vinculadas a cualquier proceso que sea crucial, en un momento histórico, para una sociedad. Estas llaves se encuentran lejos de ser palabras, aunque lo parezcan. Son condensaciones de palabras, prácticas, rituales, mitos.

Uno de los objetivos de nuestro estudio es postular a la representación de la esfera religiosa y a los rituales presentes como llaves que permitan observar la configuración cultural representada por el mismo poeta en *Eneida*. ¿Qué nos dice la representación de esas prácticas sobre la construcción de la identidad Romana? ¿Qué nos dice sobre la construcción de la identidad de otros pueblos? ¿Cómo influye en la construcción de la memoria? Intentaremos responder estas preguntas.

### 3.2. Memoria<sup>94</sup>

Como se destaca en el primer apartado, nos interesa estudiar de qué manera *Eneida* ocupa un lugar en la memoria cultural y con qué finalidad.

Según Assmann<sup>95</sup> existen dos registros del pasado, dos extremos sin centro, que corresponden a dos marcos de la memoria distintos entre sí en puntos fundamentales: memoria comunicativa y memoria cultural. Se trata de dos modos de recordar, de dos funciones del recuerdo y del pasado -uses of the

---

<sup>92</sup> Grimson, 2011: 223.

<sup>93</sup> Grimson, 2011: 226.

<sup>94</sup> Galinsky recuerda la etimología del término: “Varro discussed the etymology of *memoria*: “‘Remember’ derives from memory, since that which has remained in the mind is moved again; *memoria* can be said to come from ‘remaining’ like ‘remainomoria’” (*De ling. Lat.* 6.49: *Meminisse a memoria, cum <in> id quod remansit in mente rursus mouetur; quae a manendo ut manimoria potest esse dicta*)” Galinsky, 2013: 12.

<sup>95</sup> Assmann, 2011: 18-19.

*past* -, que hay que distinguir rigurosamente desde el principio, aunque penetren de muchas maneras en la realidad de una cultura histórica. La primera abarca recuerdos relacionados con el pasado reciente. Son recuerdos que el individuo comparte con sus contemporáneos. La memoria colectiva funciona en el modo de un recuerdo fundante, que hace referencia a los orígenes, y en el modo del recuerdo biográfico, que hace a las experiencias propias y sus marcos condicionantes *-el recent past-*. El modo del recuerdo fundante opera siempre incluso en las sociedades sin escritura- con objetivaciones sólidas del tipo verbal y no verbal: en forma de rituales, danzas, mitos modelos, vestuario, adornos, tatuajes, rutas, pinturas, paisajes, etc., es decir, con toda la clase de sistemas de signos que, por su función mnemotécnica (apoyo del recuerdo y de la identidad), encajan en el concepto general de “memoria”. A diferencia de la comunicativa, la memoria cultural es cuestión de mnemotecnia institucionalizada. La memoria colectiva es particularmente vulnerable ante las formas politizadas del recuerdo. Los típicos medios de esta forma de memoria son los monumentos, los días conmemorativos y sus respectivos festejos y ritos. Es así que podemos considerar a la memoria cultural como un caso especial de memoria comunicativa.

En el marco de su estudio sobre “Memoria romana”, Galinsky<sup>96</sup> plantea que la transmisión y la evolución de la memoria cultural pueden tomar muchas formas, por ejemplo, la poesía y no sólo en la época romana. En consecuencia, distingue cómo algunos textos dividen las concepciones entre la historia propiamente dicha y sus reflexiones poéticas y, en este punto, se encuentra la distinción muy debatida entre la historia y la memoria: poemas como *Eneida* de Virgilio no constituyen la historia, pero son portadores de la memoria cultural. En efecto, como ya dijimos, Virgilio introdujo mediante el propio proemio ese aspecto al invocar a la Musa; este hecho establece una relación entre el poeta épico y sus lectores: el poeta épico, en particular, recuerda la memoria de los grandes hechos del pasado, y los lectores están llamados a memorizar y preservarlos como parte de su memoria cultural o patrimonio. Galinsky define

---

<sup>96</sup> Galinsky, 2013: 11-12

este procedimiento como un buen ejemplo de una *ongoing dynamic*, en palabras de Assmann: “estructura conectiva<sup>97</sup>”. Schwartz<sup>98</sup> utiliza la distinción clásica de Herbert Blumer entre los conceptos operacionales y de sensibilización, y clasifica a la memoria colectiva de esta última especie. Argumenta que la memoria colectiva no es una alternativa a la historia (o la memoria histórica), sino que es formada por ella.

Por otra parte, Lévi-Strauss<sup>99</sup> diferencia las sociedades frías, que no viven meramente fuera de la historia, sino que la mantienen fuera, la excluyen, evitan tener historia; de las calientes, que internalizarían resueltamente el devenir histórico, para hacer de él el motor de su desarrollo. Claramente *Eneida* funciona como un elemento de la memoria cultural que configura un pasado para establecer un presente. A continuación define la mitomotricidad del recuerdo: llamamos mito al recuerdo “caliente” que no se limita a medir el pasado como instrumento de orientación y control cronológicos, sino que se relaciona con el pasado para hacerse con los elementos de una imagen propia y con los puntos de partida de las expectativas y de los objetivos operativos. El mito es la referencia (preferentemente narrativa) del pasado desde donde se proyecta luz sobre el presente y el futuro. Esta referencia del pasado está típicamente al servicio de dos funciones aparentemente contrapuestas. Señalamos la primera función del mito con el calificativo de “fundante” (la materia troyana en Roma). La otra función podría calificarse de contrapresente. Tiene su origen en las experiencias deficitarias del presente y conjura en el recuerdo un pasado que generalmente incorpora rasgos de una época. Así, destaca lo que falta, lo desaparecido, lo perdido y lo marginado y explicita la ruptura entre el “antes” y el “ahora”. De ahí que la caracterización fundante y contrapresente no incumba al mito en cuanto tal, sino más bien su importancia para la formación de la imagen propia y la dirección de la acción y a su fuerza para orientar a un grupo en una situación determinada. Designamos a esta

---

<sup>97</sup> Assmann, 2011: 21.

<sup>98</sup> Olick and Joyce, 1994: 112.

<sup>99</sup> Levi-Strauss, 1873: 270.

fuerza con el nombre de “mitomotricidad”<sup>100</sup>. En estas sociedades el mito desarrolla la función legitimadora del presente que en grupos más individualizados y con mayor control material sobre la naturaleza tiene la historia, otro recurso de orientación que trata de decirnos cómo hemos venido a existir, pero basado en una distinta configuración de los parámetros tiempo y espacio: básicamente, porque la historia construye su discurso sobre el tiempo y las metáforas, mientras que el mito lo hace sobre el espacio y las metonimias. Por ello, al igual que la historia, el mito cuenta una realidad que puede ser total (los mitos de creación) o fragmentaria, pero que siempre tiene que ver con la vivencia presente del grupo<sup>101</sup> pues es esencialmente un discurso de orientación. El mito es al igual que la historia un discurso de orientación, de identidad y, por tanto, de legitimación del presente. Pero a diferencia de la historia, que se basa en el tiempo y el cambio, el mito siempre refleja realidades esenciales, inamovibles, y por tanto no coyunturales sino sagradas. Se funda en la aparente ausencia de tiempo y de los efectos, quizá devastadores, de la transformación que conlleva<sup>102</sup>. La actualización de los *sacra principiorum* tuvo una importancia verdaderamente extraordinaria en la historia de Roma y, de manera concreta en lo que aquí nos interesa, en el Principado Augusteo. El mito jugó un papel de enorme alcance a la hora de tratar de solventar el problema clave de Roma tras la victoria de Octaviano en las guerras civiles:

A falta de un concepto romano tradicional capaz de describir y de hacer comprender el poder imperial, era necesario construir este concepto movilizándolo todos los registros del pensamiento y de la práctica: literatura, mitología, imágenes, culto, sin olvidar la actividad legislativa, los debates del senado y el pensamiento propiamente político<sup>103</sup>.

---

<sup>100</sup> Assmann, 2011: 74

<sup>101</sup> Eliade, 1988: 86.

<sup>102</sup> Almudena, 2002.

<sup>103</sup> Marco Simón, 2002: 105-118.

Para Galinsky<sup>104</sup> el término “memoria” define a la civilización romana y es un tema omnipresente en la épica virgiliana debido a que “was the kind of poetic (re)construction of Roman cultural memory that resonated<sup>105</sup>”. En efecto, la memoria de Roma convirtió a ésta en la presencia poderosa que hoy conocemos y *Eneida* forma parte de este procedimiento.

Si unimos los términos antes definidos, se considera el valor de la memoria cultural pasada en el texto como un entretejido cultural del presente de la narración. De esta forma, Gadamer<sup>106</sup> ha desplegado la idea de la constitución lingüística de la existencia humana en dirección al texto, es decir, a las tradiciones sustancialmente determinadas y lingüísticamente articuladas y consolidadas que forman cada realidad presente, fundando la precomprensión de la que se nutre toda la comprensión. No hay comprensión sin memoria, no hay existencia sin tradición. Así afirma que:

Un recuerdo sólo tiene valor como tal para aquél que de todos modos está pendiente del pasado. Los recuerdos pierden su valor en cuanto deja de tener significado el pasado que nos recuerdan<sup>107</sup>.

En el marco de las diferentes definiciones de cultura, se retomó a Bourdieu y su concepción de la cultura. Para aplicarlo al concepto de memoria colectiva, recurrimos al denominado *habitus*. Según la definición del autor, son sistemas de disposiciones duraderas y trasmisibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, en tanto principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su finalidad sin suponer una meta consciente de fines y de dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos. El *habitus* funciona como la materialización de la memoria colectiva que reproduce en los sucesores lo que se adquirió de los antecesores, por lo tanto, permite que un grupo persevere en su ser. De manera que el *habitus* es la

---

<sup>104</sup> Galinsky, 2013: 12.

<sup>105</sup> Galinsky, 2013: 1

<sup>106</sup> Gadamer, 1996.

<sup>107</sup> Gadamer, 1996: 204.

incorporación, en sentido propio, de la memoria colectiva<sup>108</sup>. Se puede afirmar, entonces, que este elemento es un “creador de sentido” como lo afirma Assmann<sup>109</sup>, siendo así el recuerdo un acto de semiotización. Constituye una diferencia realmente fundamental que una historia fundante se desarrolle *Illo tempore*, del que jamás se ha alejado el presente progresivo y que se actualiza una y otra vez en ritos y fiestas, o bien que transcurra en el tiempo histórico, y, por tanto, a una distancia calculable y creciente del presente y que no se actualice en ritos o fiestas, sino que pueda ser recordada<sup>110</sup>. Con respecto a la dupla poder y memoria, hay una clara relación con el término hegemonía antes nombrado. Relacionando estos conceptos, afirmamos que la obra, al igual que numerosos monumentos, funciona como un símbolo de esta memoria colectiva que se construye con un fin específico para que el poder se legitime retrospectivamente y se perpetúe prospectivamente. Sin embargo, sería una mirada reduccionista creer que ése es su único fin. Si bien se toma a la obra como constructora de identidad y transportadora de una memoria cultural colectiva, no creemos que ésta sea exclusivamente la hegemónica.

Lo expuesto anteriormente pone de manifiesto que la memoria no es un recipiente que sólo transporta el pasado hacia el presente; la memoria es un proceso, no algo estático, y funciona de manera diferente en diferentes tiempos y espacios. Así, los sociólogos de la memoria han tratado de especificar en un nivel más central cómo los procesos de memoria operan dentro de las instituciones sociales específicas y ponen a la identidad como centro de este estudio<sup>111</sup>. Para precisar de qué manera aplicaremos estos conceptos a nuestro estudio, se define a continuación el término “identidad”.

### 3.3 Identidad

El concepto de identidad cultural surgió en los años 50 en EEUU. En ese momento, los equipos de investigación en psicología social intentaban

---

<sup>108</sup> Cuche, 2004: 17.

<sup>109</sup> Assmann, 2011: 74.

<sup>110</sup> Assmann, 2011: 74.

<sup>111</sup> Olick and Joyce, 1994: 122.

encontrar una herramienta adecuada para dar cuenta de los problemas de integración de los inmigrantes. Este enfoque, que concebía la identidad cultural como determinante de la conducta de los individuos y como más o menos inmutable, será superado luego por concepciones más dinámicas, que no hacen de la identidad algo dado, independientemente del contexto relacional<sup>112</sup>. Si la identidad es una construcción social y no algo dado, si está originada en la representación, no por eso es una ilusión que dependería de la pura subjetividad de los agentes sociales. La construcción de la identidad se hace en el interior de los marcos sociales que determinan la posición de los agentes y por lo tanto orientan sus representaciones y sus elecciones. Por otra parte, la construcción identitaria no es una ilusión, pues está dotada de una eficacia social, produce efectos reales. La identidad es una construcción que se elabora en una relación que opone un grupo a los otros con los cuales entra en contacto<sup>113</sup>. De esta manera, para definir la identidad de un grupo, lo que importa no es hacer el inventario del conjunto de rasgos culturales distintivos, sino encontrar entre estos rasgos los que son empleados por los miembros del grupo para afirmar y mantener una distinción cultural. En consecuencia, si se toma a los rasgos como llaves, se puede estudiar dicha distinción cultural que indicará cuál es el objetivo de la construcción de esta diferencia debido a que la identidad es siempre una relación con el otro.

Como explica Bourdieu<sup>114</sup> sólo los que disponen de una autoridad legítima pueden imponer sus propias definiciones de ellos mismos y de los otros. El conjunto de las definiciones identitarias funciona como un sistema de clasificación que fija posiciones respectivas de cada grupo. La autoridad legítima tiene el poder simbólico de hacer reconocer como fundadas sus categorías de representación de la realidad social y sus propios principios de división del mundo social. Asimismo el responsable de esta construcción puede emplear diferentes estrategias que no sólo hagan hablar al poder legítimo, en este caso, al Principado, sino también como un actor cultural puede intervenir

---

<sup>112</sup> Martine Segalen, 2011: 106.

<sup>113</sup> Martine Segalen, 2011.

<sup>114</sup> Bourdieu, 1980: 63-72.

en esta trama de significados, para en la misma red de oposición, definir y construir las prácticas del otro. El objetivo no es indagar sobre la verdadera noción del ser romano o de las diferentes etnias descritas, sino recurrir a la identificación de éstos. Si admitimos que la identidad es una construcción social, las únicas preguntas pertinentes son “¿cómo, por qué y por quién, en tal momento y en tal contexto, se produjo, mantuvo o se cuestionó tal identidad particular?”.

Asimismo, siguiendo a Assmann, entendemos por identidad colectiva la imagen que un grupo se forma de sí mismo y con la que se identifican sus integrantes. La identidad colectiva es una cuestión de identificación por parte de los individuos afectados. La identidad es un *plurale tantum* y presupone otras identidades. Sin multiplicidad no hay unidad, sin un modo de ser otro no hay modo de ser propio<sup>115</sup>. En consecuencia, encontramos diversas formas de simbolización de la identidad. Uno de estos símbolos es la representación ritual, siendo ésta un formante de la identidad colectiva que requiere de estos elementos para fundar una formación cultural que principalmente la reproduzca: la memoria y la identidad se plasman en un mismo sentido.

La identidad es el principal recurso humano para generar la imprescindible sensación de seguridad y orientación que hace posible actuar eficazmente en el mundo, por lo tanto, la representación de una simbolización identitaria ordena a la sociedad. Siguiendo a Almudena<sup>116</sup>, lo primero que debemos tener claro es que la mente humana sólo puede contemplar como real lo que está ordenado. Lo demás es caos y no lo puede entender, ni relatar, ni recordar, por lo que no sirve para construir la experiencia. Por ello, para poder entender el mundo y sobrevivir en él, la mente necesita imponerle un orden. Y lo hace a través de dos parámetros: el tiempo y el espacio. Así, en las diferentes simbologías de la identidad se intenta ordenar lo divergente: en *Eneida* serán los mitos fundacionales, las tradiciones previas y los diferentes parámetros morales que se quieren propagar como propios.

---

<sup>115</sup> Assmann, 2011.

<sup>116</sup> Almudena, 2002.

En esta confrontación de construcciones de sí mismos y de los otros en el marco de la obra, conviene deshomogeneizar la idea de una única identidad romana construida en *Eneida*, debido a que, como postulamos en el apartado dedicado al concepto de cultura, el concepto tradicional de ésta presupone homogeneidad. Desde aquella perspectiva, en una cultura las personas creían en dios, hablaban una lengua, cocinaban ciertos animales y no otros, practicaban ciertos ritos. En un contexto histórico específico, una sociedad tiene una caja de herramientas identitarias, un conjunto de clasificaciones disponibles que permiten a sus miembros identificarse en oposición a otros. Las características de esa caja de herramientas identitarias ofrecen un panorama sobre cómo una sociedad se piensa a sí misma y cómo actúan sus miembros en relación con otros<sup>117</sup>. Este objetivo nos aleja del simple hecho de clasificar los elementos identitarios romanos presentes en la obra. Se trata, en cambio, de comprender radicalmente situaciones específicas que implican circulaciones desiguales del poder. No se trata de inventar fundamentos ontológicos para las identidades subalternas y de socavar las hegemónicas. Se trata, por el contrario, de analizar contextos y significados, de reponer los sentidos prácticos que implica una cierta hegemonía en una configuración cultural específica.

A partir de estas concepciones de identidad como construcción han surgido otras teorías que, intentando evitar este término debido a que se señala que no hay nada en las ciencias sociales que no sea una construcción y, en consecuencia, la definición no aportaría grandes aclaraciones, han intentado acercarse a ella desde otros focos. Brubaker y Cooper<sup>118</sup> proponen reemplazar el término identidad por identificación, como un término procesual y activo derivado de un verbo, que, según su punto de vista, carece de las connotaciones reificantes de identidad: “La identificación es intrínseca a la vida social mientras que la identidad en el sentido fuerte no lo es<sup>119</sup>”. Aunque nos resulta interesante y menos generalista esta idea, no creemos que sea aplicable a nuestro estudio, debido a que en este caso en particular, existe por parte de Virgilio una

---

<sup>117</sup> Grimson, 2010: 184.

<sup>118</sup> Brubaker y Cooper, 2001: 30-67.

<sup>119</sup> Brubaker y Cooper, 2001: 55.

construcción, que como se acentuó no muestra solamente la identidad romana, sino más bien la representación que se tiene tanto del cosmos romano como de las otras etnias. Creemos que estudiando puntualmente sus compuestos podemos hacer de esta categoría un concepto menos “reificante” y más analítico que denote los elementos heterogéneos que la componen. Siguiendo a Hall, las identidades (personales o colectivas) son los nombres que les damos a las diferentes formas en que estamos posicionados con respecto a las narrativas del pasado. Las identidades son proyectos y prácticas, no propiedades<sup>120</sup>.

---

<sup>120</sup> Olick y Joyce, 2007: 122.

#### 4. La religión como constructora de identidad

Parte de nuestro interés en considerar a la esfera religiosa en *Eneida*, funcionando ésta como la épica literaria constructora de la identidad romana y como parte radical de la formación de la cultura y memoria romanas, reside en el especial interés que Augusto le concedió a la restauración religiosa<sup>121</sup>. Dado que la religión romana no era una religión de salvación sino que estaba íntimamente relacionada con el orden civil del Estado<sup>122</sup>, Augusto a través de la recuperación y de la implementación del espacio ritual proclamará su misión de devolverle a Roma sus antiguas tradiciones morales y religiosas. Así lo destaca en *Res Gestae Divi Augusti*, VIII:

Legibus novis me auctore latis multa exempla maiorum exolescentia iam ex nostro saeculo reduxi et ipse multarum rerum exempla imitanda posteris tradidi.

Aprobadas las nuevas leyes siendo yo el autor, reintroduje muchos ejemplos de los mayores, obsoletos ya en nuestra época, y yo mismo transmití ejemplos de muchas cosas que han de ser imitadas por la posteridad.

Asimismo, construye un orden simbólico sustentado por el poder de las imágenes, hecho que se verifica en el arte, en los monumentos y en el culto<sup>123</sup>. Por un lado, pone especial énfasis en la restauración de los templos de la ciudad que se habían deteriorado en los últimos años a causa de la crisis política, dando una renovada importancia a la religión tradicional<sup>124</sup>. La reconstrucción, en primer lugar, implica mostrar el retorno a la estabilidad después de los trastornos sociales que marcaron el siglo. Dentro de la esfera del orden simbólico, incluimos a la épica que, a partir de las representaciones de la esfera religiosa allí presentes, manifiesta no sólo un eco de esta política, sino también una acción sobre ella. Existe dentro de la obra una construcción del

---

<sup>121</sup> Galinsky, 2005; Galinsky, 1996; Bayet, 1991; Warrior, 2006.

<sup>122</sup> Galinsky, 2007: 57.

<sup>123</sup> Zanker, 1987: 34.

<sup>124</sup> Para la descripción detallada de la reconstrucción de los templos cf. Augusto, *Res Gestae Divi Augusti*, XIX – XXII.

proceso de formación de la religión romana que no puede reducirse a la representación de la superioridad religiosa de los futuros romanos sobre el resto de las etnias nombradas, sino que resulta un proceso más complejo. Con el fin de analizarlo, en primer lugar debemos estudiar las formas en que se considera la esfera de lo sagrado y las teorías que se pueden aplicar para su estudio.

Según Wunenberg<sup>125</sup>, la descripción de lo sagrado puede operar en tres niveles: el de la experiencia psíquica, el de las estructuras simbólicas comunes a todas las formas de representación sagrada, y, por último, el de las funciones culturales de lo sagrado en las sociedades. Así, lo sagrado se objetiva en fenómenos culturales (mitos y ritos) que dan lugar a una transmisión externa, como el lenguaje o las costumbres. Existe una experiencia mental y existencial de lo sagrado, que la fenomenología religiosa sitúa por lo general en la percepción de una fuerza. Ésta se reconoce tanto en estados afectivos subjetivos como en signos objetivos naturales. Esta descripción de lo sagrado como estado afectivo es analizada por Rudolf Otto<sup>126</sup>, quien vincula lo sagrado a una estructura emocional *a priori*: lo *numinosum*. Otto referencia que, por un lado lo numinoso está relacionado a un *Mysterium tremendum*, sensación de sacudimiento pánico frente a una grandeza inmensurable o a una fuerza soberana; por el otro, se trata de una aprehensión de un *Mysterium fascinans*, que se expresa mediante fuerzas de atracción hacia alguna cosa maravillosa y solemne. Estas descripciones de lo sagrado se pueden relacionar con el término *religio*. Si se indaga el campo semántico de la palabra, puede advertirse que, como es previsible, su significado ha cambiado a través de los siglos. El *Dictionnaire étymologique de la langue latine*<sup>127</sup> considera que el término presenta dos fuentes posibles: a) se propone la derivación de *religare* ('unir'), tomada por Servio<sup>128</sup> en su comentario sobre la *Eneida* de Virgilio, por San Agustín<sup>129</sup> y por

---

<sup>125</sup> Wunenberg, 2006: 18-20.

<sup>126</sup> Otto, 1969.

<sup>127</sup> Ernout y Meillet, 1959: Artículo *religio*.

<sup>128</sup> *Religio, id est metus ab eo quod montem religet, dicta religio. Ad. Aeneid 8, 349.*

<sup>129</sup> *Retract. 1, 13.*

Lactancio<sup>130</sup>, que consideran al término como la unión del hombre con la divinidad; b) se presenta su derivación del verbo *relegere* ("repetir"), considerado por Cicerón<sup>131</sup> en *De Natura Deorum*; que parece estar relacionado con la "repetición" del cuidado de los hombres a los dioses. Como Rüpke<sup>132</sup> concluye, para su uso en Cicerón "*Religio* no es un sentimiento vago o un miedo vacío como *supersititio*, sino algo que resulta de la aceptación de los dioses como parte de su orden social, una disposición humana, un hábito, que encuentra su expresión en los rituales correspondientes". En consecuencia, la experiencia de lo sagrado jamás permanece en forma privada e íntima sino que, compartida por los miembros de una sociedad, converge en una puesta en forma colectiva mediante mitos y ritos religiosos. Se convierte así en institución, se organiza en el tiempo y en el espacio, convocando a las estructuras simbólicas de la imaginación humana<sup>133</sup>. De esta manera, Wunenburger relaciona la experiencia de lo sagrado con la mitología religiosa que compone y ordena esta operación:

Gracias a la intervención del mito, de una hierohistoria, el hombre puede satisfacer una triple necesidad: dotarse de un escenario imaginativo que ilustre y fije el encuentro con lo sagrado, encerrar la memoria de lo sagrado en un conjunto de modelos cómodos para interiorizar y transmitir y finalmente, asegurar una comunicación social en torno de las mismas creencias y los mismos comportamientos<sup>134</sup>.

Nuestro análisis, como se indicó anteriormente, tiene dos objetivos: por un lado, observar de qué manera Virgilio construye el espacio ritual y qué significaciones toma en el marco de la obra; por el otro, indagar de qué manera este proceso puede impactar en la cultura romana contextual. Para este último, se aplicarán los conceptos antes nombrados. Ahora bien, para el primer objetivo, debemos indagar qué teorías se pueden aplicar al estudio de esta representación dentro de la obra.

---

<sup>130</sup> *Divin. Institut.* IV, 28.

<sup>131</sup> Analizaremos la función de este concepto en las obras de Cicerón en el capítulo I.

<sup>132</sup> "*Religio* is not a vague feeling or an "empty fear" like *supersititio*, but something resulting from the acceptance of the gods as part of one's social order, a human disposition, a habit, that finds its expression in corresponding rituals". Rüpke, 2010: 750-751.

<sup>133</sup> Wunenburger, 2006: 29.

<sup>134</sup> Wunenburger, 2006: 38.

Según, Karel Dobbelaere<sup>135</sup> existen dos tipos de definiciones frecuentes en los estudios sociológicos para el término “religión”: las definiciones sustantivas y las definiciones funcionales. Las definiciones sustantivas dicen lo que la religión “es”. Un buen ejemplo es la definición de Peter Berger: “Religion is the human enterprise by which a sacred cosmos is established”. J. Milton Yinger nos ofrece un claro ejemplo de una definición funcional: “La religión, entonces, se puede definir como un sistema de creencias y prácticas mediante las cuales un grupo de personas lidian para resolver los problemas de la vida humana”.

El texto *Contemporary Theories of Religion. A critical companion*<sup>136</sup> editado por Michael Stausberg constituye uno de los estudios actuales más completos sobre las diferentes teorías que se pueden aplicar a los estudios religiosos. Todas las teorías expuestas en el volumen defienden la idea de que ser religioso es “natural” no en el sentido de una posibilidad o susceptibilidad, sino de una necesidad abierta a todos los seres humanos como una cuestión de principios. Las teorías funcionalistas de Rappaport<sup>137</sup>, Burket<sup>138</sup>, Luhmann<sup>139</sup>, Stark y Finke<sup>140</sup> proponen que las religiones hacen posible el mantenimiento del *modus operandi* del sistema social. Para el primero, la función ritual es la base de toda religión; define este concepto como la realización de actos convencionales explícitamente dirigidos a la esfera social, pero sin la participación de ningún organismo empírico o sobrenatural. De esta forma, los dioses a los que los participantes dirigen sus rituales son o pueden ser ilusorios, pero los rituales producidos por su creencia en los dioses tienen efectos no sólo físicos, sino también ideológicos. Burket entiende la religión como lo que no se puede verificar empíricamente, siendo manifestada en acciones y actitudes que cumplen funciones que no son prácticas ni inmediatas, pero que, sin embargo, se presentan a través de la interacción y de la comunicación con la situación

---

<sup>135</sup> Dobbelaere, 2011: 195.

<sup>136</sup> Stausberg, 2009.

<sup>137</sup> Cap. 5 “Religion as ritual”.

<sup>138</sup> Cap. 4 “From need to violence”.

<sup>139</sup> Cap. 7 “Religion as communication”.

<sup>140</sup> Cap. 6 “Religious economies and rational choice”.

social contemporánea. Por otro lado, Luhman expone la idea de que los rituales son procesos de comunicación ceremonial que representan el riesgo controlado de todas las comunicaciones: el posible uso indebido de los símbolos. Stark y Finke construyen su teoría en el supuesto de que la religión es la única fuente posible de cierta recompensa para la que existe una demanda social general e inagotable<sup>141</sup>.

Las teorías evolutivas contemporáneas de la religión oscilan entre dos interpretaciones opuestas. Una de ellas, ejemplificada por las obras de Pascal Boyer y Pyysiäinen<sup>142</sup>, Lawson y Mc Cauley<sup>143</sup>, Guthrie<sup>144</sup> y Atran<sup>145</sup>, considera las religiones como un fenómeno natural que es un subproducto de la evolución del cerebro humano sin funciones adaptativas. Asimismo analiza los mecanismos cognitivos elementales que desencadenan concepciones religiosas como el antropomorfismo, la adquisición y transmisión de conceptos y su representación. La segunda interpretación, representada por Wilson<sup>146</sup>, percibe la religión como un producto de la evolución biológica y cultural con un inmenso valor adaptativo para la supervivencia del grupo. La posición de Rue<sup>147</sup> también pertenece a la última escuela de pensamiento, aunque su enfoque teórico y metodológico es diferente del de Wilson. Para Rue, la religión es de suma importancia para la supervivencia y el bienestar de la especie humana. Su teoría puede así ser vista como el extremo opuesto a la interpretación biológica de Richard Dawkins y Daniel Dennet<sup>148</sup> quienes, al igual que la teoría evolutiva y la psicología cognitiva, concluyen que la religión es uno de los principales obstáculos para el bienestar humano.

El planteo de Newberg, D'Aquili y Rause<sup>149</sup> toma ambas concepciones (funcionalista y evolucionista). Su argumento fundamental es que el contenido

---

<sup>141</sup> Bogdan, 2013.

<sup>142</sup> Cap. 9 "Religion as the unintended product of brain functions in the 'standard cognitive science religion model'".

<sup>143</sup> Cap. 2 "Religion as superhuman agency".

<sup>144</sup> Cap. 3 "Anthropomorphism and animism".

<sup>145</sup> Cap. 10 "Religion as evolutionary cascade".

<sup>146</sup> Cap. 11 "Religion as superorganism".

<sup>147</sup> Cap. 14 "Theory of religion as myth".

<sup>148</sup> Cap. 15 "New approaches in the cognitive science of religion".

<sup>149</sup> Cap. 8: "Exotic experience and ordinary life".

de la experiencia religiosa se hace más seguro al tomar en cuenta la neurofisiología. Según esta visión, los rituales son responsables de la promulgación del mito y hacen a las abstracciones de cuentos cosmológicos mirar algo como local convirtiéndolo en único y real.

En relación con los aspectos religiosos que se abordan generalmente en los estudios clásicos, resulta más adecuada la aplicación de las teorías con enfoque funcionalista, que nos permite precisar el funcionamiento de la ritualidad en el marco de la obra, ya sea su importancia para los personajes, el desenvolvimiento de éstos durante las diferentes prácticas y el valor que toma en la representación de la formación religiosa de los pueblos. La corriente evolucionista, si bien destaca aspectos importantes de la configuración del individuo, no resultaría apropiada debido a las dificultades que involucra su aplicación a las religiones antiguas.

En el marco de las teorías funcionalistas, encontramos enfoques sociológicos y antropológicos, como se ha visto, y tienen lo que se conoce como una visión simbolista de la sociedad. La teoría mítico-ritualista<sup>150</sup> define a la religión como una ciencia primitiva que mágicamente manipula el mundo a través del mito y del ritual, que operan juntos y constituyen su núcleo. Si bien esta teoría postula la existencia de una relación entre el mito y el rito, los autores difieren en cómo se da dicha relación. Según Frazer<sup>151</sup> el ritual surge como un medio para controlar las fuerzas de otro modo incontrolables de la naturaleza. Para Durkheim<sup>152</sup>, el corazón de la religión no es la creencia en el dios o los dioses sino la experiencia divina (*experience of god*) y esa experiencia ocurre cuando los miembros de la sociedad se reúnen para realizar un ritual. La experiencia divina sirve, además, para estimular a los ciudadanos a obedecer las leyes innumerables de la sociedad que se atribuyen a ese dios y asegurar su obediencia. Durkheim<sup>153</sup> describe la religión no como una respuesta individual a las crisis de la vida, sino como la realización de las metas y los ideales más

---

<sup>150</sup> Segal, 1980: 173-185.

<sup>151</sup> Frazer, 1998: 15.

<sup>152</sup> Durkheim, 1965: 464.

<sup>153</sup> Bowie, 1998.

altos de la sociedad. La religión actúa como una fuerza social cohesiva. Es real, ya que existe en la mente de las personas y las impulsa a escuchar los dictados sociales, pero lo que se percibe como algo externo a la sociedad es en realidad una proyección y un reflejo de la sociedad. Geertz<sup>154</sup> ha ofrecido una definición de religión que combina el funcionalismo simbólico de Durkheim como un acto social colectivo, con la preocupación de Max Weber de sentido: la religión como un sistema para ordenar el mundo. Geertz no define la religión en términos de creencia en Dios, sino más bien como un sistema simbólico, el significado de lo que puede ser decodificado:

a system of symbols which acts to establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by formulating conceptions of a general order of existence and clothing these conceptions with such an aura of factuality that the moods and motivations seem uniquely realistic<sup>155</sup>.

Segal<sup>156</sup> define la diferenciación de visiones de Weber, Durkheim y Geertz sobre el origen y la forma de significado religioso. Como un individualista metodológico, Weber comienza con el individuo en lugar de con la sociedad como lo hace Durkheim. Mientras para Durkheim los individuos son el producto de la sociedad, para Weber la sociedad es el producto de los individuos. Para este último, la sociedad no sólo existe, sino que también influye en las personas, que pueden ser los agentes directos de los acontecimientos, pero que no actúan en el vacío: la acción es social, en la medida en que su sentido subjetivo tiene en cuenta el comportamiento de los demás y se orienta de esta manera en su curso. Al igual que Weber, Geertz afirma que la religión surge principalmente para proporcionar significado; pero según Weber la religión crea la necesidad de significado que a continuación se esfuerza por cumplir; en cambio para Geertz la necesidad es anterior a la religión, es decir que puede ser reemplazada por otras prácticas. Cuando, para Geertz es necesario saber en qué se cree con el fin de saber cómo

---

<sup>154</sup> Geertz citado en Bowie, 1998.

<sup>155</sup> Geertz, 1973: 4

<sup>156</sup> Segal, 1999: 61-71.

comportarse, para Weber es necesario saber cómo comportarse con el fin de saber en qué se cree.

Si bien estas teorías nos pueden guiar en el estudio de las funcionalidades del ritual dentro de la obra y, al mismo tiempo, relacionar dicha representación con los conceptos antes nombrados de cultura, identidad y memoria, es conveniente acercarse al estudio del ritual de una forma más analítica que no alcance solamente funcionalidades generales. Si tomamos al ritual como llave cultural, se deben tener en cuenta varios componentes que lo integran.

## 5. El rito como llave cultural

El *Dictionnaire étymologique de la langue latine*<sup>157</sup> define el término *ritus* como un “terme du vocabulaire religieux: *ritus est mos comprobatus in administrandis sacrificiis, (Fest. 364, 34)*. Dans la langue commune, a le sens plus général de *mos*, auquel il est souvent joint ou substitué”. El término designaba tanto las ceremonias vinculadas a lo sobrenatural, como los simples hábitos sociales, los usos y costumbres (*ritus moresque*), vale decir: maneras de actuar que se repitiesen con cierta invariabilidad. Pero el rito propiamente dicho se distingue de las demás costumbres, y no sólo, por el carácter particular de su pretendida eficacia, sino también por el papel más importante que en él desempeña la repetición. La repetición es parte inseparable de la esencia misma del rito<sup>158</sup>. Según el lingüista Émile Benveniste<sup>159</sup>, el término latino está asociado a formas griegas como *artós* “ordenanza”, *ararisko* “armonizar”, “adaptar” y *arthmos*, que evoca el “vínculo”, la “unión”. Con la raíz “ar”, que se deriva del indoeuropeo védico (*rta, arta*), la etimología lleva el análisis hacia el orden del cosmos, el orden de las relaciones entre dioses y hombres, el orden de los hombres entre sí.

Según los textos especializados<sup>160</sup>, el rito constituye un sistema codificado específico que permite a personas y a grupos establecer una relación con una potencia oculta o un ser divino, o con sus sustitutos naturales o seculares (ideales). El rito presenta un carácter casi inmutable, a través de largos períodos de tiempo, y todo ataque, ya sea al orden, ya sea al contenido de sus secuencias, a su programa minucioso, desnaturaliza su sentido y su alcance. Siguiendo a Maisonneuve<sup>161</sup>, las prácticas rituales son eminentemente simbólicas pues mediatizan a través de posturas, gestos o palabras una relación con una entidad no sólo ausente (como el simple “signo”), sino imposible de percibir, inaccesible salvo por medio del símbolo mismo. Un rito es un acto

---

<sup>157</sup> Ernout y Meillet, 1959: Artículo *religio*.

<sup>158</sup> Caseneuve, 1971.

<sup>159</sup> Benveniste citado por Caseneuve, 1971.

<sup>160</sup> Caseneuve, 1971; Maisonneuve, 2005; Bel, 1998.

<sup>161</sup> Caseneuve, 1971: 84; Maisonneuve, 2005: 11.

individual o colectivo que siempre, aun en el caso lo suficientemente flexible para conceder márgenes a la improvisación, se mantiene fiel a ciertas reglas que son precisamente las que constituyen lo que en él hay de ritual. Un gesto o una palabra que no sean la repetición siquiera parcial de otro gesto u otra palabra, o que no contengan elemento alguno destinado a que se repita, podrían constituir actos mágicos o religiosos, pero nunca actos rituales.

La esfera ritual puede estudiarse, entonces, desde varias perspectivas: en primer lugar, el significado del rito en sí mismo como lenguaje simbólico de cierta cultura en determinada época; en segundo lugar, su función social dentro de la cultura. Nuestro estudio analiza las funciones de la representación en la obra como llave cultural, es decir, como elementos constituyentes de una identidad, y, asimismo, la función social que esos ritos adquieren dentro de la representación de los diferentes grupos étnicos que se describen. Por último, indaga sobre la proyección de esa función social específica de la obra en el contexto augusteo. Con tal objetivo, no es posible limitarse a los aspectos observables de los rituales: repetición, perennidad, variedad cultural y local; es importante deslindar sus funciones y sus significaciones, refiriéndonos, a la vez, al clima grupal durante el desarrollo del rito y a la vivencia propia de los actores, por lo tanto, al conjunto de las situaciones, sentimientos, representaciones de los que aseguran, a la vez, la expresión y la regulación.

Frazer<sup>162</sup> distingue cuatro categorías: los ritos simpáticos, en los que interviene un carácter de similitud, los ritos animistas, en los que se personifica el poder: Dios o el tótem, los ritos de base dinamista, en los que interviene una potencia de tipo maná, y los ritos de contagio. Dicha categorización no nos resulta conveniente debido a que, en el caso en particular de las prácticas presentes en *Eneida*, un rito puede entrar en varias categorías; en consecuencia, en vez de aplicar la categorización con un fin aclaratorio de la práctica, nos llevaría a resultados muy generales.

---

<sup>162</sup> Frazer, 1998: 54.

Una clasificación que en efecto se puede aplicar al estudio es la hecha por Maisonneuve, quien enumera las funciones del rito<sup>163</sup>:

- Función de control del movimiento y de reaseguro contra la angustia: las conductas rituales expresan y liberan la inquietud humana, el mundo, su transformación y su aniquilamiento; permiten canalizar emociones poderosas en muchos ritos de orden conjuratorio, propiciatorio y de duelo.

- Función de mediación con lo divino o con algunas fuerzas y valores ocultos o ideales: esta función está directamente ligada con la anterior ya que tiende a conciliarse con potencias que escapan a nuestro alcance: divinidades, espíritus benéficos o maléficos, ideales aleatorios. Ante lo que no le resulta técnicamente accesible y controlable, el hombre recurre a operaciones simbólicas como gestos, signos, objetos figurativos a los que les presta eficacia. Tal es el sentido de las plegarias, de las fórmulas mágicas, hasta de las conductas supersticiosas más triviales.

- Función de comunicación y de regulación: por la certificación y el refuerzo del lazo social. Esta función es, probablemente, menos consciente que las anteriores pero sensible a todo observador. Toda comunidad (amplia o restringida), todo grupo que comparte un sentimiento de identidad colectiva (bien expresado por el uso intensivo del pronombre “nosotros”) siente la necesidad de mantener y reafirmar las creencias y los sentimientos que fundan su unidad. En esta función, podemos incluir, según Durkheim<sup>164</sup>, los ritos conmemorativos, fiestas solemnes o populares donde la función lúdica se mezcla con la función cultural. Es lo que sucede cuando los actores representan un episodio dramático de la vida de un héroe; dan cuenta de un imaginario social al que recurren con regularidad los individuos.

En relación con la función social, ya tratada previamente en la descripción de las corrientes mítico-ritualistas, se retoman, en nuestro estudio, algunas definiciones claves. Para Durkheim los rituales son las normas de conducta que rigen la actividad humana en relación con lo sagrado (cultos

---

<sup>163</sup>Maisonneuve, 2005: 12 -13.

<sup>164</sup>Maisonneuve, 2005: 17.

negativos, cultos positivos y piaculares<sup>165</sup>). Durkheim propuso que las reuniones periódicas para venerar los símbolos sagrados del pueblo permiten experimentar una “efervescencia colectiva”, un estado emocional a través del cual llegan a identificarse con sus dioses. En realidad, los dioses son vistos como “una expresión figurativa de la sociedad” en sí misma, que se interioriza a través del ritual<sup>166</sup>:

Las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas; los ritos son maneras de actuar que nacen solamente en el seno de grupos reunidos, y que están destinados a suscitar, mantener o renovar ciertos estados mentales de esos grupos <sup>167</sup>.

El incumplimiento del ritual supone una amenaza sobre el grupo. Con estas clasificaciones se busca la esencia social<sup>168</sup>. El rito es un conjunto de actos formalizados expresivos, portadores de una dimensión simbólica. El rito se caracteriza por una configuración espacio-temporal específica., por el recurso de una serie de objetos, por unos sistemas de comportamientos y de lenguaje específicos, y por unos signos emblemáticos, cuyo sentido codificado constituye uno de los bienes comunes de un grupo. Esta definición destaca su eficacia social, el ritual es creador de sentido: ordena el desorden. Los ritos se caracterizan también por acciones simbólicas manifestadas por emblemas tangibles, materiales y corporales. El ritual se reconoce en que es fruto de un aprendizaje, implica pues la continuidad de las generaciones, de los grupos de edad o de los grupos sociales en el seno de los que se produce<sup>169</sup>.

Douglas<sup>170</sup>, en su trabajo sobre los ritos mágicos y tabúes de pureza, sostiene que las actividades simbólicas reflejan formas particulares de organización social. Los rituales actúan como formas de comunicación que tienen un efecto restrictivo sobre el comportamiento social. Tanto Douglas como Mauss<sup>171</sup> afirman que el rito se sitúa definitivamente en el acto de creer en

---

<sup>165</sup> Durkheim, 1965: 52-53

<sup>166</sup> Durkheim, 1965: 258.

<sup>167</sup> Durkheim, 1965: 38.

<sup>168</sup> Segalen, 2011: 21.

<sup>169</sup> Segalen, 2011: 32.

<sup>170</sup> Douglas citado por Bel, 1998.

<sup>171</sup> Segalen, 2011: 25-28.

su efecto a través de prácticas de simbolización; así, el término rito es a menudo sinónimo de símbolo, y en esta acepción podremos clasificar los gestos cotidianos, con la condición de que signifiquen algo diferente de lo que son o hacen: ya que existe rito allá donde se produce sentido. Asimismo, por su organización espacio-temporal, el rito enfoca la atención mediante la demarcación; aviva la memoria y eslabona el presente con el pasado apropiado. Para Turner, el ritual afirma al mismo tiempo el orden social y lo cambia<sup>172</sup>. Así, retoma la teoría de los ritos de paso y presta especial atención a una de las etapas de los ritos, la que afecta a los momentos liminares durante los cuales se instaura una “antiestructura” que desorganiza las jerarquías<sup>173</sup>. La comunidad pierde jerarquía identitaria de los pueblos en particular y se une para efectuar el ritual. Para Clifford Geertz<sup>174</sup>, el ritual es la forma en que las personas afirman y encarnan los valores sociales. Estos valores de coherencia crean experiencias sociales más allá del momento del rito<sup>175</sup>. Por su parte, Weber en su estudio sobre racionalización<sup>176</sup>, define al rito como una acción que provoca consecuencias reales siendo posiblemente una especie de lenguaje, pero también algo más. El rito asume un carácter universal y, se reconozca o no un origen social, el rito en su aspecto repetitivo no es la obra de un individuo. Si se indagan las representaciones de esta esfera en numerosas obras romanas, se pueden observar las descripciones de los diferentes cambios religiosos. Así lo ha hecho Rüpke<sup>177</sup>, quien define el proceso de racionalización weberiano: las reglas y los principios se abstrajeron de la práctica y se convirtieron en el objeto de un discurso especializado que incluyó sus reglas internas de argumentación e institucionalizó los lugares de culto; en consecuencia, estos principios y reglas, codificados y elaborados, funcionaron luego como guía. La presencia de ciertos ritos y no de otros en las diversas representaciones funciona no sólo como

---

<sup>172</sup> Turner citado por Bel, 1998.

<sup>173</sup> Segalen, 2011: 51.

<sup>174</sup> Geertz, 2003: 131-151.

<sup>175</sup> Bel, 1998.

<sup>176</sup> Caseneuve, 2005: 15.

<sup>177</sup> Rüpke, 2012.

instancia de legitimación<sup>178</sup> sino también en carácter de llave cultural en que no sólo figura lo que debe ser legitimado según los parámetros de una autoridad superior, en este caso Augusto, sino también las visiones de los propios autores sobre el uso y las imágenes simbólicas que se tienen sobre él que pueden o no coincidir con el discurso hegemónico. El objetivo es trabajar la peculiaridad de la mirada del poeta sobre la ritualidad, su sistematización y racionalización. En el marco de la obra se construye una sistematización ritual que abarca tanto la romanidad, como la no romanidad.

---

<sup>178</sup> Caseneuve, 1971: 84; Maisonneuve, 2005.

## 6. Organización del estudio

La primera parte titulada “*Religio y Ritus en Eneida*” contiene dos capítulos. El primero abarca un estudio sobre el término *religio* en la antigüedad romana que incluye la utilización y el funcionamiento del concepto en varias obras de Cicerón y en la obra en particular. Incluye un estado de la cuestión, su relación con otros conceptos claves y su relación con las teorías contemporáneas de religión. En el marco del segundo capítulo, se estudia el término *ritus* en los diccionarios especializados y en su aplicación en la obra. Asimismo se lo relaciona con las teorías contemporáneas sobre el rito propuestas en la Introducción.

La segunda parte, titulada “*Acción ritual en Eneida*”, consta de dos capítulos. El primero incluye el estudio de la representación de la ritualidad de los enéadas, su función literaria en la obra y su valor como llave cultural. Se compara también su representación con otros autores contemporáneos como Tito Livio para observar la funcionalidad de dicha representación. En el marco del segundo capítulo se estudia la acción ritual de las otras etnias, se analiza la representación ritual, descrita o no, de los otros pueblos, su organización y funcionalidad dentro de la obra y el valor como llave cultural e identitaria de esa presencia o ausencia.

En la tercera parte, se analiza la presencia de los rituales del ámbito doméstico y del ámbito público en la obra analizando la funcionalidad de dicha representación como estrategia cultural agentiva.

## **Primera Parte**

### *Religio y Ritus en Eneida*

# Capítulo I

## *Religio en Eneida*

Intentar definir el término “religión” ha sido una tarea compleja, como se afirmó en la introducción del estudio. Si bien nuestro objetivo no es éste, resulta indispensable reflexionar sobre los supuestos que puede invocar el término y las relaciones que se establecen entre estos supuestos y las definiciones que han dado los autores romanos previrgilianos, como Cicerón.

Recordamos el campo semántico de la palabra *religio*: el *Dictionnaire étymologique de la langue latine*<sup>179</sup> considera que el término presenta dos fuentes posibles. a) Se propone la derivación de *religare* ('unir'), tomada por Lactancio<sup>180</sup>, por Servio<sup>181</sup> en su comentario sobre la *Eneida* de Virgilio y por San Agustín,<sup>182</sup> que consideran al término como la unión del hombre con la divinidad; b) se postula su derivación del verbo *relegere* ("repetir"), considerado por Cicerón en *De Natura Deorum*. Esta última palabra parece estar relacionada con la "repetición" del cuidado de los hombres a los dioses. Schilling<sup>183</sup> explica las dos acepciones y afirma que Cicerón, quien en *De Natura Deorum* II, 28, 72 considera al término derivado de *relegere*, tiene en cuenta solamente para su etimología el sustantivo *religio* y no el adjetivo *religiosus*. Explica que los antiguos distinguían el contenido objetivo de la religión de sus incidencias subjetivas. De esta manera, cuando se trataba de la realidad de la religión, pensaban en el concepto de *ligare*, en cambio, cuando evocaban sus aspectos psicológicos, ya sea en el término *religio* o *religiosus*, se referían a la etimología que supone su derivación de *relegere* (considerado como un sinónimo de *retractare*). Con respecto al adjetivo *religiosus*, Rüpke<sup>184</sup> destaca que no debemos relacionarlo con el término *pius*, sino que refiere a una cualidad especial de los lugares (las tumbas, por ejemplo, son *religiosus* porque merecen reverencia). Asimismo, Nettleship<sup>185</sup> distingue catorce usos para el término a los que podríamos separar en tres secciones: 1. Cuatro acepciones están vinculadas al sentimiento provocado por cierta aparición sobrenatural (1, 9, 10, 13); 2. dos

---

<sup>179</sup> Ernout y Meillet, 1959 : artículo *religio*.

<sup>180</sup> *Divin. Institut.* IV, 28.

<sup>181</sup> *Religio, id est metus ab eo quod montem religet, dicta religio. Ad. Aeneid* 8, 349.

<sup>182</sup> *Retract.* 1, 13.

<sup>183</sup> Schilling, 1979 : 12.

<sup>184</sup> Cfr. Rüpke, 2007: 9.

<sup>185</sup> Nettleship, 1889: 570- 573.

acepciones reflejan las características de ciertos lugares considerados sagrados, o ciertos signos que representarían la voluntad de los dioses (7 y 14); 3. ocho acepciones tienen relación con el deber impuesto por el Estado, o no, de realizar ciertos cultos a diferentes divinidades o personas (2, 3, 4, 5, 6, 8, 11, 12). Numerosos críticos<sup>186</sup> distinguen que la significación antigua del término no tenía relación directa con el concepto de creencia como sucede en la actualidad. Pike<sup>187</sup> define el término como el sentimiento de respeto mezclado con miedo o ansiedad que el hombre experimenta en un lugar misterioso o sagrado, santificado con la presencia de un ser espiritual (según otros una fuerza vinculatoria). Saler<sup>188</sup> explica al término como un sentimiento al cual la naturaleza humana era susceptible bajo ciertas circunstancias, que reflejaba miedo, ansiedad y duda hacia lo desconocido debido a que los romanos nunca personificaron a la religión como una deidad o una virtud como podían ser la *pietas* o la *sanctitas*. Con el tiempo, el término adquirió otros matices que hicieron que se lo relacionara con las formas de culto, convirtiéndose en una práctica utilitaria. Por su parte, Bayet<sup>189</sup> caracteriza al término como el concepto que empleaban los antiguos romanos para el cuidado puesto en no omitir nombre alguno en una relación y, a la vez, para referirse al rigor de los vínculos que unen al hombre con los dioses. Bayet explica que los antiguos distinguían entre la observación de los signos divinos, que en principio era puramente informativa (*auspicia*) y la acción cultual, que crea y da eficacia a los

---

<sup>186</sup> Feeney, 1998. Turcan, 1998.

<sup>187</sup> Cfr. "La religión de los antiguos romanos provenía de la fe simple e ingenua de los rústicos latinos, raza de campesinos y pastores que ocupaba la llanura central de la península italiana. Los latinos eran animistas; creían en la existencia de innumerables espíritus que habitaban en los bosques, fuentes, ríos, lagos, lo mismo que en las casas junto al hogar. *Religio* que significaba el sentimiento de respeto mezclado con miedo o ansiedad que el hombre experimenta en un lugar misterioso o sagrado, santificado con la presencia de un ser espiritual (según otros una fuerza vinculatoria). A estos espíritus se les dio el nombre de *numen* y por regla general no había imágenes de ellos. Se creía que estos númenes, amistosos o malignos rodaban por todas partes". Pike, 1951: 353.

<sup>188</sup> Saler, 1987: 396.

<sup>189</sup> Bayet, 1991: 141.

intercambios entre mortales e inmortales, mediante los *sacra*<sup>190</sup>. Siguiendo a Rives<sup>191</sup>:

The coexistence of religious conceptions and practices that would seem incompatible to people used to the idea of a “religion” was apparently taken for granted in the Roman Empire.

Este proceso que culminó su forma durante el imperio se fue gestando a través de diversas decisiones tanto políticas como filosóficas en la época republicana como consecuencia de los cambios producidos en este último período. En consecuencia, se observa una transformación en la religión romana que Rüpke<sup>192</sup> en su libro *Religion in Republican Rome: Rationalization and Ritual Change*, siguiendo el concepto de Max Weber, define como “racionalización”: las reglas y los principios se abstraieron de la práctica y se convirtieron en el objeto de un discurso especializado que incluyó sus reglas internas de argumentación e institucionalizó los lugares de culto; en consecuencia, estos principios y reglas, codificados y elaborados, funcionaron luego como guía. Si bien los estudiosos<sup>193</sup> coinciden en afirmar que en la tradición greco-romana es difícil identificar cualquier sistema coherente y unificado de creencias, prácticas e instituciones que podríamos llamar “religión” en el sentido habitual del término; por el contrario es factible indagar qué representaciones y funcionalidades se les da a ciertos términos y de qué forma fueron definidas en los textos que aún se conservan. Si bien Price<sup>194</sup> ha caracterizado el concepto de “creencia” como anacrónico para aplicarlo a la religión romana, King<sup>195</sup> afirma que el término es apropiado y útil para describir algunos aspectos de la experiencia religiosa romana, sobre todo en lo que se refiere a la plegaria romana. Es preciso subrayar, sin embargo, que la cuestión de la presencia o ausencia de creencias no debe confundirse con la cuestión de cómo se pueden organizar las creencias. La creencia en la existencia de dioses y en las

---

<sup>190</sup> Se refiere tanto a los objetos consagrados y como a los ritos: ambos crean una participación recíproca en el acto.

<sup>191</sup> Rives, 2007: 5.

<sup>192</sup> Rüpke, 2012: 6.

<sup>193</sup> Rüpke, 2012: 7; Rives, 2007: 13-14; Fowler, 2008: 23.

<sup>194</sup> Price, 1984: 56.

<sup>195</sup> King, 2003: 275-312.

aplicaciones prácticas de su poder no están directamente presentes en la religión romana, pero son esenciales para la plegaria romana, que se basa en la creencia de que los dioses pueden y van a responder a las solicitudes de las acciones en el mundo material. Rives<sup>196</sup> resume los cambios interpretativos del término desde sus primeros usos hasta el cristianismo:

The original meaning of *religio* is rather hard to pin down. Its primary connotation seems broadly to have been “an obligation with respect to the divine”, often with negative force of “prohibition or scruple, but sometimes with the positive sense of “prescribed ritual or customary practice”; the historian Livy, for example, relates how two young men violated the secret rites of Demeter at Eleusis, unaware of the *religio* that prohibited participation by non-initiates (*History of Rome* 31.14.7). Writers of the second century CE and later come increasingly to use *religio* to mean the worship of a particular deity, stressing belief and commitment to a way of life. So for example Lucius, the hero of Apuleius novel *The golden ass*, having become a devotee of the goddess Isis in Greece, joins her worship in Rome as a stranger to her local temple but a native of her *religio* (*The golden Ass* 11.26). Christian writers took this tendency further, and used the word to contrast their own beliefs and practices with those of non-Christians; so for example Tertullian, writing around 200 CE, can describes Christianity as “the true *religio* of the true god” (*Apology* 24.2). For Tertullian, then, and the Christian writers who came after him, the word *religio* had come to mean something similar to what we mean by “a religion”, that is, “a distinct and broadly coherent systems of beliefs and practices”, this shift in meaning reflect the significant changes that came with the development of Christianity.

El cambio radical en el uso del concepto puede observarse en el desplazamiento semántico de las connotaciones que lo integran. Resultan claves dos conceptos: práctica y creencia. Pareciera que la funcionalidad utilitaria se hubiera desplazado; entonces ¿cuál es la relación entre la instauración de un culto y la creencia?, ¿es la creencia en los dioses la que da como consecuencia el culto? Turcan<sup>197</sup> en su estudio sobre los dioses de la antigua Roma, afirma que enfatizará el aspecto material de cada culto “*than concentrate in belief or theology. In any case, this approach matches the sense of the Latin Religio at least in its original form and in tradition*”. Feeney<sup>198</sup>, al igual que lo expuesto por Rives, relaciona el término “creencia” puramente con la visión cristiana de la religión en cuanto a

---

<sup>196</sup> Rives, 2007: 13-14.

<sup>197</sup> Turcan, 1998: 23.

<sup>198</sup> Feeney, 1998: 12.

que la doctrina central de redención y resurrección es su eje: “*not all religions place as high a value on belief in key dogmas as does modern Christianity*”. Si bien estamos de acuerdo con lo expuesto, creemos que a partir del estudio del término en los textos ciceronianos se puede comprender satisfactoriamente el desplazamiento semántico del término con el objetivo de comprender su posterior uso en *Eneida*.

## 1. 1. El concepto de *religio* en *De Legibus II*, *De Natura Deorum* y *De Divinatione II* de Cicerón

Teniendo en cuenta las características citadas del término a estudiar consideraremos los comentarios de Cicerón respecto del significado del término y su relación con la actuación cultural.

Cuando Cicerón era un hombre joven, no todavía un filósofo, definió el término estudiado de acuerdo a su uso común; recordemos lo expuesto en *De inventione*:

Religio est, quae superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, curam caerimoniamque affert.

*De Inventione II*, 161

*Religio* es (aquella) que de una cierta naturaleza superior, a la que llaman divina, ofrece cuidado y ceremonia ritual.

El término es entendido como *curam caermoniamque* dándole ya una connotación ritual que será definida y especificada en su libro *De Legibus II*<sup>199</sup> que comentaremos a continuación.

El tratado *De Legibus* fue escrito por Cicerón entre los años 52 - 51 a. C, según Davidson<sup>200</sup>. En el texto se manifiesta una fuerte influencia estoica, subyace la idea de la existencia de un orden cósmico que debe ser mantenido en equilibrio. Los dioses habrían dispuesto dicho orden, y, por lo tanto, se trataba de un orden sagrado, inmutable y eterno. Las leyes legítimas son para Cicerón aquellas que están de acuerdo con la naturaleza: son eternas y no pueden ser modificadas por la acción de los hombres. Por ese motivo, constituyen un referente con relación a la moral, distinguiendo las cosas justas de las injustas. En el marco del libro II, el autor destaca la importancia de las leyes religiosas, manteniendo este matiz ritual debido a que nombra cada culto particular cuyo cumplimiento es el resultado de la conexión entre el hombre y la divinidad.

---

<sup>199</sup> *De Legibus II*, 19-22.

<sup>200</sup> Davidson, 2001: 157.

Cabe destacar que Cicerón le otorga a las leyes una raíz divina proveniente de Júpiter<sup>201</sup>:

(...) *lex vera atque princeps, apta ad iubendum et ad vetandum, ratio est recta summi Iovis.*

*De Leg. II, 11.*

La ley verdadera y primera, apta para mandar y prohibir, es la recta razón del gran Júpiter.

Entre los párrafos 19 a 22, Cicerón enuncia cada deber religioso del ciudadano romano e incluye las normas tanto de la religión privada como de la religión pública para acercarse a la divinidad, los dioses a los que se puede honrar, los poderes de los colegios sacerdotales, la importancia de los sacrificios, las reglas que conciernen a los augurios, el respeto hacia las divinidades paternas, los castigos para el que comete imprudencias, entre otros.

---

<sup>201</sup> Esta idea de una sola *religio* establecida por el mismo Júpiter se puede relacionar con lo que dice el mismo Júpiter en *Eneida* XII 830-840: '*es germana Iovis Saturnique altera proles, irarum tantos volvis sub pectore fluctus, verum age et inceptum frustra summitte furorem: do quod vis, et me victusque volensque remitto, sermonem Ausonii patrium moresque tenebunt, utque est nomen erit; commixti corpore tantum subsident Teucri. morem ritusque sacrorum adiciam faciamque omnis uno ore Latinos, hinc genus Ausonio mixtum quod sanguine surget, supra homines, supra ire deos pietate videbis, nec gens ulla tuos aeque celebrabit honores.*' (Eres la hermana de Júpiter, y la segunda prole de Saturno ¡tan grandes olas de iras revuelves bajo el pecho! Pero anda, y somete tu furor en vano comenzado: "Te concedo lo que quieres y vencido y de buen grado también me rindo. Conservarán los ausonios la lengua de sus padres y sus costumbres, y su nombre será como es. Mezclados tan sólo respecto de su cuerpo, los teucros desaparecerán. Añadiré su costumbre y los ritos de sus sacrificios y haré a todos latinos con una sola lengua. El linaje que surgirá de aquí, mezclado con la sangre ausonia, verás que marcha a causa de su piedad por encima de los hombres y de los dioses, y no celebrará de igual manera tus honores pueblo alguno"). Un trabajo interesante sobre esta visión de la religión romana es el de Orlin (Orlin, 2007: 73-92.), comentado en el estado de la cuestión, quien compara la historia de la religión romana descrita por Tito Livio, por ejemplo, caracterizada por la mezcla de una variedad de elementos procedentes de Italia y del extranjero con la visión que presenta Virgilio en dicha profecía de Júpiter, que atribuye a la religión romana una sola fuente divina. Así Virgilio ofrece una concepción profundamente diferente sobre la religión que revela la misma nueva concepción sobre ésta propuesta por el programa augusteo de restauración religiosa, modelo que destaca los esfuerzos del emperador para crear un sentido unificado de identidad que incluía tanto a romanos e italianos. Creemos que lo postulado por el crítico carece de esta visión de Cicerón, quien también adjudica este poder a Júpiter, más allá de los procesos naturales que constituyeron la formación de la religión romana.

Dicha enumeración no resulta azarosa teniendo en cuenta el momento en que el texto fue escrito, recordemos que en el siglo I a. C. los ciudadanos romanos se encontraban en medio de una transformación gracias a los cambios ocasionados por el helenismo. Así afirma Bayet:

La sacudida revolucionaria había sido dada, y su efecto acabará por transformar completamente, si no las formas exteriores del culto oficial, sí por lo menos la mentalidad religiosa de los romanos<sup>202</sup>.

Esta transformación que abría una etapa de cuestionamientos es tomada de diferentes formas: por un lado, se luchaba por la permanencia inalterable del culto oficial, por el otro, existía una preocupación por fundamentar en una certeza de ciencia o de fe la felicidad terrena o la salvación futura. Tanto *De Legibus*, como *De Natura Deorum* y *De Divinatione* se enmarcan en esta etapa de cambios, y en cada texto en particular, el autor dejará entrever este momento de cambio en la mentalidad religiosa. Es por ello que creemos que es importante destacar los ritos nombrados por Cicerón, escritos en un latín voluntariamente envejecido, que pueden demostrar una preocupación por mantener la religión del Estado y las consecuencias que existen para el que no los cumple.

A partir del párrafo 24, el autor explica cada uno de los deberes antes nombrados; nos detendremos solamente en algunos para destacar lo antes afirmado. Dentro de la explicación del artículo II ("*Separatim nemo habessit deos neve novos neve advenas nisi publice adscitos*"<sup>203</sup>), Cicerón justifica el ordenamiento en cuanto a las divinidades que se está permitido adorar y afirma:

Suosque deos aut novos aut alienigenas coli confusionem habet religionum et ignotas caerimonias nos<tris> sacerdotibus. Nam <a> patribus acceptos deos ita placet coli, si huic legi paruerint ipsi patres.

*De Leg. II, 25-26*

Que sean venerados dioses suyos nuevos o extraños genera confusión de religiones y ceremonias desconocidas por nuestros sacerdotes. Pues place

---

<sup>202</sup> Bayet, 1991: 172.

<sup>203</sup> "Que nadie tenga dioses separadamente, ni nuevos ni extranjeros sino los admitidos públicamente".

que los dioses recibidos de nuestros padres así sean honrados, si nuestros mismos padres obedecieron a esta ley.

Debemos tener en cuenta que dentro de este cambio, era común que la gente encontrara apoyo en la integración de divinidades extranjeras que pudieran responder a sus inquietudes espirituales y a las necesidades emotivas que ya no lograban colmar las prácticas nacionales. Según Bayet<sup>204</sup> en esta materia no parece que los pontífices o el Senado mantuviesen una doctrina o actitud clara sino que se mostraban reticentes en el fondo, pero en realidad contradictorios. Cicerón afronta el problema e intenta refrenar el avance de los ritos extranjeros otorgándole un espacio importante a la religión doméstica<sup>205</sup> y haciendo prevalecer el culto a sus divinidades particulares. Así más adelante afirma:

Iam ritus familiae patrumque servare, id est, quoniam antiquitas proxime accedit ad deos, a dis quasi traditam religionem tueri.

*De Leg. II, 27*

Ya conservar los ritos de la familia y de los padres, esto es, puesto que la antigüedad se acerca con mayor proximidad a los dioses, custodiar una religión casi entregada por los dioses.

---

<sup>204</sup> Bayet, 1991: 177.

<sup>205</sup> Las divinidades de la religión doméstica eran tres. Los Lares: es un sustantivo plural que hacía referencia inicialmente al conjunto de *numina*. Su etimología, relacionada con el nombre de la diosa *Larentia* (protectora de los difuntos), los vincularía con la esfera infernal. Más tarde, los Lares se singularizaron en el *Lar familiaris*, de esta manera, del ámbito de ultratumba los dioses Lares se incorporaron a la esfera familiar. El *Lar familiaris* protegía a la familia, sobre todo en los momentos socialmente más significativos (nacimientos, cumpleaños, casamientos, defunciones). También se preocupaba de que no faltara el fuego, símbolo del hogar. Cuando por influencia helénica se impuso el antropomorfismo religioso, se tendió a representar a los Lares mediante dos imágenes exhibidas en el *Lararium*, capilla doméstica situada en el atrio, que era objeto de culto por parte de la familia. Allí se vertían libaciones o se depositaban pequeñas ofrendas. Los Penates: Su principal prerrogativa era proteger las provisiones familiares o la despensa (*penus*) en el interior de la casa. Aunque eran invocados para proteger a la familia en general, tenían un papel decisivo en el momento de las comidas, debido a que era frecuente otorgarles parte del alimento esperando su aprobación. Esta divinidad doméstica pasó más tarde a ser la protectora de la ciudad entera. Los romanos desarrollaron la réplica pública de esta divinidad en el centro de la ciudad, el Templo de Vesta. Así, el corazón de Roma representaba el centro del hogar; allí ardía el fuego sagrado de la diosa que era cuidado bajo las órdenes del Pontífice Máximo. El Templo de Vesta se convirtió en un bastión que salvaguardaba todo aquello que merecía un cuidado especial. Junto a los Penates, en el corazón del Templo, se encontraba el *Palladium*, estatua de Atenea. El *Genius* o guardián espiritual de los miembros del hogar, estaba directamente vinculado a la protección de la *gens*. Por este motivo, simbolizaba el principio de la fecundidad, y era, por tanto, quien aseguraba la continuación de la familia. (Espulga, Miró y Vinaixa, 2003: 57-60).

Con respecto a la adivinación, tema a tratar más detalladamente en el estudio de los pasajes de *De Divinatione*, encontramos ya en *De Legibus* una preocupación por la veracidad de esta práctica y sobre todo por la inquietud de los romanos en cuanto al exceso de utilización de dichas prácticas por parte del Senado. Así en el párrafo 32 Ático se muestra preocupado por las habladurías que afirman que se han inventado auspicios en utilidad de la República, a lo que Marco le responde que cree fehacientemente en la adivinación no sin hacer alguna salvedad:

Sed dubium non est quin haec disciplina et ars augurum evanuerit iam et vetustate et neglegentia. Ita neque illi adsentior qui hanc scientiam negat umquam in nostro collegio fuisse, neque illi qui esse etiam nunc putat. Quae mihi videtur apud maiores fuisse duplex, ut ad rei publicae tempus non numquam, ad agendi consilium saepissime pertineret.

*De Leg. II, 13, 33*

Pero no hay duda de que esta disciplina y el arte de los augures se ha desvanecido por antigüedad y negligencia. No estoy de acuerdo con éste (Marcelo) que niega que tal ciencia haya existido alguna vez en nuestro colegio, ni con aquel (Apio) que cree que existe todavía. Lo que creo es que a través de nuestros ancestros tuvo un doble uso, siendo empleada ocasionalmente en crisis políticas, pero más usualmente en la decisión de una forma de acción.

Lo expuesto aquí por Cicerón demuestra que existía entre los romanos una desconfianza que se pondrá de manifiesto en *De Divinatione*. Según Bayet<sup>206</sup> esta desconfianza era algo común en este período y tenía que ver con que los partidos habían acabado por usar los auspicios y las celebraciones piadosas con fines políticos y personales que servían al provecho electoral de los magistrados y de los procónsules.

Creemos entonces que Cicerón en este texto, otorgándole un matiz pragmático al término *religio* y resaltando las virtudes de los ritos ancestrales, muestra y, al mismo tiempo, afronta el aspecto social y nacional del problema que se dejaba entrever en el pensamiento del pueblo romano. Asimismo,

---

<sup>206</sup> Bayet, 1991: 175.

Rüpke<sup>207</sup> afirma que los conceptos de *Cultus deorum* y *pura religio* son tratados como sinónimos. La existencia y las reglas de los dioses son fundamentales para la religión como la naturalidad de las reglas lo es para el poder estructural de la sociedad.

Más allá de las definiciones que podamos encontrar en el texto, Cicerón no intenta lidiar con el término:

*Religio* is a key term and employed in a very general sense. (...) *Religio*, as a field of human culture arising out of necessary gratefulness toward the gods and the need to stay with them, is made up of many different "scruples"<sup>208</sup>.

La creencia en la existencia de los dioses no es parte de la definición del término, no porque no se tenga un dogma que lo establezca, sino porque es una precondition y no una inclusión en la semántica del concepto. Aclaremos este punto con el análisis del siguiente texto.

*De Natura Deorum* fue escrito en el año 45 a.C. Allí Cicerón hace una introducción para relatar lo que sucedió cuando visitó a su amigo Cota. Comienza el texto presentando el tema a tratar:

Cum multae res in philosophia nequaquam satis adhuc explicatae sint, tum perdifficilis, Brute, quod tu minime ignoras, et perobscura quaestio est de natura deorum, quae et ad cognitionem animi pulcherrima est et ad moderandam religionem necessaria.

*De Natura Deorum* I, 1

Aunque muchas cosas en filosofía aún no están suficientemente aclaradas, una de las más difíciles y oscuras, Oh Bruto, aunque no lo ignoras, es el cuestionamiento sobre la naturaleza de los dioses, que es altamente interesante en relación al conocimiento del alma y fundamentalmente necesaria para la regulación de la religión.

Destaca, entonces, que hablará sobre un tema filosófico necesario para conocer y saber guiar a la religión. Más adelante relacionará lo antes dicho con la *pietas*

---

<sup>207</sup> Rüpke, 2012: 189

<sup>208</sup> Rüpke, 2012: 190.

afirmando que los ritos llevados a cabo por los humanos deben estar en concordancia con el entendimiento de los actos, dado que si son sola repetición y no se siente la conexión con los dioses, no tienen funcionalidad alguna. Por otro lado, explica el valor de estos lazos importantes para cualquier ser humano:

In specie autem fictae simulationis sicut reliquae virtutes item pietas inesse non potest; cum qua simul sanctitatem et religionem tolli necesse est, quibus sublatis perturbatio vitae sequitur et magna confusio; atque haut scio, an pietate adversus deos sublata fides etiam et societas generis humani et una excellentissima virtus iustitia tollatur.

*De Natura Deorum I, 4*

La piedad, así como las restantes virtudes, no se compadece con la fingida simulación; con ésta es forzoso que sucumban la santidad y la religión, quitadas las cuales vendrá a seguirse gran trastorno y confusión en la vida. Y no sé si desterrada la piedad frente a los dioses, desaparecería también la fidelidad y el lazo social del género humano, y la justicia, tan excelente virtud.

Cicerón está nuevamente aconsejando cómo debe afrontarse el tema religioso y qué es lo conveniente según la filosofía. Más adelante hablará sobre los adolescentes y cómo se los debe guiar para que reconozcan en la religión un espacio sagrado (Cfr. *De N.D.* I, 13-14). Luego incluirá lo acontecido en la casa de Cota, filósofo y pontífice, mientras sostiene una conversación con Cayo Velejo, representante de la doctrina de Epicuro<sup>209</sup>, y Balbo, representante de la doctrina estoica<sup>210</sup>. No analizaremos cada posición mostrada por Cicerón en

---

<sup>209</sup> “Según los epicúreos, los hombres forman una comunidad de individuos iguales ante la vida y ante la muerte, vinculada por la sabiduría, que consiste en la adhesión científica a una idea de la naturaleza, que los libera de los caprichos, del terror de los dioses y del temor de la muerte. Estos filósofos debieron entrar en Roma en los primeros años del siglo II a. C., porque en 175-173 dos de ellos, Alcios y Filiscos, fueron expulsados de la ciudad; pero al final de la República gozaban de un auge muy notable. Buscando la explicación natural de los fenómenos rechazan toda acción providencial e incluso niegan cualquier intervención divina en la vida del hombre y en el desarrollo del mundo, negando con ello la vieja concepción de los dioses y del mundo y atacando duramente la religión tradicional romana”. Cabañero, 1999: 18.

<sup>210</sup> “El estoicismo es un materialismo y un racionalismo ético que se propone establecer criterios de certidumbre susceptibles de dar al hombre reglas de vida y de acción que le permitan vivir

particular, sino que nos interesa ver las perspectivas que el autor toma en cuenta para tratar el tema:

Tres enim trium disciplinarum principes convenistis. M. enim Piso si adesset, nullius philosophiae – earum quidem, quae in honore sunt – vacaret locus.

*De Natura Deorum I, 16*

Tres príncipes de tres disciplinas os reunisteis. Si M. Pisón viniera, no estaría vacante el lugar de ninguna filosofía, ciertamente de estas que son honradas.

En primer lugar debemos destacar que el personaje de Cota es filósofo y pontífice de la religión estatal romana. Según Beard<sup>211</sup>, dicha dualidad representa y ejemplifica la tensión entre la práctica religiosa tradicional romana y el pensamiento filosófico griego. Recordemos que las doctrinas filosóficas estaban llegando a Roma y, de alguna manera, estaban enfrentándose a diferentes valores tradicionales, en este caso representados por Cota, que se muestra escéptico a las visiones epicureistas y estoicas sobre los dioses y su relación con el universo expuestas por los otros dos interlocutores.

Cicerón tuvo contacto con la doctrina estoica cuando visitó en Rodas a Posidonio, el representante griego más importante en el período de juventud de Cicerón. Dentro del pensamiento estoico, lo que más le interesó al autor fueron

---

de acuerdo con la naturaleza, aceptando el orden de los acontecimientos que expresan la voluntad de la Razón. Zenón de Citio, según Diógenes Laercio, estableció que el discurso filosófico tiene tres partes, a saber: la física que es una investigación acerca del mundo y de los objetos que éste contiene; la ética que concierne a la acción y la lógica o dialéctica que es el arte del bien decir y concierne al discurso. Las tres partes, a pesar de la diversidad de sus objetos respectivos, eran consideradas como inseparables, porque es una y sola razón la que, en la dialéctica [la lógica], encadena las proposiciones consecuentes a las antecedentes, en la naturaleza [la física] liga juntas todas las causas y, en la conducta [la ética], establece entre los actos, el acuerdo perfecto. Un rasgo característico de las corrientes filosóficas que precedieron al estoicismo era el de rechazar, para la explicación de los seres, toda causa inteligible e incorporeal. Mientras Platón buscaba el principio de las cosas en los seres intelectuales, el mundo de las ideas, con los estoicos ya no estamos en la dualidad de lo inteligible y lo sensible, del mundo de las ideas y la materia. Por el contrario, los estoicos presentan un mundo que no consiste en la imagen de un orden inmutable que se refleja en la materia sino que se trata del resultado de la actividad de una razón [Logos] que somete toda cosa a su poder y, esta actividad es algo físico y corporal. Dos son pues, los principios de la física estoica: un cuerpo, la razón, como causa única y otro cuerpo, la materia, que recibe la causalidad sin hacer resistencia alguna. Y, al unirse ambos cuerpos, la acción del primero atraviesa al segundo para animarlo". Faire, 2006: 171.

<sup>211</sup> Beard, 1986: 42.

los conceptos sobre la naturaleza, las maravillas de la divina providencia y el parentesco natural de todas las cosas vivientes, debido a que lo pudo asimilar y aceptar fácilmente. Esta visión es la que muestra en boca de Balbo a pesar de los constantes ataques de Cota a sus visiones. Sin embargo, el autor pone en boca de aquel los conceptos sobre la religión que nos resultan importantes. En primer lugar, la relación de lo cívico con lo divino:

Itaque et in nostro populo et in ceteris deorum cultus religionumque sanctitates existunt in dies maiores atque meliores

*De Natura Deorum II, 5*

Y así pues en nuestro pueblo, como en los demás, el culto de los dioses y la santidad de la religión florecen cada día más y mejor.

Una vez destacado este valor, se destaca la superioridad religiosa del pueblo en particular:

Quorum exitio intellegi potest eorum imperiis rem publicam amplificatam, qui religionibus paruisent. Et si conferre volumus nostra cum externis, ceteris rebus aut pares aut etiam inferiores reperiemur, religione, id est cultu deorum, multo superiores.

*De Natura Deorum II, 9*

Por la pérdida de éstos puede comprenderse que sólo se engrandeció la República bajo el imperio de aquellos que obedecieron a la religión. Y si queremos comparar nuestras cosas con las extranjeras, en las demás nos encontraremos iguales, o quizá inferiores; pero en la religión, esto es el culto de los dioses, muy superiores.

A continuación, se confrontan los términos *religio* y *superstitio*, oposición que tendrá una gran importancia en el último texto a estudiar, como veremos más adelante:

(...) cultus autem deorum est optumus idemque castissimus atque sanctissimus plenissimusque pietatis, ut eos semper pura integra incorrupta et mente et voce veneremur. non enim philosophi solum verum etiam maiores nostri superstitionem a religione separaverunt. [72] nam qui totos dies precabantur et immolabant, ut sibi sui liberi superstites essent, supersticiosi sunt appellati, quod nomen patuit postea latius; qui autem

omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent, [i] sunt dicti religiosi ex relegendo, [tamquam] elegantes ex eligendo.

*De Natura Deorum II, 73*

El culto de los dioses es óptimo, castísimo y a la vez santísimo, muy lleno de piedad de tal suerte que lo veneramos siempre con puro, íntegro e incorrupto entendimiento y voz. No sólo los filósofos, sino también nuestros mayores separaron la superstición de la religión. A los que todos los días rogaban e inmolaban para conseguir que sus hijos les sobreviviesen, se les llamó supersticiosos, porque luego debió extenderse la significación de esta voz. Pero a los que trataban con diligencia todo lo que pertenece al culto de los Dioses (lo hacían) y, como si lo reiteraran se les llamo religiosos de *relegere* como elegantes de *eligere*.

Si observamos lo planteado por Balbo, advertimos que no difiere de lo expuesto por el mismo Cicerón en *De Legibus*: resulta, por un lado, el matiz cultural del término y, por el otro, las consecuencias que puede ocasionar actuar de otra manera. Rüpke<sup>212</sup> señala que cuando Balbo se refiere en general al crecimiento de *deorum cultus religionumque sanctitates*, aunque luego define a la *religio* como el culto a los dioses, no parece estar implicando conceptos diferentes. Con respecto a la segunda cita, y refiriéndose al debate inicial, Rüpke<sup>213</sup> afirma:

In comparison, therefore, to the middle term of the initial triad, the relationship of *pietas* and *religio* seems to be rather simple. *Pietas* describes a human's relationship with a human or divine natural superior. *Religio*, then, is the particular consequence (i.e. cult) in the case of the gods. Hence the existence of the gods is the precondition for any piety or religiosity toward them.

En el siguiente apartado nos referiremos a la *pietas* como característica propia de la identidad religiosa romana, a sus definiciones y a su importancia en *Eneida*. Sin embargo no podemos dejar de reflexionar sobre las discusiones que este término desató en el marco de la obra ciceroniana. Wells<sup>214</sup> discute la relación de *pietas* y *religio* y contrapone las opiniones de varios críticos: *Pietas* era el estado de haber cumplido todas las obligaciones hacia los dioses, los

---

<sup>212</sup> Rüpke, 2012: 193.

<sup>213</sup> Rüpke, 2012: 194.

<sup>214</sup> Wells, 2004: 8.

parientes por consanguinidad y el matrimonio, e incluso hacia los propios conciudadanos. El significado de la *pietas* parece haber evolucionado a lo largo de los primeros siglos antes de Cristo, y el camino exacto de dicha evolución ha sido una cuestión debatida. El filólogo Georg Wissowa<sup>215</sup> postula que la *pietas* originalmente se refería a asuntos tanto familiares como divinos, aunque hacia el siglo I a. C. la palabra se aplicó casi exclusivamente a lo cívico. Basó su conclusión en pasajes como Cic . *Inv . Rhet .* 2.66, que define *religio* como referente a los dioses y *pietas* como perteneciente a la familia y al país, que es percibido como esencialmente como una gran familia extendida. En este pasaje, Cicerón diferencia los derechos naturales, fundados en una virtud o disposición innata, del derecho consignado en las leyes. Dentro del primero, encontramos a la religión, a la piedad, al agradecimiento, a la venganza, a la veneración y a la verdad:

Religionem eam, quae in metu et caerimonia deorum sit, appellant; pietatem, quae erga patriam aut parentes aut alios sanguine coniunctos officium conservare moneat; gratiam, quae in memoria et remuneratione officiorum et honoris et amicitiarum observantiam teneat; vindicationem, per quam vim et contumeliam defendendo aut ulciscendo propulsamus a nobis et nostris, qui nobis cari esse debent, et per quam peccata punimur; observantiam, per quam aetate aut sapientia aut honore aut aliqua dignitate antecedentes veremur et colimus; veritatem, per quam damus operam, ne quid aliter, quam confirmaverimus, fiat aut factum aut futurum sit.

*Inv . Rhet .* II, 66

Llaman religión al temor y culto a los dioses. La piedad nos advierte de conservar los deberes con la patria, con los padres y con los consanguíneos. El agradecimiento consiste en la memoria y reciprocidad de los servicios, honores, beneficios de las amistades. La venganza es el acto por el cual defendiendo o vengando repelemos el ataque y las faltas hacia nosotros y hacia los que nos son queridos, y por la cual castigamos las ofensas. Veneración es el acto por el cual mostramos el respeto que se tributa a los mayores en edad, sabiduría, honor o dignidad. La verdad es la cualidad por la cual nos esforzamos en abolir cualquier discrepancia entre nuestras afirmaciones y que las cosas sean o hayan de ser tales como afirmamos.

---

<sup>215</sup> Wissowa, 1909: 2499-2500.

Wagenvoort<sup>216</sup> estudió el uso de Cicerón de la *pietas* y, en directa oposición a Wissowa, llegó a la conclusión de que la *pietas* se aplicó originalmente a las obligaciones para con la familia y para con los conciudadanos y sólo comenzó a referirse a las obligaciones contraídas con los dioses en una fecha tardía, durante la crisis de la transición de la República al Imperio, cuando los romanos trataron de explicar por qué se enfrentaban a tantas crisis políticas y militares. Asimismo, observó que en los primeros trabajos de Cicerón (como *Inv. Rhet*), el término *pietas* se aplicó a las relaciones con los miembros de la familia, pero cuando examinamos las obras posteriores, como *De Finibus*, lo primero que se destaca es el término en referencia a las relaciones con los dioses. El estudio de Koch<sup>217</sup> resolvió el conflicto académico al demostrar que no existía una dicotomía de significados. Sostuvo que había siempre un elemento divino en la *pietas*, ya que la obligación familiar a la que se refiere no es sólo hacia los parientes que viven, sino también a los *di parentes*, las almas de los familiares muertos que fueron honrados como divinos. De esta forma, a finales del siglo III a. C., concluye, la *pietas* había ampliado su semántica para incorporar las obligaciones no sólo para con los *di parentes*, sino hacia todos los dioses. Esta evolución es la explicada por Fustel de Coulanges<sup>218</sup> en relación a la *religio* romana en general y por Galinsky<sup>219</sup> en relación al cambio que se produce en su uso en la *Eneida*. Volveremos a este último punto.

En el marco de las citas antes nombradas, según Rüpke<sup>220</sup>, *religio* emerge como un concepto central, a pesar de su contexto inicial en una tríada con *pietas* y *sanctitas*. Aunque el término no aparece con mucha frecuencia, siempre se lo refiere en las aperturas o con el objetivo de resumir partes de la argumentación. Su distribución entre los interlocutores también es desigual. El epicúreo<sup>221</sup>

---

<sup>216</sup> Wagenvoort, 1980: 1-20.

<sup>217</sup> Koch, 1941: 1222-1232.

<sup>218</sup> Fustel de Coulanges, 1864.

<sup>219</sup> Galinsky, 1969.

<sup>220</sup> Rüpke, Jörg, 2012: 193.

<sup>221</sup> Con respecto al epicureísmo, Cicerón inicia su estudio en Roma pero lo abandona rápidamente. Los epicureístas tenían dos doctrinas en particular que atentaban contra los conceptos tradicionales romanos sobre cómo una persona debía vivir: el placer era lo más importante y el hombre sabio debía mantenerse fuera de la política. Lo que queremos resaltar con estos comentarios es que dichas doctrinas eran las que deambulaban por la mente de los

Veleio nunca usa *religio*- con excepción de su última frase, en la que aplica el término en el marco de su argumentación (III, 94). El estoico Q. Lucilio Balbo utiliza el término sólo en unos pocos ejemplos, cuando se habla de la atención a los presagios públicos (por ejemplo, II; 8, 10 y 11) y de un rechazo de la *superstitio* ante la *religio* (II, 71). El académico y pontífice Cotta, quien emplea con mayor frecuencia el término, lo utiliza tanto en singular como en plural<sup>222</sup>. El plural de *religio*, en el discurso, se yuxtapone con *caerimoniae* (I, 161) o *sacra* (III, 5). En primera instancia, califica a las “religiones” como algo “público”, lo que no nos resulta extraño debido a que es la tarea del pontífice defender estas ceremonias cívicas. En conclusión, Rüpke afirma, como definimos anteriormente, que *religio* no es un sentimiento vago o un “miedo vacío” como *superstitio* (I, 117), sino algo que resulta de la aceptación de los dioses como parte del orden social de cada uno, una disposición humana, un hábito que encuentra su expresión en los rituales correspondientes (*cultus deorum* I, 117). Así, la existencia de los dioses es una condición previa de la *religio*. *Religio* es un hecho social de gran importancia para la estabilidad de la comunidad (III, 94), pero esto no es un argumento y no puede ser presentado como tal en el discurso filosófico (I, 118):

Quid i, qui dixerunt totam de dis immortalibus opinionem fictam esse ab hominibus sapientibus rei publicae causa, ut, quos ratio non posset, eos ad officium religio duceret, nonne omnem religionem funditus sustulerunt? Quid Prodicus Cius, qui ea, quae prodessent hominum vitae, deorum in numero habita esse dixit, quam tandem religionem reliquit?

*De Natura Deorum* I, 118

Toma nuevamente a aquellos quienes han afirmado que toda la noción de los dioses inmortales es una ficción inventada por los hombres sabios a partir de los intereses del estado, para que aquellos que no poseen razón, la consigan a través del oficio de la religión, ¿desde el comienzo no han

---

romanos de la época y Cicerón fue uno de los primeros romanos en presentar la filosofía de la Academia en latín. La exposición en dialogo de sus obras le permitió mostrar las posturas de las diferentes doctrinas que estaban en boca de todos. No nos interesa por ello discutir cuál era la opinión personal del autor, sino la finalidad de sus escritos y lo que estos mostraban, que no es otra cosa que lo que estaba ocurriendo a su alrededor.

<sup>222</sup> Cfr. “As has been shown above the treatise *De legibus*, singular and plural do not correspond to our notions of “religion” and “religions”. *Religio* in the singular denotes a necessary corollary of any theism, and its finds its expresion-and retrain- in different *religiones*. One can argue about theism -that is a theoretical problem and stance-but not about religio”. Rüpke, 2012: 195.

destacado todas las religiones? ¿O Prodicus de Cos, quien dijo que los dioses eran personificaciones de las cosas beneficiosas para la vida del hombre, dijo que la religión era abandonada por esta teoría?

Por último, en el marco de *De Divinatione*, escrito luego del asesinato de César, Cicerón opone dos posturas sobre la adivinación. En el primer libro se enumeran los argumentos a favor de ésta, expuestos por Quinto, y la contestación a estos argumentos hecha por Cicerón en el segundo libro. Es interesante resaltar que al comienzo del texto (I, 4) el autor muestra su preocupación por el límite de la verdad y la falsedad de los auspicios, debido a que fácilmente se pueden confundir con simple superstición o llevar a la impiedad. Esta inquietud, ya nombrada en los dos textos anteriores, invita a una conversación sobre la veracidad o no de la adivinación. No nos detendremos a analizar ambos discursos, ni tampoco es la finalidad del presente trabajo investigar cuál era la posición real de Cicerón ante el tema. Nos interesa tan sólo analizar los argumentos en la medida que estos representan muestras claras de las preocupaciones de la época.

En el comienzo del libro II (II, 2), nuevamente, al igual que en *De Natura Deorum*, Cicerón resalta el malestar de la época, sobre todo en relación a la juventud, y explica que para ayudar a la República se debe combatir y refrenar en especial *moribus et temporibus*. Asimismo en la conclusión de este libro, retoma también lo dicho en *De Natura Deorum* oponiendo la *superstitio* a la *religio* y resaltando los valores de esta última:

Nec vero (..) superstitione tollenda religio tollitur. Nam et maiorum instituta tueri sacris caerimoniisque retinendis sapientis est, et esse praestantem aliquam aeternamque naturam, et eam suspiciendam admirandamque hominum generi pulchritudo mundi ordoque rerum caelestium cogit confiteri. Quam ob rem, ut religio propaganda etiam est quae est iuncta cum cognitione naturae, sic superstitionis stirpes omnes eligendae.

*De Divinatione* II, 72

Pues no sólo es propio del sabio defender las instituciones de los mayores, con la conservación de sus ritos y ceremonias, sino que la belleza del

mundo y el orden de las cosas celestes nos obliga a confesar que existe algo excelente y una naturaleza eterna y que ésta debe ser venerada y admirada por el género de los hombres. Por esta razón, como la religión, que está unida con el conocimiento de la naturaleza, así todas las raíces de superstición deben ser arrancadas.

Como se ha dicho antes, no es nuestro objetivo analizar la posición de Cicerón en particular sino más bien observar lo expuesto como testimonio de una época. Podemos ver entonces en este texto que el autor está resaltando nuevamente el valor de la religión en la vida romana y su importancia lo que respecta al bien de la República. Se evidencia un temor por el exceso de confianza en los augurios, temor que según comentamos, era común en Roma como consecuencia del accionar de varios políticos. Cicerón, separando las esferas tanto de la superstición como de la religión, está valorando los beneficios de esta última por encima de los malos usos que se pudieron hacer de aquella. Siguiendo lo postulado por Rüpke<sup>223</sup>:

There is a difference in quantity compared to *De natura deorum*, but not in quality. "Divination" as analyzed is not the ritual practice, but the ontological (or phisical) possibility of prescience.

---

<sup>223</sup> Rüpke, 2012: 200.

## 1. 2. El concepto de *religio* en *Eneida*

### a. Relación *pietas* – *religio*

Como observamos en el apartado anterior, Cicerón<sup>224</sup> en *De Natura Deorum* define la palabra *pietas* como “*est enim pietas adversum deos Iustitia*<sup>225</sup>”. King<sup>226</sup> afirma que las cualidades polimórficas y pragmáticas de la religión romana permitieron una multitud de creencias sobre la naturaleza de los dioses que subrayan la necesidad de ofrendas rituales. Los dioses (en cualquiera de sus formas) querían recibir ofrendas; cabe preguntarse entonces, ¿qué idea funciona en ese marco que encierre la concepción de ser leal a los dioses? El modelo romano para la adecuada relación entre los humanos y los dioses era el de *pietas*, un modelo que también se empleó con frecuencia en contextos familiares y políticos. Este concepto romano, según el King<sup>227</sup>, tiene varios componentes:

- a) *Pietas* was reciprocal
- b) The obligations of *pietas* were binding throughout the length of a given relationship, and that relationship, was often a long-term or even permanent duration.
- c) *Pietas* could link parties in multiple relationships simultaneously.
- d) *Pietas* could link both individual and groups, allowing for both individual and collective reciprocity.

Si se aplica la definición a su representación en *Eneida* como la principal característica del héroe<sup>228</sup>, se observa lo destacado por la crítica: Gordon Williams<sup>229</sup> explica que el adjetivo *pius* expresa el sentimiento de ser devoto hacia algo que es superior a uno; Otis<sup>230</sup> señala que el poema es la historia de la

---

<sup>224</sup> Libro I, 116.

<sup>225</sup> “La piedad consiste en ser justo para con los dioses”.

<sup>226</sup> King, 2003: 275-312.

<sup>227</sup> King, 2003: 301 y ss.

<sup>228</sup> Para un análisis de los pasajes en que el término aparece ver Pease, 1935: 333-334.

<sup>229</sup> “The adjective *pius* especially expresses that sense of being devoted to a purpose that lies outside oneself.” Williams, 1983: 10.

<sup>230</sup> “The *Aeneid* in fact is the story of the interplay between the cosmic power of fate and human response to it. Rome, we can have no doubt, was in Virgil’s eyes really fated to rule the world.

interacción entre el poder cósmico del destino y la responsabilidad humana de lograrlo, razón por la cual no podría haber Roma sin un hombre de suprema *pietas* como Eneas. Por lo tanto, en dichos estudios se tiene en cuenta la relación del término con el *fatum* en la medida en que representa seguir lo declarado por Júpiter para cumplir el objetivo fundacional. Galinsky<sup>231</sup> en su estudio sobre la representación de las diferentes leyendas sobre la fundación de Roma analiza la reelaboración del término por parte del poeta. Postula que la imagen del héroe transportando los *sacra* es el significado original de la figura del *pius* Eneas; así, la relación con *pietas erga parentem* es una extensión de dicho significado. Si bien concluye su análisis afirmando que el poeta adjudica a la *pietas* muchas más connotaciones que las que tuvo originalmente<sup>232</sup>, como observamos en el apartado anterior con respecto al uso del término en Cicerón, relaciona el aspecto ritual del concepto con la imagen descrita en el centro del *Ara Pacis*, que muestra a Eneas haciendo el correspondiente sacrificio una vez llegado a Italia<sup>233</sup>. Fowler<sup>234</sup> describe el sentimiento provocado por la *religio* en *Eneida*. No es un sentimiento irracional o ingobernable, no una *superstitio*, sino un sentimiento de dependencia de felicidad por un poder superior, y un deseo de cumplir su voluntad en todas las relaciones de la vida humana. Éste es el tipo de sentimiento que siempre había permanecido en la raíz de la *pietas* romana, el sentido del deber hacia la familia y el Estado, así como a las deidades que los protegían. En el marco de la crueldad y derramamiento de sangre de los tiranos, la voz de la *pietas* había sido silenciada. Virgilio, según Fowler, despierta esa voz nuevamente: es una actitud amable y llena de esperanza en el mundo, con una simpatía profunda y real para todo el dolor. No es el resultado de cualquier convicción religiosa definida, sino que está en la naturaleza del hombre. Se entiende a la *religio* no como una convención, sino como un

---

But this fate was not designed to operate without regard to human attitude. There could have been no Rome, as Virgil conceived it, without men like Aeneas, men of supreme *pietas*" Otis, 1964: 220.

<sup>231</sup> Galinsky, 1969.

<sup>232</sup> "The poet gave this *pietas* infinitely more connotations than it had originally". Galinsky, 1969. Cfr. apartado anterior.

<sup>233</sup> "In the relief of the Augustan altar, however, he is indisputably represented as *pius*: with veiled head, *capite velato*, he participates in a sacred action." Galinsky, 1969: 10.

<sup>234</sup> Fowler, 2008: 403-427.

sentimiento. En *Eneida*, según Fowler, hay un equilibrio casi perfecto entre intereses: el Estado es el eje alrededor del cual gira todo lo mejor en el carácter humano individual; en otras palabras, Eneas no está jugando su propio juego, sino que sigue el cumplimiento de la orden del destino que había de guiar al mundo bajo el dominio romano. El individualismo del tipo equivocado, el de Dido, Turno, Mecencio, tiene que ser vencido por el héroe, para el que el cumplimiento del deber es la ley del Estado; pero, de todos modos, el héroe es un individuo. Si lo miramos detenidamente veremos que su *pietas* es al principio imperfecta, y que su individualismo tiene que ser domesticado y se pone al servicio del Estado con la ayuda de las deidades propias de éste. Esto es lo que hace que *Eneida* sea un poema religioso; el carácter de Eneas se forma con el apoyo de la *religio* y funciona como la sanción de su conducta. No hay apelación en la obra al conocimiento o a la razón, sino siempre a la voluntad de los dioses. La *pietas* es la palabra que Virgilio utiliza íntimamente ligada al término *religio*, como lo había hecho Cicerón en los textos analizados. Asimismo, L. Adkins y R. Adkins definen a la *pietas* como:

A sense of duty concerned with moral issues and the maintenance of good relations with family, friends, ancestors, institutions and fellow citizens, as well as with the gods. This is a much wider meaning than in the modern derivative word "piety". The concept *pietas*, like other abstract concepts, were personalized and deified (*dea pietas*). The concept *cultus* was far more important in Roman religion than *pietas*<sup>235</sup>.

No creemos que el concepto de *pietas* no sea importante, o sea menos importante que el de *cultus*, sino más bien que el segundo es la consecuencia: el ser humano es piadoso para con los dioses porque realiza los cultos pertinentes que mantienen la *pax deorum*.

En las líneas que siguen, se propone un estudio de la correspondencia entre el término *pietas* y el término *religio* para establecer los paralelismos entre el significado del primero recién destacado y los significados adjudicados al segundo por parte del poeta. Si, como se analizó en el apartado anterior, la

---

<sup>235</sup> Adkins, L. and Adkins, 1996: 180.

*pietas* establece la relación con los dioses, se presenta el término *religio* como la forma pragmática de ésta. Para justificar nuestra afirmación estudiamos las acepciones del término en la obra en particular.

El término aparece once veces en la *Eneida*:

A. En el libro II, Príamo le pregunta a Sinón por el origen del caballo:

«quisquis es, amissos hinc iam obliviscere Graios  
(noster eris) mihi que haec edisserere vera roganti  
quo molem hanc immanis equi statuere? quis auctor?  
quidve petunt? quae religio? aut quae machina belli?»

II, 148-151

Quienquiera que seas, olvida ya a los griegos alejados de aquí (serás nuestro) o respóndeme verdades que las pido. ¿Para qué han levantado esta mole como un enorme caballo? ¿Quién es el autor? ¿qué pretenden con él? ¿qué ofrenda ritual? ¿o qué máquina de la guerra?

El uso de la palabra incluye el significado de "ofrenda sagrada" relacionado directamente con el ámbito ritual.

B. A continuación, Sinón convence al rey de la importancia del regalo:

hanc pro Palladio moniti, pro numine laeso  
effigiem statuere, nefas quae triste piaret.  
hanc tamen immensam Calchas attollere molem  
roboribus textis caeloque educere iussit,  
ne recipi portis aut duci in moenia posset,  
neu populum antiqua sub religione tueri.

II, 183-190

Aconsejado por él en lugar del Paladio, en lugar de la divinidad ofendida, erigieron esta estatua para que expiara el triste sacrilegio. Entonces Calcas mandó levantar con maderas entretrejidas la inmensa mole y elevarla hasta el cielo para que no pudiera ser recibida por las puertas o ser conducida hacia la ciudad, ni pudiera proteger al pueblo bajo su antiguo culto.

"*Antiqua sub religione*" alude a la idea romana según la cual la deidad ejerce su poder en su templo o estatua. Pues, si el caballo estaba fuera de las murallas, los

troyanos perderían la protección de la diosa<sup>236</sup>. Por lo tanto, puede afirmarse que la palabra incluye también la noción de protección de los dioses.

C. Eneas describe el incendio de la ciudad y sus consecuencias:

urbs antiqua ruit multos dominata per annos;  
plurima perque vias sternuntur inertia passim  
corpora perque domos et religiosa deorum  
limina.

II, 363- 366

La antigua ciudad cayó habiendo dominado por muchos años; numerosos cuerpos inertes están tendidos por doquier a través de las calles y a través de las casas y de los sagrados umbrales de los dioses.

Éste uso es similar al anterior pero, al estar en función atributiva, destaca la cualidad del lugar que está protegido por los dioses. Con este sentido, se encuentra en el libro II, VV. 170-172, VII, VV. 607 -610 y VIII, VV. 347- 354:

Tectum augustum, ingens, centum sublime columnis  
urbe fuit summa, Laurentis regia Pici,  
horrendum silvis et religione parentum.

II, 170-172

Hubo un edificio majestuoso, espacioso, elevado por cien columnas en lo alto de la ciudad, el palacio de Pico laurentino, terrorífico por sus bosques y por la religión de sus mayores.

Sunt geminae Belli portae (sic nomine dicunt)  
religione sacrae et saevi formidine Martis;  
centum aerei claudunt vectes aeternaque ferri  
robora, nec custos absistit limine Ianus.

VII, 607-610

Son dos las puertas de la guerra, con tal nombre las llaman, sagradas por la religión y por el temor del cruel Marte; cien pasadores de bronce las cierran y eternas barras de hierro y no se aparta Jano como custodio del umbral.

Hinc ad Tarpeiam sedem et Capitolia ducit  
aurea nunc, olim silvestribus horrida dumis  
iam tum religio pavidos terrebat agrestis

---

<sup>236</sup> Cfr. Austin, 1964: 92.

dira loci, iam tum silvam saxumque tremebant  
«hoc nemus, hunc» inquit «frondoso vertice collem  
(quis deus incertum est) habitat deus; Arcades ipsum  
credunt se vidisse Iovem, cum saepe nigrantem  
aegida concuteret dextra nimbosque cieret».

VIII, 347- 354

Desde aquí lleva hacia la sede Tarpeya, y al Capitolio, ahora áureo, antes erizado de silvestres breñas. Ya entonces una terrible religión aterraba a los temerosos campesinos del lugar, ya entonces temblaban ante la selva y la roca. «Un dios habita este bosque», dice, «este collado de gran cumbre (es incierto qué dios). Los árcades creen que ellos vieron al mismo Júpiter cuando sacudía frecuentemente con la diestra su negra égida y acuciaba las nubes».

D. En el marco de la huida de Troya. Eneas carga a su padre Anquises y le pide a Iulo que permanezca a su lado; asimismo acuerda un punto de encuentro con sus criados:

vos, famuli, quae dicam animis advertite vestris.  
est urbe egressis tumulus templumque vetustum  
desertae Cereris, iuxtaque antiqua cupressus  
religione patrum multos servata per annos;  
hanc ex diverso sedem veniemus in unam.

II, 713-716

Vosotros, criados, prestad atención a lo que diré. Hay para los prófugos de la ciudad un túmulo y un vetusto templo de la abandonada Ceres y junto a éste un antiguo ciprés conservado durante muchos años por la ritualidad de los padres; allí iremos desde todas partes hacia esta única sede.

Esta acepción evidencia un comportamiento ritual ejercido por los antepasados sobre un objeto considerado sagrado. Con este sentido se puede ver en el libro VIII, vv. 596-598:

Est ingens gelidum lucus prope Caeritis amnem,  
religione patrum late sacer; undique colles  
inclusere cavi et nigra nemus abiete cingunt.

VIII, 596-598

Existe un inmenso bosque junto al gélido río de Cere, harto sagrado por la ritualidad de los padres, cóncavas colinas lo rodearon por todas partes y ciñen al bosque con negro abeto.

E. En el encuentro de Eneas con Héleno, el héroe le pregunta al adivino si es aconsejable seguir el periplo

«Troiugena, interpres divum, qui numina Phoebi,  
qui tripodas Clarii et laurus, qui sidera sentis  
et volucrum linguas et praepetis omina pennae,  
fare age (namque omnis cursum mihi prospera dixit  
religio, et cuncti suaserunt numine divi  
Italiam petere et terras temptare repostas;

III, 359-364

¡Oh nacido en Troya, intérprete de los dioses, que percibes los númenes de Febo, los trípodas y los laureles del Clario, las estrellas y las lenguas de las aves y los presagios de la ligera pluma, di, vamos, (en efecto toda voluntad de los dioses se manifestó próspera respecto del viaje y todos los dioses nos aconsejaron con su numen viajar a Italia y probar tierras remotas.

Se refiere aquí a “una declaración de la voluntad de los dioses”<sup>237</sup>. Dicha relación entre dioses y hombres pertenece también a la esfera ritual en tanto se supone una comunicación previa de Eneas con la esfera divina. Con este mismo sentido se encuentra en el libro XII, VV. 175-182:

«esto nunc Sol testis et haec mihi terra vocanti,  
quam propter tantos potui perferre labores,  
et pater omnipotens et tu Saturnia coniunx  
(iam melior, iam, diva, precor), tuque inclute Mavors,  
cuncta tuo qui bella, pater, sub numine torques;  
fontisque fluviosque voco, quaeque aetheris  
alti religio et quae caeruleo sunt numina ponto»

XII, 175-182

Sé mi testigo ahora, Sol, a quien invoco, y esta tierra por la que pude soportar tantos trabajos y, oh Padre omnipotente, y tú, saturnia esposa, (más favorable ya por fin, te suplico) y tú glorioso, Marte, que bajo tu numen gobiernas todas las guerras, invoco a las fuentes y a los ríos, y a

---

<sup>237</sup>“A declaration of the will of the gods by signs.” Nettleship, 1889: 128.

cualquier divinidad del alto éter y a cualesquiera númenes que existen en el cerúleo ponto.

F. Enmarcado en la revelación de Héleno:

quin ubi transmissae steterint trans aequora classes  
et positis aris iam vota in litore solves  
purpureo velare comas adopertus amictu,  
ne qua inter sanctos ignis in honore deorum  
hostilis facies occurrat et omina turbet.  
hunc socii morem sacrorum, hunc ipse teneto;  
hac casti maneant in religione nepotes.

III, 402-409

Y cuando las naves hayan sido trasladadas a través de las aguas e instalados los altares y cumplas los votos en la orilla, cúbrete los cabellos con el velo de tu manto purpúreo para que ningún rostro hostil aparezca entre los santos fuegos en honor de los dioses y turbe los presagios. Mantengan los compañeros esta costumbre de sacrificios y tú mismo tenla; que los nietos permanezcan puros en este ritual.

Los consejos de Héleno se relacionan con el término *pius* en el sentido de aceptar y cumplir las funciones vinculadas con los dioses que ponen de manifiesto la correspondencia entre *religio* y *pietas*.

### 1. 3. Conclusiones parciales

En conclusión, Cicerón, en estas tres obras, le otorga un valor esencial al término *religio*, resaltando la importancia de su práctica ritual, no sólo en el nivel social, sino también en el nivel político. No hay referencias al campo de la “creencia” en las connotaciones del término, no solamente porque la religión romana no tuviera un dogma establecido, sino porque esta característica es una condición previa que no se incluye en la semántica del término. Se cuestiona la visión taxativa de Feeney y Rives<sup>238</sup>, quienes relacionan el término “creencia” exclusivamente con la visión cristiana de la religión cuyo eje es la doctrina de redención y resurrección. El cuestionamiento reside en la afirmación sobre que no es legítimo pensar que todo sistema religioso tiene un trasfondo de creencia<sup>239</sup>. Nuestro planteo destaca el pragmatismo de la *religio* romana para establecer la *pax deorum*, al igual que Feeney y Rives, pero sin embargo agrega que la esfera humana, para realizar ciertas prácticas (valor utilitario), debe aceptar como etapa anterior que la esfera divina existe y dicha aceptación se ve claramente en el uso del término.

Asimismo, Cicerón distingue su valor cultural con el fin de incentivar la práctica de los ritos ancestrales en una época de cambios y nuevas visiones. No niega otras doctrinas, sino más bien las destaca en sus textos como una muestra de lo que realmente está aconteciendo en la Roma del momento y de esta manera afrontar razonablemente el aspecto social y nacional del problema.

En las acepciones de *Eneida* expuestas, se advierten los significados que los romanos comprendían en tiempos de Augusto, que si bien en ningún caso se lo puede traducir como “creencia”, al igual que en la conclusión del apartado anterior, creemos que incluyen una aceptación de la esfera divina, y que ésta es una condición previa y no una connotación del término que sólo se utiliza con fines utilitarios. Como se ha visto, en Virgilio la palabra entraña la idea de

---

<sup>238</sup> Rives, 2007: 13-14.

<sup>239</sup> Feeney, 1998:14.

protección de los dioses y de ritual. De esta forma se comprueba la premisa de considerar a la *religio* como forma pragmática de la *pietas*.

#### 1. 4. Relación de los conceptos estudiados con las teorías contemporáneas sobre religión

Como se explicó en la introducción, existen varias teorías que se refieren a los diferentes sistemas religiosos y ayudan a aclarar diversos aspectos de su funcionamiento. Creemos que el enfoque funcionalista explica la determinación de un uso del concepto *religio* en sentido utilitario para el mundo romano analizado. En consecuencia, se toman dos aspectos destacados por estos estudios contemporáneos: el primero es su función como estructuradora cívica; el segundo es la definición de experiencia sagrada, que aunque también se relaciona con una característica funcional para la sociedad, define un tipo de sentimiento que puede relacionarse directamente con lo connotado por el término *religio* en las acepciones analizadas.

Según se ha visto las teorías funcionalistas de Rappaport, Burket, Luhmann, Stark y Finke<sup>240</sup> proponen que las religiones hacen posible el mantenimiento del *modus operandi* del sistema social. Para el primero, la función ritual es la base de toda religión; define este concepto como la realización de actos convencionales explícitamente dirigidos a la esfera social, pero sin la participación de ningún organismo empírico o sobrenatural. De esta forma, los dioses a los que los participantes dirigen sus rituales son o pueden ser ilusorios, pero los rituales producidos por su creencia en los dioses tienen efectos no sólo físicos, sino también ideológicos. La experiencia pragmática de la *religio* que se destaca tanto en las acepciones utilizadas por Cicerón como por Virgilio denota estas características, del mismo modo que la idea de no integración de la creencia en el simbolismo de la palabra, sino como una concepción previa: es la aceptación de la existencia de los dioses la que tiene su consecuencia en la *religio* propiamente dicha.

Burket entiende la religión como lo no verificado empíricamente, siendo manifestada en acciones y actitudes que cumplen funciones inmediatas, pero que, sin embargo, se presentan a través de la interacción y de la comunicación

---

<sup>240</sup> Cfr. Introducción

con la situación social contemporánea. Esta visión de Burket puede ser relacionada con la visión de Cicerón de la *religio* en relación con la organización del Estado, sobre todo en lo que respecta al discurso del académico y pontífice Cotta en *De Natura Deorum*. El control estatal de ciertos símbolos insertos en las prácticas rituales, expuesto en este mismo texto, también se relaciona con la idea de Luhman, quien analiza a los rituales como procesos de comunicación ceremonial que representan el riesgo controlado de todas las comunicaciones: el posible uso indebido de los símbolos y sus consecuencias a nivel cívico.

Stark y Finke construyen su teoría en el supuesto de que la religión es la única fuente posible de cierta recompensa para la que existe una demanda social general e inagotable. La demanda a la que los teóricos se refieren tiene lugar en Roma en el marco intencional de la esfera humana, que no sólo se comunica con la divina para establecer una *pax deorum*, sino también para que los diferentes tipos de rituales establecidos por la propia religión del estado o por la religión doméstica particular les proporcione ciertos beneficios, tanto particulares como estatales. Dichos beneficios tienen que ver con el objetivo del ritual en particular, como veremos en el siguiente apartado.

En el marco de las teorías funcionalistas, encontramos enfoques sociológicos y antropológicos, como hemos visto, y tienen lo que se conoce como una visión simbolista de la sociedad. La teoría mítico-ritualista<sup>241</sup> define a la religión como una ciencia primitiva, la cual mágicamente manipula el mundo a través del mito y del ritual, elementos que operan juntos y constituyen su núcleo. Si bien esta teoría postula la existencia de una relación entre el mito y el rito, los autores difieren en cómo se da dicha relación. Según Frazer<sup>242</sup> el ritual surge como un medio para controlar las fuerzas de otro modo incontrolables de la naturaleza. Para Durkheim<sup>243</sup>, el corazón de la religión no es la creencia en el dios o los dioses sino la experiencia divina (*experience of god*) y esa experiencia ocurre cuando los miembros de la sociedad se reúnen para llevar a cabo un

---

<sup>241</sup> Segal, 1980: 173-185.

<sup>242</sup> Frazer, 1998: 56.

<sup>243</sup> Durkheim, 1965: 464.

ritual. Por su parte, Geertz<sup>244</sup> ha ofrecido una definición de religión que combina el funcionalismo simbólico de Durkheim como un acto social colectivo con la preocupación de sentido de Weber: la religión como un sistema para ordenar el mundo. Geertz no define la religión en términos de creencia, sino más bien como un sistema simbólico, el significado de lo que puede ser decodificado<sup>245</sup>. Segal<sup>246</sup> define la diferenciación de visiones de Weber, Durkheim y Geertz sobre el origen y la forma de significado religioso. Como un individualista metodológico, Weber comienza con el individuo en lugar de con la sociedad, como lo hace Durkheim. Mientras, para Durkheim, los individuos son el producto de la sociedad, para Weber la sociedad es el producto de los individuos. Para éste último, la sociedad no sólo existe, sino que también influye en las personas, que pueden ser los agentes directos de los acontecimientos, pero que no actúan en el vacío: la acción es social, en la medida en que su sentido subjetivo tiene en cuenta el comportamiento de los demás y se orienta de esta manera en su curso. Al igual que Weber, Geertz afirma que la religión surge principalmente para proporcionar significado; pero según Weber la religión crea la necesidad de significado que a continuación se esfuerza por cumplir, en cambio para Geertz la necesidad es anterior a la religión, es decir puede ser reemplazada por otras prácticas. Cuando, para Geertz, es necesario saber en qué se cree con el fin de saber cómo comportarse, para Weber es necesario saber cómo comportarse con el fin de saber en qué se cree. Creemos que la visión de Geertz como práctica simbólica y como organizadora social es la clave para entender el funcionamiento de la *religio* en las acepciones mencionadas. Ante la oposición práctica-creencia, coincidimos con éste en cuanto a que la aceptación es previa y deriva en la práctica. Por su parte, el postulado weberiano puede tener que ver con una

---

<sup>244</sup>Geertz citado en Bowie, 1998: 12.

<sup>245</sup> "A system of symbols which acts to establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by formulating conceptions of a general order of existence and clothing these conceptions with such an aura of factuality that the moods and motivations seem uniquely realistic." Geertz, 1973: 4

<sup>246</sup> Segal, 1999: 61-71.

visión más dogmática de la religiones, concepto que discutimos en los apartados anteriores.

Como se ha visto en Virgilio, la palabra *religio* entraña la idea de protección de los dioses y de ritual. Se encuentra entonces dentro del término lo postulado por Durkheim<sup>247</sup> sobre experiencia divina tanto en la protección efectuada por los dioses como en la comunicación establecida de parte de la esfera humana y por el sentimiento generado por ciertos espacios. Esta experiencia de lo sagrado, descrita también en la Introducción del estudio, refleja ciertas características particulares según los estudiosos. Para Wunenberg<sup>248</sup> la descripción de lo sagrado puede operar en tres niveles: el de la experiencia psíquica, el de las estructuras simbólicas comunes a todas las formas de representación sagrada, y, por último, el de las funciones culturales de lo sagrado en las sociedades. Así, lo sagrado se objetiva en fenómenos culturales (mitos y ritos) que dan lugar a una trasmisión externa, como el lenguaje o las costumbres. Existe una experiencia mental y existencial de lo sagrado, que la fenomenología religiosa sitúa por lo general en la percepción de una fuerza. Ésta se reconoce tanto en estados afectivos subjetivos como en signos objetivos naturales. Dicha descripción de lo sagrado como estado afectivo es referida por Rudolf Otto<sup>249</sup>, quien vincula lo sagrado a una estructura emocional a priori, lo *numinosum*, que se relaciona con la impresión que la conciencia tiene de estar condicionada por una fuerza independiente de su voluntad. Por un lado, dicha fuerza está relacionado con un *Mysterium tremendum*, sensación de sacudimiento pánico frente a una grandeza inmensurable o a una fuerza soberana; por el otro, se trata de una aprehensión de un *Mysterium fascinans*, que se expresa mediante fuerzas de atracción hacia alguna cosa maravillosa y solemne. De esta forma, la relación de la esfera sagrada junto a los sentimientos que ésta provoca a nivel social e individual conviven en el antiguo concepto de *religio* y en las acepciones estudiadas tanto en Cicerón como en Virgilio.

---

<sup>247</sup> Durkheim, 1965: 464.

<sup>248</sup> Wunenberg, 2006: 18-20.

<sup>249</sup> Otto, 1969: 74.

## Capítulo II

*Ritus en Eneida*

## 2. 1. El concepto de *Ritus* en Eneida

Como se indicó en la Introducción, el *Dictionnaire étymologique de la langue latine*<sup>250</sup> define el término *ritus* como un “terme du vocabulaire religieux: *ritus est mos comprobatus in administrandis sacrificiis*, Fest. 364,34. Dans la langue commune, a le sens plus général de *mos*, auquel il est souvent joint ou substitué”. El término designaba tanto las ceremonias vinculadas a lo sobrenatural, como los simples hábitos sociales, los usos y costumbres (*ritus moresque*), vale decir: maneras de actuar que se repitiesen con escasas variantes. Pero el rito propiamente dicho se distingue de las demás costumbres no solamente por el carácter particular de su pretendida eficacia, sino también por la importancia del que en él desempeña la repetición; es parte inseparable de la esencia misma del rito<sup>251</sup>. Según Émile Benveniste<sup>252</sup>, el término latino está asociado a formas griegas como *artós* “ordenanza”, *ararisko* “armonizar”, “adaptar” y *arthmos*, que evocan el “vínculo”, la “unión”. Con la raíz *ar*, que se deriva del indoeuropeo védico (*rta*, *arta*), la etimología lleva el análisis hacia el orden del cosmos, el orden de las relaciones entre dioses y hombres y de los hombres entre sí. L. Adkins y R. Adkins definen al término:

An action, or more usually a precise sequence of actions, performed to achieve a religious result. (...)The smallest mistake in performance (such as in sacrifices) would render a ritual invalid. Many rituals had been handed down unchanged, and gradually their meaning became forgotten, so that in later times these rituals were barely understood. Rituals were occasionally performed to honor gods whose character and attributes had been forgotten, with only the name of the god surviving. The Romans had no sacred writings other than the *formulae* of prayers, and so they were not bound by dogma. They were free to think and believe what they wanted about their gods, provided that rituals were performed correctly. The gods, though, were regarded as favoring many of the principles of Roman life, such as patriotism, family devotion and sense of duty, and they were very closely associated with these virtues<sup>253</sup>.

---

<sup>250</sup> Ernout y Meillet, 1959: *religio*.

<sup>251</sup> Caseneuve, 1971: 30.

<sup>252</sup> Benveniste citado en Caseneuve, 1971: 18.

<sup>253</sup> Adkins y Adkins, 1996: 192.

De ésta se destacan dos elementos de importancia: el valor del orden en la secuencia de acción y la idea (ya estudiada en el capítulo previo) del no dogmatismo de la religión romana que destaca al rito como única regla establecida de la *religio*.

A continuación nos centraremos en la funcionalidad y el uso del término *ritus* en la obra con el objetivo de determinar su relación con los conceptos antes definidos.

El *Oxford Latin Dictionary*<sup>254</sup> define el sustantivo con dos acepciones, la primera como “las observancias religiosas, ritos, ceremonias”, y la segunda, *rite*, en su caso ablativo, como “conforme a en rito dado<sup>255</sup>”.

En el texto solo encontramos este término una sola vez, en el contexto del libro XII. En su discurso a Juno, Júpiter afirma:

'es germana Iouis Saturnique altera proles,  
irarum tantos uoluis sub pectore fluctus.  
uerum age et inceptum frustra summitte furorem:  
do quod uis, et me uictusque uolensque remitto.  
sermonem Ausonii patrium moresque tenebunt,  
utque est nomen erit; commixti corpore tantum  
subsident Teucri. morem **ritus**que sacrorum  
adiciam faciamque omnis uno ore Latinos.  
hinc genus Ausonio mixtum quod sanguine surget,  
supra homines, supra ire deos pietate uidebis,  
nec gens ulla tuos aeque celebrabit honores.'

XII, 830-840

“Eres la hermana de Júpiter, y la segunda prole de Saturno ¡tan grandes olas de iras revuelves bajo el pecho! Pero anda, y somete tu furor en vano comenzado: ‘Te concedo lo que quieres y vencido y de buen grado también me rindo. Conservarán los ausonios la lengua de sus padres y sus costumbres, y su nombre será como es. Mezclados tan sólo respecto de su cuerpo, los teucros desaparecerán. Añadiré su costumbre y los ritos de sus sacrificios y haré a todos latinos con una sola lengua. El linaje que surgirá de aquí, mezclado con la sangre ausonia, verás que marcha a causa de su piedad por encima de los hombres y de los dioses, y no celebrará de igual manera tus honores pueblo alguno”.

---

<sup>254</sup> *Oxford Latin Dictionary*, 1968: Ritus.

<sup>255</sup> “*Ritus, us. (m.)* 1. Pl. religious observances, rites, ceremonies. B. (abl.) according to a given rite”. *Oxford Latin Dictionary*, 1968.

Este pasaje tiene numerosos elementos para analizar. En primer lugar, se postula a Júpiter como origen de la formación de la religión romana, es decir, de alguna manera se está negando el proceso de sincretismo que asimiló diferentes prácticas de diversas etnias, como veremos a lo largo de la segunda parte del estudio. Este punto de vista es analizado por Orlin<sup>256</sup>, comentado en el estado de la cuestión, quien compara la historia de la religión romana descrita por Tito Livio<sup>257</sup>, por ejemplo, caracterizada por la mezcla de una variedad de elementos procedentes de Italia y del extranjero, con la visión que presenta Virgilio en el fragmento citado, que atribuye a la religión romana una sola fuente divina. Así, según el orden, Virgilio ofrece una concepción profundamente diferente sobre la religión que revela la misma nueva concepción sobre ésta propuesta por el programa augusteo de restauración religiosa, modelo que destaca los esfuerzos del emperador para crear un sentido unificado de identidad que incluía tanto a romanos como a itálicos. Aunque coincidimos con la idea de postular a Júpiter como dador de estas prácticas, es importante observar que esto no es una invención de Virgilio y, por tanto, no puede ser directamente relacionado con una propaganda política encomendada a Virgilio por el mismo Augusto, debido a que en el texto de Cicerón previamente analizado, éste también le confiere ese poder al dios, más allá de los procesos naturales que constituyeron la formación de la religión romana, y por razones políticas harto conocidas no creemos que haya sido un objetivo del creador de *De Legibus*:

(...) lex vera atque princeps, apta ad iubendum et ad vetandum, ratio est  
recta summi Iovis.

*De Leg. II, 11*

La ley verdadera y primera, apta para mandar y prohibir, es la recta razón  
del gran Júpiter.

Si bien no se hace referencia a los ritos en particular, se destaca el poder del dios en la ejecución de las leyes, que según lo expuesto por el autor, incluirían las

---

<sup>256</sup> Orlin, 2007: 73-92.

<sup>257</sup> Tito Livio, *Ab. Ur. Con.*, I-V.

leyes religiosas. Es importante no descuidar a causa de posibles razones políticas, el sentido religioso primario del texto.

En segundo lugar, con respecto al uso sintáctico del término, es la única vez que se lo utiliza como objeto de un verbo; en el resto de los casos, será utilizado el adverbio *rite*. Aunque este término denota acepciones diferentes derivadas de este significado original, creemos que en Virgilio se conserva este matiz y son muy pocas las veces que se lo utiliza como adverbio totalmente derivado.

El *Oxford Latin Dictionary*<sup>258</sup> distingue los usos del adverbio *rite*, derivado del ablativo del sustantivo:

1. With correct religious procedure, with the proper rites. B. (w. re. To the action of the gods) with due response to prayer or sim.
2. Outside the religious sphere with all due formalities.
3. In the manner required, properly, duly, correctly, or sim. B. (w. ref. to the situation as a whole rather than the action expr. by the vb.) as is right, proper, or to be expected.
4. With truth or justice, rightly, fittingly.
5. (Used as if abl. of *ritus*) Rite, ceremony.

En el marco de *Eneida*, encontramos quince apariciones del término que en su mayoría corresponden a la primera acepción, lo que inserta al término derivado de su significado original dentro del ámbito religioso.

1. Acepción 1: Con el correcto procedimiento religioso

- A. En el marco del libro III, en el relato que Eneas le hace a Dido, éste narra sus pesares en alta mar; en este episodio, cerca de Tarento y antes de encontrarse con Caribdis:

tum numina sancta precamur  
Palladis armisonae, quae prima accepit ovantis,  
et capita ante aras Phrygio velamur amictu,  
praeceptisque Heleni, dederat quae maxima, rite  
Iunoni Argivae iussos adolemus honores.

III, 543-547

Entonces rogamos a los santos númenes de la que resuena con las armas,  
Palas, que primera nos ha acogido triunfantes, y cubrimos nuestras cabezas

---

<sup>258</sup> *Oxford Latin Dictionary*, 1968: Rite.

ante sus aras con el gorro frigio, y, según los preceptos de Héleno, los más importantes que había dado, ofrecemos según el rito a Juno argiva los honores ordenados<sup>259</sup>.

- B. En el marco del libro IV, Dido le pide a la nodriza que busque a Ana antes de hacer el artilugio de su ritual de muerte:

sic ueniat, tuque ipsa pia tege tempora uitta.  
sacra Ioui Stygio, quae rite incepta parauit,  
perficere est animus finemque imponere curis  
Dardaniique rogam capitis permittere flammae.'

IV, 637-640

Que venga así, y tú misma cubre tus sienes con la piadosa cinta. Es mi intención acabar los sacrificios empezados de Júpiter estigio, los cuales he preparado según el rito, y poner fin a mis preocupaciones, y entregar a la llama la pira de la cabeza dardania.

Coincidimos con Austin<sup>260</sup> cuando afirma que si bien el rito de Dido es un artilugio con el cual acaba engañando tanto a su nodriza como a su hermana Ana, el comportamiento ritual de la reina le permite legitimar su accionar con la fórmula pronunciada.

- C. En el libro V, Eneas realiza el rito de los *Parentalia* a su padre Anquises:

hic duo rite mero libans carchesia Baccho  
fundit humi, duo lacte nouo, duo sanguine sacro,  
purpureosque iacit flores ac talia fatur:

V, 77-79

Allí, libando según el rito dos copas de vino puro, dos de leche nueva, dos de sangre sagrada, las derrama en la tierra, y arroja flores purpúreas y dice tales palabras.

---

<sup>259</sup> No encontramos ninguna referencia etimológica para el concepto en los diferentes comentarios de la obra, sólo su función estructural dentro del hexámetro: "The adverb rite bears considerable stress, appropriate to its importance in the context, partly because there is a pause before it and partly because words other than nouns, verbs, and some adjectives rarely end a hexameter line". Cfr. Williams, 1962: 169.

<sup>260</sup> "Dido has always been careful to use the proper ceremony, but perhaps she says this deliberately, because of her shame at having recourse to magic and in order to legitimize it as much as possible." Austin, 1963: 185.

La acepción usada en este episodio es justamente la original del término. En la segunda parte del estudio, analizaremos el rito que se describe en particular. Sólo se recuerda que la pertinencia del número dos dentro del ritual se debe a la importancia de la práctica particular<sup>261</sup>.

D. En el marco de la respuesta de la Sibila hacia el requerimiento de Eneas de ver a su padre:

ergo alte uestiga oculis et rite repertum  
carpe manu; namque ipse uolens facilisque sequetur,  
si te fata uocant; aliter non uiribus ullis  
uincere nec duro poteris conuellere ferro.

VI, 145-148

Así, búscalo (el ramo) por todas partes con la vista y, hallado, tómalo con la mano, según el rito, porque él mismo te seguirá voluntaria y dócilmente, si los hados te llaman; de otro modo no podrás vencerlo con fuerzas algunas ni arrancarlo con el duro hierro.

Si bien esta acepción podría relacionarse con la acepción cuatro del término<sup>262</sup>, creemos que el carácter religioso de la búsqueda del ramo de oro denota un aspecto ritual que no estaría incluido en tal acepción. Así, Austin<sup>263</sup> afirma que la búsqueda es esencialmente religiosa y que ambas acciones (la de buscar y la de tomar) deben hacerse conforme al rito, confrontando la visión de Servio que sólo lo relaciona con el verbo *carpe*.

E. Al inicio del libro VII, el poeta narra la muerte de Cayeta, nodriza de Eneas, muerte que representa el comienzo del crecimiento del héroe<sup>264</sup>. En este contexto Eneas realiza los ritos funerarios correspondientes:

---

<sup>261</sup> Cfr. Williams, 1935: 299.

<sup>262</sup> "With truth or justice, rightly, fittingly". *Oxford Latin Dictionary*, 1968: Rite.

<sup>263</sup> "This marks the essentially religious aspect of the quest. Servius took it with *carpe* (non *rite repertum*). But it belongs to both actions (*repertum carpe: reperi et carpe*): both finding and plucking must be done in due solemnity". Cfr. Austin, 1977: 85. El comentario de Fletcher sólo nos aclara que no se necesita la violencia de las armas si Eneas es llamado por el destino. Cfr. Fletcher, 1962: 42.

<sup>264</sup> Cfr. Bogdan, 2011: 32 - 44.

At pius exsequiis Aeneas rite solutis,  
aggere composito tumuli, postquam alta quierunt  
aequora, tendit iter uelis portumque relinquit.

VII, 5-7

Pues el piadoso Eneas, cumplidas las exequias según el rito, hecho el montículo del túmulo, después que se han aquietado los profundos mares, tiende el camino a las velas y deja el puerto.

En este contexto, se observa el epíteto del héroe en correspondencia con la acción ritual ejercida estableciendo la relación del término con el pragmatismo del adjetivo ya analizado<sup>265</sup>.

F. En el marco del libro VII, Latino practica el ritual antes del prodigio:

hic et tum pater ipse petens responsa Latinus  
centum lanigeras mactabat rite bidentis,  
atque harum effultus tergo stratisque iacebat  
uelleribus: (...)

VII, 92-95

Allí también entonces el padre mismo Latino, pidiendo respuestas, mataba según el rito cien lanígeros corderos y yacía apoyado sobre la piel y los extendidos vellones de ellas.

G. El Tíber aconseja a Eneas:

surge age, nate dea, primisque cadentibus astris  
Iunoni fer rite preces, iramque minasque  
supplicibus supera uotis.

VIII, 59-61

Anda, levántate, hijo de una diosa, y, cayendo los primeros Astros, ofrece a Juno preces según el rito y vence su ira y sus amenazas con votos suplicantes.

Se destaca la funcionalidad ritual como medio para establecer la *pax deorum* y aplacar la ira de los dioses, en este caso, de Juno, divinidad adversa a la que Eneas igualmente rinde sus honores.

---

<sup>265</sup> Fordyce destaca en su comentario al término las características del héroe: "The *pietas* of Eneas may be revealed in the observance of ritual duties, in patient submission to the will of heaven, in human feeling for loved ones, in concern for those who look to him as their leader." Cfr. Fordyce, 1999: 53.

H. Eneas obedece lo establecido por el Tíber:

Dixit, deinde lacu fluuius se condidit alto  
ima petens; nox Aenean somnusque reliquit.  
surgit et aetherii spectans orientia solis  
lumina rite cauis undam de flumine palmis  
sustinet ac talis effundit ad aethera uoces:

VIII, 66-70

Dijo, después se escondió el río en su profundo cauce, buscando las honduras; la noche y el sueño dejaron a Eneas. Se levanta y, mirando las nacientes luces del etéreo sol, retiene, conforme al rito, en sus palmas huecas agua del río, y lanza hacia el eter tales voces.

Eneas, como héroe piadoso, obedece los consejos del Tíber e intenta aplacar la ira de la diosa.

I. Luego de los consejos de las naves, Eneas suplica:

tum breuiter supera aspectans conuexa precatur:  
'alma parens Idaea deum, cui Dindyma cordi  
turrigeraeque urbes biugique ad frena leones,  
tu mihi nunc pugnae princeps, tu rite propinques  
augurium Phrygibusque adsis pede, diua, secundo.'

X, 251-255

Mirando entonces las bóvedas superiores, suplica brevemente: "¡Oh nutricia Idea, madre de los dioses, que pones tus amores en Díndima, en las ciudades turrígeras y en el par de leones uncidos a tus frenos, tú sé mi guía ahora del combate, tú acerca según el rito el augurio y asiste, oh diosa, con favorable pie a los frigios."

Aunque este uso no se refiera a un rito practicado por un humano para establecer la *pax deorum*, creemos que lo que se está pidiendo al dios es un procedimiento divino dentro de la esfera religiosa, que connota las mismas características formales que una práctica ritual.

J. Luego del pacto entre Latino y Eneas:

talibus inter se firmabant foedera dictis

conspectu in medio procerum. tum rite sacratas  
in flammam iugulant pecudes et uiscera uiuis  
eripiunt, cumulantque oneratis lancibus aras.

XII, 212-215

Con tales dichos confirmaban entre sí los pactos, en medio de la vista de sus capitanes. Degüellan enseguida según el rito en la llama las víctimas sagradas, y, vivas, les arrancan las entrañas, y colman de cargadas bandejas los altares.

Las diez apariciones del término denotan la significación original del término en contextos religiosos propiamente dichos. Las diversas características de las diferentes prácticas que establecen el modo correcto de ejecutarlo serán analizadas en la segunda parte del estudio.

2. Aceptación 2: Fuera de la esfera religiosa, con todas las debidas formalidades, ordenadamente.

A. En el desenlace del libro IV, el poeta describe a Dido desconsolada y a Eneas dormido esperando a partir:

Tantos illa suo rumpebat pectore questus:  
Aeneas celsa in puppi iam certus eundi  
carpebat somnos rebus iam rite paratis.

IV, 553-555

Tan grandes quejas dejaba escapar ella de su pecho. Eneas, en lo alto de la popa, decidido ya a marchar, gozaba de los sueños, preparadas ya ordenadamente las cosas.

3. Aceptación 3: De la manera requerida, apropiadamente, correctamente, debidamente (concepto referido a la situación general más que a la acción expresada por el verbo), como es correcto, apropiado o esperado.

A. En el marco de la episodio de Niso y Euríalo

iamque ad Messapi socios tendebat; ibi ignem  
deficere extremum et religatos rite uidebat

carpere gramen equos, breuiter cum talia Nisus  
(sensit enim nimia caede atque cupidine ferri)  
'absistamus' ait, 'nam lux inimica propinquat.

IX, 351-355

Y ya iba hacia los compañeros de Mesapo, donde veía apagarse el último fuego, y tomar la hierba a los caballos amarrados conforme a la costumbre, cuando Niso (porque sintió que era llevado por una excesiva matanza y por su deseo de ella) dice con brevedad tales palabras<sup>266</sup>.

Interpretamos que el adverbio se está refiriendo a todo el comportamiento y no sólo modificando al verbo<sup>267</sup>.

2. Aceptación 4: Con verdad o justicia, verdaderamente.

A. En el libro III, el poeta se refiere a un rito de fundación por parte de Eneas cuando llegue a la futura Enos (en la desembocadura del Tíber):

multa mouens animo Nymphas uenerabar agrestis  
Gradiuumque patrem, Geticis qui praesidet aruis,  
rite secundarent uisus omenque leurent.

III, 34-36

Removiendo muchas cosas en mi ánimo, veneraba a las Ninfas de los campos y al padre Gradivo, que preside los campos géticos, para que hicieran favorable lo que había visto en verdad y aliviasen el presagio.

El uso del término tiene que ver con la verdad de lo percibido, por eso nos arriesgamos a traducirlo de esa manera. Eneas no confía absolutamente en su percepción y necesita la confirmación divina del presagio. Si bien el concepto se aplica en un contexto religioso, no tiene relación directa con el

---

<sup>266</sup> "Religatos rite: al least the companions of Messapus, in charge of the night watch (160), have kept some kind of discipline, like Rhesus troops who in Homer had laid out their arms in order (Il. 10-472) and tethered their horses to their chariots (Il. 10. 474-5)" Hardie, 1994: 137.

<sup>267</sup> Cfr. "2. Outside the religious sphere with all due formalities. 3. In the manner required, properly, duly, correctly, or sim. B. (w. ref. to the situation as a whole rather than the action expr. By the vb.) as is right, proper, or to be expected". *Oxford Latin Dictionary*, 1968.

desenvolvimiento de una práctica en particular, sino con el pedido de ayuda a los dioses para que actúen como esclarecedores del prodigio.

B. Anquises comunica a los Enéadas su interpretación del prodigio: Creta es la ciudad elegida.

centum urbes habitant magnas, uberrima regna,  
maximus unde pater, si rite audita recordor,  
Teucus Rhoeteas primum est aduectus in oras,  
optavitque locum regno.

III, 106-109

(los cretenses) habitan cien grandes ciudades, unos reinos fertilísimos, de donde el máximo padre Teucro, si recuerdo correctamente las cosas oídas, fue traído primero a las orillas reatas y escogió un lugar para el reino.

Se traduce como “correctamente”<sup>268</sup> y se destaca su falta de relación con la esfera religiosa. Implica un concepto derivado del original que denota una verdad que Anquises debe constatar con su memoria; aunque el recuerdo de procedencia es correcto, no lo será así la interpretación del lugar destinado.

C. Palinuro a Eneas en viaje desde Cartago:

(...) superat quoniam Fortuna, sequamur,  
quoque uocat uertamus iter. nec litora longe  
fida reor fraterna Erycis portusque Sicanos,  
si modo rite memor seruata remetior astra.<sup>1</sup>

V, 22-25

Puesto que nos supera la fortuna, sigámosla, y volvamos el camino adonde nos llama. No creo lejos los fieles litorales fraternos de Erice y los puertos sicanos, si es que acierto correctamente a calcular con mi memoria los astros observados<sup>269</sup>.

---

<sup>268</sup> Cfr. “Correctly” Cfr. Aen, 5. 25. Williams, 1962: 77.

<sup>269</sup> Cfr. “If only I remember correctly as I plot our way back again by the stars I watched before” Williams, 1960: 43.

## 2.2. Conclusiones parciales

El nominativo *ritus* se utiliza una sola vez en la obra (XII, 836), pero este uso no resulta azaroso debido a que es Júpiter el que lo utiliza en el discurso que determina la construcción de la *religio* romana. Si bien tanto los romanos contemporáneos como los lectores actuales saben que el procedimiento de formación de la religión no ha sido una imposición unilateral, sino un proceso que conllevó diversos sincretismos de diferentes etnias, nuestro objetivo es analizar cómo es representado el mecanismo, no su correspondencia con prácticas documentales, textualmente o por obra de la arqueología. Tanto Cicerón como Virgilio consideran a Júpiter origen tanto de las leyes divinas (Cicerón) como de sus ritos (Virgilio). La pregunta que surge de estas afirmaciones es: si en el libro XII Júpiter afirma que les dará los ritos a su pueblo, ¿cuál es la representación que se hace de éstos en los libros anteriores?, ¿cómo se representa el comportamiento religioso del pueblo troyano y de las diversas etnias? Se analizan estos cuestionamientos en la segunda parte del estudio.

Con respecto al uso del adverbio *rite*, si bien tiene varias acepciones que derivan del término religioso inicial, el poeta emplea mayoritariamente (10 de 15) en su contexto original y destacando su importancia en el debido accionar humano.

## 2. 3. Relación del uso término *ritus* con las teorías contemporáneas sobre el rito

Como se ha visto en la Introducción, comentando los textos especializados<sup>270</sup>, el rito constituye un sistema codificado específico que permite, a personas y a grupos, establecer una relación con una potencia oculta o un ser divino, o con sus sustitutos naturales o seculares. El rito presenta un carácter inmutable, a través de largos períodos, y todo ataque, ya sea al orden, ya sea al contenido de sus secuencias o a su minucioso programa, desnaturaliza su sentido y su alcance. Siguiendo a Maisonneuve<sup>271</sup>, las prácticas rituales son eminentemente simbólicas pues mediatizan, a través de posturas, gestos o palabras, una relación con una entidad no sólo ausente (como el simple “signo”) sino imposible de percibir, inaccesible salvo por medio del símbolo mismo. Un rito es un acto individual o colectivo que siempre, aun en el caso que se otorge cierta flexibilidad para conceder márgenes a la improvisación, se mantiene fiel a ciertas reglas que son precisamente las que constituyen lo que en él hay de ritual. Un gesto o una palabra que no sean la repetición siquiera parcial de otro gesto u otra palabra, o que no contengan elemento alguno destinado a que se repita, podrían constituir, actos mágicos o religiosos, pero nunca actos rituales. Dichas afirmaciones se relacionan directamente con los

---

<sup>270</sup> Como describimos en la Introducción, recordamos aquí sus funciones: Función de control del movimiento y de reaseguro contra la angustia: las conductas rituales expresan y liberan la inquietud humana el mundo, su transformación y su aniquilamiento. Permiten canalizar emociones poderosas en muchos ritos de orden conjuratorio, propiciatorio y de duelo. - Función de mediación con lo divino o con algunas fuerzas y valores ocultos o ideales: esta función está directamente ligada con la anterior ya que tiende a conciliarse con potencias que escapan a nuestro alcance: divinidades, espíritus benéficos o maléficos, ideales aleatorios. Ante lo que no le resulta técnicamente accesible y controlable, el hombre recurre a operaciones simbólicas: gestos, signos, objetos figurativos a los que le presta eficacia. Tal es el sentido de las plegarias, de las fórmulas mágicas, hasta de las conductas supersticiosas más triviales. - Función de comunicación y de regulación: por la certificación y el refuerzo del lazo social. Esta función es, probablemente, menos consciente que las anteriores pero sensible a todo observador. Toda comunidad (amplia o restringida), todo grupo que comparte un sentimiento de identidad colectiva (bien expresado por el uso intensivo del pronombre “nosotros”) siente la necesidad de mantener y reafirmar las creencias y los sentimientos que fundan su unidad. En esta función, podemos incluir, según Durkheim, los ritos conmemorativos, fiestas solemnes o populares donde la función lúdica se mezcla con la función cultural. Es lo que sucede cuando los actores representan un episodio dramático de la vida de un héroe: dan cuenta de un imaginario social al que recurren con regularidad los individuos. Cfr. Caseneuve, 1971: 14-18; Maisonneuve, 2005: 12-13; Bel, 1998: 58.

<sup>271</sup>Caseneuve, 1971: 84. Maisonneuve, 2005: 11.

usos establecidos por Virgilio en la obra, no sólo el uso particular del término *ritus* que establece la importancia en la configuración de la religión romana, sino más bien el uso del adverbio *rite* que claramente está definiendo estas características del término en cuanto a su ordenamiento, repetición, regulación y relación con una esfera con la que el humano no tiene otra conexión.

Así, la esfera ritual se puede estudiar desde varias perspectivas. En primer lugar, el significado del rito en sí mismo como lenguaje simbólico de cierta cultura en determinada época; en segundo lugar, su función social dentro de la cultura. Nuestro estudio analiza las funciones de la representación en la obra como llave cultural, es decir, como elementos constituyentes de una identidad, y, asimismo, la función social que esos ritos tienen dentro de la representación de los diferentes grupos étnicos que se describen. Por último, indaga sobre la proyección de esa función social específica de la obra en el contexto augusteo. Con tal objetivo, no es conveniente limitarse a los aspectos observables del rito que contiene la semántica de su significación: repetición, perennidad, variedad cultural y local; es importante deslindar sus funciones y sus significaciones, refiriéndolos, a la vez, al clima grupal durante el desarrollo del rito y a la vivencia propia de los actores y, por lo tanto, al conjunto de las situaciones, sentimientos, representaciones de los que aseguran, a la vez, la expresión y la regulación, análisis que desarrolla la segunda parte del estudio.

No tomaremos las categorías dispuestas por Frazer<sup>272</sup> debido a que en el caso en particular de *Eneida* un rito puede entrar en varias. En consecuencia, aplicar la categorización con un fin aclarativo de la práctica, nos llevaría a resultados muy generales. La clasificación que se toma en este estudio es la hecha por Maisonneuve, quien enumera sus funciones<sup>273</sup>.

En relación con la función social, ya tratada previamente en el capítulo anterior, se retoman algunas definiciones claves. Para Durkheim los rituales son las normas de conducta que rigen la actividad humana en relación con lo

---

<sup>272</sup> Frazer distingue cuatro categorías: los ritos simpáticos (en los que interviene un carácter de similitud), los ritos animistas (en los que se personifica el poder: Dios o el tótem), los ritos de base dinamista (en los que interviene una potencia de tipo maná) y los ritos de contagio. Frazer, 1998: 104.

<sup>273</sup> Maisonneuve, 2005: 12 -13.

sagrado (cultos negativos, cultos positivos y piaculares<sup>274</sup>). El rito es un conjunto de actos formalizados expresivos, portadores de una dimensión simbólica; se caracteriza por una configuración espacio-temporal específica, por el recurso de una serie de objetos, por unos sistemas de comportamientos y de lenguaje específicos, y por signos emblemáticos, cuyo sentido codificado constituye uno de los bienes comunes de un grupo. Esta definición destaca su eficacia social, que el ritual es creador de sentido: ordena el desorden. Los ritos se caracterizan también por acciones simbólicas manifestadas por emblemas tangibles, materiales y corporales. El ritual se reconoce en que es fruto de un aprendizaje, implica pues la continuidad de las generaciones, de los grupos de edad o de los grupos sociales en el seno de los que se produce<sup>275</sup>. Los rituales actúan como formas de comunicación que tienen un efecto restrictivo sobre el comportamiento social. Para Clifford Geertz<sup>276</sup>, el ritual es la forma en que las personas afirman y encarnan los valores sociales. Estos valores de coherencia crean experiencias sociales más allá del momento del rito<sup>277</sup>. Como se expresa en las definiciones tratadas, las características del rito se pueden ver tanto discursivamente (descripciones de la práctica; contenidos de las plegarias, votos, etc.; actitudes de los participantes y función social y religiosa en el marco del texto) como históricamente en relación con la representación del cambio en la perspectiva religiosa que justamente estaba ocurriendo en Roma en el momento de escritura. Nuestro interés radica en ambos puntos y esos puntos son lo que se analiza en la Segunda Parte del estudio.

---

<sup>274</sup>Durkheim, 1965: 52-53.

<sup>275</sup> Segalen, 2011: 32.

<sup>276</sup> Geertz, 2003: 131-151.

<sup>277</sup> Bel, 1998: 57.

## **Segunda Parte**

### **Acción ritual en *Eneida***

# **Capítulo I**

## **La ritualidad de los troyanos**

## 1.1. Estado de la cuestión

Bailey<sup>278</sup>, como se adelantó en la Introducción, ha estudiado la religión en Virgilio desde diversas perspectivas con el objetivo de analizar la fusión entre los elementos romanos y griegos insertos en la obra y relacionarlos con el objetivo augusteo de una restauración religiosa. Destaca la ausencia de elementos orientales y sistematiza el estudio en diez apartados. En el marco del segundo capítulo, "*The old Italian religion*", se estudian los cultos y las deidades primitivas romanas presentes en la obra. El autor<sup>279</sup> afirma que la mayor parte de los rituales mencionados por Virgilio son "antiguos modelos itálicos (*old italian modes*)" contaminados por ideas griegas más que ceremonias elaboradas del culto del estado. En el presente capítulo, utilizamos lo expuesto por el crítico desde otra perspectiva: además de referirnos a la raíz de los cultos nombrados y hacer referencia a ésta con un objetivo meramente político, destacamos la consecuencia de esta representación en el marco de la obra, no sólo con una relación externa, centrándonos en el porqué de la inclusión de ciertos elementos en la ritualidad de los troyanos que tenga una correspondencia en la misma obra, además de en el contexto augusteo<sup>280</sup>. Se parte del análisis de Bailey sobre "*The Dead and the Underworld*" para examinar la actividad ritual de Eneas en relación con los cultos funerarios.

Los recientes trabajos sobre religión en la obra han estudiado el fenómeno en relación con la historiografía. Barchiesi<sup>281</sup> explica el concepto de *Kulturtransfer* en el espacio y en el tiempo en relación con la presencia del culto en la *Eneida* y en concordancia con el objetivo del Imperio. Este proceso de transferencia cultural es definido por Espagne y Greiling<sup>282</sup> como un proceso

---

<sup>278</sup> Bailey, 1935.

<sup>279</sup> Bailey, 1935: 42-43.

<sup>280</sup> Con respecto al capítulo "*The State Cult*", retomamos el análisis de los cultos estatales para comparar la actitud ritual de Eneas y de los otros jefes en los ritos de guerra. De los capítulos "*Gods with Roman Names*", "*The Graeco - Roman Gods*" y "*Oriental Gods-Cosmological Gods-Worship of the Emperor*" se toman y se reflexiona sobre las descripciones que hace el autor sobre las deidades con el fin de referirlas a los rituales ejercidos y la causa y consecuencia en el marco de la obra en relación con la actividad ritual para un dios en particular. Cfr. Bailey, 1935: 98-101.

<sup>281</sup> Barchiesi, 2006: 13-30.

<sup>282</sup> Espagne, M. y Greiling, 1996: 10-12.

dinámico que consiste en destacar el intercambio de elementos culturales, y analizan el texto a través de estos tres componentes que se conectan entre sí:

1. *die Ausgangskultur* (la cultura inicial)
2. *die Vermittlungsinstanz* (el mediador)
3. *die Zielkultur* (la cultura de destino)

Según dicha teoría, la cultura es vista como una entidad dinámica en cuyo traslado no sólo deja ver la cultura de origen sino más bien la hibridación de ambas culturas<sup>283</sup>. Así como las prácticas religiosas de Troya se forman durante los viajes de Eneas, la religión romana se reforma después de un momento de crisis en tiempos de Augusto. Igualmente, los troyanos trascienden su identidad cultural local en el traslado a Italia. El autor sugiere que esta idea puede ser leída como una referencia al proceso de homogeneización cultural que sucede en la propia época de Virgilio. Asimismo, Cancik<sup>284</sup> analiza brevemente el proceso de difusión de la religión de Troya relatada por Virgilio. El autor lo presenta como un modelo mítico para los acontecimientos históricos, caracterizado, por un lado, por el hecho de que los inmigrantes de Troya llevan a sus dioses con ellos y, por otro, por la difusión y la integración de la religión de Troya en los cultos locales en el momento de la fundación de una nueva ciudad. Si bien en nuestro estudio se tiene en cuenta esta idea de homogeneización y supremacía religiosa de los troyanos, se analiza este aspecto en el comportamiento de Eneas y los suyos durante las prácticas, la dedicación y el tipo de rito ejecutado, que no sólo muestra estas características sino también destaca la representación intencional del poeta en la relación que establecen los troyanos con los dioses, la cual denotará la diferencia y la causa de esta supremacía.

---

<sup>283</sup> „Die Metapher von der Hybridität von Kultur verändert das Konzept kollektiver Identität, indem es nicht länger das nicht Dazugehörige ausschließt, sondern die Produktivität interner Differenzen ins Zentrum rückt. Kultur wird damit nicht mehr als dauerhaft fixierte Entität, Gesellschaft nicht mehr als kollektives und einheitliches Konzept betrachtet, sondern als dynamisches Gebilde, in dem ständig Mehrfachkodierungen von personaler wie kollektiver Identität statt finden, und zwar nach dem jeweiligen Kontext, der jeweiligen Situation oder dem jeweiligen Referenzrahmen“. Espagne y Greiling, 1996: 10-12.

<sup>284</sup>Cancik, 2006: 30-41.

Shatzman<sup>285</sup> analiza la acción ritual pero, al igual que Bailey, no hace diferencias en lo que respecta a la acción ritual de cada etnia ni compara esta actividad con el fin de ver su representación y si ésta complementa la mirada del proceso de formación que se hace en la obra. Inicia su artículo estableciendo que se pueden examinar en qué medida se ajustan a las reglas los ritos presentes en la obra a los instituidos por la religión oficial, trabajo ya realizado por Bailey, como vimos anteriormente; asimismo, indaga si las ideas religiosas reflejan o representan un determinado estrato social o político de los gobernantes. En el marco de su artículo, decide examinar el texto desde un punto de vista literario. No obstante, el primer punto se ocupa de hacer una descripción de algunos de los ritos en la obra postulando que la representación de éstos es general y no detallada y, por lo tanto, no puede conservar las fórmulas religiosas convencionales en su totalidad. No indica cuándo la actividad ritual es descrita de manera incompleta, concepto que es clave cuando se compara la etnia del sujeto que realiza la práctica.

En la segunda parte del artículo, clasifica a los ritos en dos tipos: simples y complejos. El grupo simple incluye sacrificios, plegarias y votos. Los complejos incluyen ritos de purificación, entierros, consultas oraculares, ritos especiales para ciertas deidades, ritos mágicos, etc. Los enmarcados en el primer grupo constituyen un medio por el cual se expresan los sentimientos de los personajes siendo ésta la causa primordial de su presencia. Con respecto al segundo grupo, al hablar sobre los ritos funerarios dice que no todos son detallados debido a que, en algunos casos, las descripciones no enriquecerían el desenvolvimiento del relato y las formulas se volverían repetitivas para la estética literaria. Por consiguiente, los aspectos religiosos de los ritos son subordinados a los objetivos literarios del poeta. El análisis resulta superficial porque no se tiene en cuenta a los agentes de la acción y de qué manera la representación de la acción ritual de estos responde las preguntas que Shatzman toma sólo como estrategias del poeta para hacer transcurrir el relato.

---

<sup>285</sup>Shatzman, 1974: 47-63.

V. Panoussi<sup>286</sup> estudia la configuración de la autoridad de Eneas en la obra a partir de su actuación ritual. A pesar de que Eneas inicialmente parece encontrarse por debajo de los estándares de liderazgo, en varios episodios clave se enfrenta a tareas religiosas propias de un jefe de Estado. En efecto, se argumenta que el estudio del desenvolvimiento ritual del héroe revela un desarrollo en su condición de figura de autoridad y con dicho objetivo, estudia la acción ritual del personaje y su evolución a lo largo de la épica, resaltando el cambio establecido con la muerte de su padre<sup>287</sup>. Propone una evolución desde el accionar del héroe desde la esfera privada (libros I-IV) a la esfera pública (V-VI) centrándose en los ritos funerarios. En el marco del libro V, el héroe se convierte en un *paterfamilias* y lidera tanto el rito de conmemoración por la muerte de su padre como los juegos respectivos. En el libro VI, gracias a la guía de la sibila, Eneas, otorgándole a Miseno el rito de sepultura correspondiente, actúa como *paterfamilias* y jefe militar. Luego de ejecutar estos ritos, en principio, de la esfera doméstica, su figura de autoridad crece y puede liderar a su grupo desde otra perspectiva configurada a través de una mayor supremacía militar y política<sup>288</sup>. En el libro III, Eneas intenta realizar el rito de fundación pero debe abandonarlo para realizar el rito funerario de Polidoro:

sacra Dionaeae matri divisque ferebam  
 auspicibus coeptorum operum, superoque nitentem  
 caelicolum regi mactabam in litore taurum.  
 forte fuit iuxta tumulus, quo cornea summo  
 virgulta et densis hastilibus horrida myrtus.  
 accessi viridemque ab humo convellere silvam  
 conatus, ramis tegerem ut frondentibus aras,  
 horrendum et dictu video mirabile monstrum.  
 nam quae prima solo ruptis radicibus arbor  
 vellitur, huic atro liquuntur sanguine guttae  
 et terram tabo maculant. mihi frigidus horror  
 membra quatit gelidusque coit formidine sanguis.

III, 19-30

Preparaba sacrificios a mi madre hija de Dione, hija y a los dioses tutelares de la obra emprendida y un toro corpulento en la playa

<sup>286</sup> Panoussi, 2010: 86.

<sup>287</sup> Con respecto a dicha evolución Cfr. Bogdan, 2013.

<sup>288</sup> Cfr. Panoussi, 2010: 87.

ofrecía al supremo rey de los que pueblan el cielo. Mira por dónde se alzaba al lado un túmulo, y en lo alto ramas de cornejo y un mirto erizado de espesas puntas. Me acerqué tratando de arrancar del suelo un verde arbusto que cubriera con su espeso follaje los altares, y veo un extraño prodigio horrible de contar. Pues en cuanto arranco del suelo cortando sus raíces el primer tallo, destila éste gotas de negra sangre que ensucia la tierra con su peste. Un helado espanto sacude mi cuerpo y mi sangre helada se me cuaja de miedo.

Este hecho se debe a que Eneas no se ha convertido en *paterfamilias* y esta función pertenece aún a Anquises, por eso no puede llevar a cabo rituales del ámbito público (fundación) y debe realizar uno de la esfera privada (rito funerario). En los libros VII y VIII, la interpretación de los prodigios (episodio de las mesas y de la cerda) y la ejecución de los ritos correspondientes de manera satisfactoria revelan la evolución del personaje, que ya está preparado para realizar rituales de la esfera pública. Así, la religiosidad de Eneas se establece a través de su gradual asunción de la autoridad pública en una variedad de entornos religiosos:

Aeneas' religiosity is established through his gradual assumption of public authority in a variety of religious settings. Public death rituals showcase his sacral development, since they provide the context within which Aeneas is able to discharge his ritual duties to his immediate family as a rising *paterfamilias*. Since burial is a rite that is shared by families and community alike, it also facilitates Aeneas' transition from Trojan noble to father of a new nation. Foundation practices also help solidify the hero's religious authority as they present unequivocal divine sanction of his mission. Vergil thus shows Aeneas as an eminently qualified leader, displaying religious, political, and military expertise<sup>289</sup>.

Asimismo, Panoussi, en su texto titulado *Greek tragedy in Vergil's Aeneid: ritual, empire, and intertext*<sup>290</sup> argumenta que Virgilio utiliza alusiones a Homero y a los trágicos griegos para lograr diferentes objetivos: el uso de la tragedia le ofrece a Virgilio la oportunidad de plantear serias dudas sobre el régimen augusteo generando una tensión entre los dos géneros literarios que surge como un medio para reflejar el proceso de negociación entre la afirmación y la resistencia a las nuevas circunstancias políticas. Con dicho objetivo, estudia

---

<sup>289</sup> Panoussi, 2010: 87.

<sup>290</sup> Panoussi, 2009: 24.

algunos rituales presentes en la obra; sin embargo, no define ni la concepción de ritual tomada como parámetro, ni su relación con los elementos de la épica, lo que hace que la argumentación no sea clara. No obstante, Panoussi explora cuidadosamente las consecuencias que ciertas violaciones de pureza ritual tienen en varios pasajes de *Eneida* y traza un paralelismo con la tragedia griega. Toma esto como una señal de que Virgilio quiere explorar los límites dentro de los que dichas discrepancias podrían expresar los propios esfuerzos de Augusto para restaurar el culto. Aunque esta idea está bien argumentada, se basa en motivos muy especulativos<sup>291</sup>. Panoussi sitúa la discusión dentro de los debates modernos sobre la ideología y el ritual. Sostiene que la acción divina en *Eneida* refleja el patrón trágico de la corrupción e intenta frustrar la restauración que se encuentra en el contexto de otros rituales, refiriéndose a la reconstitución ritual en relación con la política del imperio. Los oponentes al orden, por ejemplo Juno, instigan la corrupción ritual dentro del marco operativo del poema. La autora<sup>292</sup> resalta dos pasajes que destacan la importancia ritual del texto: en el libro I Juno ve un futuro en el que los humanos no le concederán los rituales pertinentes<sup>293</sup>, y en el libro XII Júpiter le promete nuevos rituales en su honor reglamentados por él mismo<sup>294</sup>. El final del poema contiene la promesa de su transformación, seguido de la restauración ritual: la asociación de las fuerzas divinas, con su respectiva distorsión ritual es de enorme importancia en vista de la reforma religiosa de Augusto y del establecimiento de cultos.

Según Greebe<sup>295</sup>, *Eneida* sitúa los orígenes de la autoridad en lo divino y de tal modo se asegura, por lo menos en la cultura romana de la época de Augusto, un papel legítimo para el *princeps* como *primus inter pares*. Greebe reflexiona sobre cómo el concepto romano de *auctoritas* impactó tanto a la figura de Augusto como a la propia épica virgiliana. Con tal fin, estudia la imagen construida por el poeta de Augusto como autoridad divina. *Eneida* ofrece dos fuentes de *auctoritas* - los orígenes míticos del emperador de Roma y del pueblo

---

<sup>291</sup> Wutrich, 2009: 131.

<sup>292</sup> Panoussi, 2009: 241-251.

<sup>293</sup> I, 14-60.

<sup>294</sup> XII, 791-843.

<sup>295</sup> Greebe, 2004: 35-62.

romano, por un lado, y la esfera divina, por el otro. El propósito de su trabajo es demostrar que la épica de Virgilio era compatible con el régimen de Augusto en cuanto a la recuperación del origen divino de Roma y de su pueblo. Greebe sostiene que Virgilio interpreta Augusto como el heredero legítimo de Eneas y de Rómulo y, por lo tanto, se presenta el principado como una parte integral de la cultura política y jurídica romanas. Debido a que la política augustea estaba particularmente enfocada en el fortalecimiento de la familia y de la religión, se creía que esa moral pública y privada tenía un nivel más alto en el pasado. El pasado, sin embargo, no sólo fue un modelo para una vida supuestamente mejor, sino también contribuyó a formar la *auctoritas* que Augusto necesitaba para ejercer su poder.

Saraví<sup>296</sup>, en su estudio sobre la imagen de Juno como suplicante, destaca la importancia de las intervenciones de la diosa, al comienzo del libro I (Juno-Eolo) y al comienzo del VII (Juno-Alecto), que tienen su punto de partida concreto en sendas plegarias cuyo contenido despliega sus consecuencias en la trama argumental y ofrece pautas decisivas para una interpretación más amplia de las relaciones divino-humanas en *Eneida*. Virgilio no trata de insertar en el poema una exégesis religiosa preconcebida, sino que encuentra en las características formales y en la funcionalidad literaria de esas plegarias la razonable y consciente articulación entre la religiosidad romana y la creación poética<sup>297</sup>.

El objetivo de Hickson<sup>298</sup> en su trabajo es el estudio lexicográfico de las fórmulas de la plegaria en Tito Livio y en Virgilio:

It was not only in the composing and speaking of prayers that the Romans manifested their faith in the power of language. The modern reader will more readily understand such a belief concerning the composition of literature. Language has the power to capture the attention of a human audience, as well as a divine one, and to shape its response to a work of literature<sup>299</sup>.

---

<sup>296</sup> Saraví, 1999: 63-84.

<sup>297</sup> Saraví, 1999: 70. En el primer apartado, en el que estudiamos las plegarias de los troyanos, no incluimos las dos estudiadas por la autora debido a que no se trata la relación de los dioses con el *fatum* ni con otros dioses, sino la relación humano-divina y su representación.

<sup>298</sup> Hickson, 1994.

<sup>299</sup> Hickson, 1994: 2.

Tito Livio y Virgilio proporcionan una buena oportunidad para estudiar la opción creativa entre el lenguaje formulista y las interpretaciones literarias en el contexto de las plegarias. Tanto la *Historia* de Tito Livio como la *Eneida* de Virgilio contienen numerosos ejemplos de diferente tipo y contenido, y ambas obras comparten el contexto cultural de la época de Augusto. El estudio consta de una introducción que pone de relieve la importancia del lenguaje ritual y describe su función social y su estructura. Después de un breve estudio sobre la historiografía anterior a Tito Livio y sobre la influencia de Ennio y Homero en ambos autores, Hickson analiza fórmulas de invocación, las solicitudes, los votos y las promesas; según constata el estudio, Virgilio no se inclina a usar fórmulas auténticas y, cuando lo hace, es con un sentido no religioso. También evita las repeticiones características del culto estatal (“*avoids an official tone by eschewing the repetitions characteristic of state cult*”<sup>300</sup>); en Tito Livio, por otro lado, la estabilidad y la continuidad de imperio se aseguran a través de la repetición (“*the repetition of formulaic phrases emphasizes this oficial tone*”<sup>301</sup>). Resulta interesante el estudio léxico de las diferentes prácticas religiosas que iremos señalando a través del estudio de éstas.

En el marco de su artículo, Starr<sup>302</sup> retoma los comentarios de Servio y Servio Danielis, quienes nos muestran algunas lecturas a través de las que se distingue el interés de Virgilio por el pasado religioso y se presenta a Eneas alegóricamente como una figura religiosa, como un tipo de sacerdote, especialmente como un *flamen dialis*. Sin embargo, según el autor, estas teorías nos enseñan más sobre los lectores de Virgilio que sobre Eneas, debido a que, como hemos visto, la lectura más generalizada es que Virgilio presenta a Eneas como un extraordinario conocedor de los asuntos religiosos, lo que puede implicar o no que el lector lo relacione con un tipo de sacerdote, identificación que no es explícita en la obra. Si bien Servio lo presenta como un experto en los temas religiosos<sup>303</sup>, Starr señala que la teoría del *flamen* podría tener otra

---

<sup>300</sup> Hickson, 1994: 143.

<sup>301</sup> Hickson, 1994: 144.

<sup>302</sup> Starr, 1997: 63-70.

<sup>303</sup> Serv. *Ad Aen.* 6. 366

atracción, incluso no a un nivel consciente: reafirma la importancia de una mirada tradicional y pagana de Roma. El *flamen Dialis*, después de todo, fue un sacerdote arquetípico romano, el sacerdote vinculado a tabúes arcaicos, nunca separados de su cargo. Aunque resulta pertinente nombrarla, como se dijo en la Introducción, no creemos que sea una interpretación clara para trabajarla. De lo estudiado, tomamos las claras referencias de la actitud ritualista de Eneas que describiremos a lo largo del estudio.

Como hemos analizado, todos los estudios citados establecen una conexión directa entre el comportamiento ritual de Eneas y la formación de su autoridad religiosa y su identificación, o bien con Augusto, o bien con su programa político, sin analizar la representación de estas prácticas como elementos intratextuales, por un lado, y, por el otro, sin la comparación de la representación de los otros jefes que esclarece el posicionamiento de Eneas como *pius* sin la necesidad de referirse solamente a elementos de la historia contextual. En este capítulo, se analizarán las prácticas rituales del héroe, de sus compañeros y de su padre para luego compararlo con el resto de las representaciones. Al igual que en muchos de los trabajos citados, se parte de las definiciones de los ritos particulares, su descripción de ejecución en estudios de religión romana tanto contemporánea a su época como a nuestra época, como así también en las teorías contemporáneas sobre ritualismo.

El capítulo se divide en los siguientes apartados:

1. - Las plegarias, los votos, los sacrificios y las libaciones
2. - Culto a los muertos
3. - Ritos de fundación
4. - Ritos de unión
5. - Ritos de guerra

## 1. 2. Las plegarias, los votos, los sacrificios y las libaciones

Como hemos visto en el capítulo I de la Primera Parte, el tratado *De Legibus* fue escrito por Cicerón entre los años 52 - 51 a. C. En el libro II, destaca la importancia de las leyes religiosas, manteniendo este matiz ritual debido a que nombra cada culto particular cuyo cumplimiento es el resultado de la conexión entre el hombre y la divinidad<sup>304</sup>. Entre los párrafos 19 a 22, Cicerón enuncia cada deber religioso del ciudadano romano e incluye las normas tanto de la religión privada como de la religión pública para acercarse a la divinidad, los dioses a los que se puede honrar, los poderes de los colegios sacerdotales, la importancia de los sacrificios, las reglas que conciernen a los augurios, el respeto hacia las divinidades paternas, los castigos para el que comete imprudencias, entre otros. En el presente análisis sólo tomaremos lo relacionado con los ritos a analizar. Sobre éstos Cicerón afirma:

De Diligentia votorum satis in lege dictum est ac voti est sponsio qua obligamur deo. Poena vero violatae religionis iustam recusationem non habet.

II, 41

La ley dice bastante acerca de la exactitud en el cumplimiento de los votos y de toda promesa que se hace a la divinidad. La pena por violación de la religión no tiene recusación.

El *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*<sup>305</sup> establece dos sentidos para el término *votum* (supino de *voveo* "prometer"). Ambos sentidos reflejan a la vez el rito religioso del voto o el objeto consagrado o el acto prometido. En el primer caso se recurre a las fórmulas *pro voto - votum solvere-ex voto*. En el segundo, se puede recurrir a la expresiones *votum fecit - votum posuit- votum dedicavit*. En todos los casos el hombre recurre a él para pedir la protección de los dioses, sus favores, su apoyo, para tranquilizar su cólera, para apaciguar su hostilidad, para pedir su bendición y su bondad. Las plegarias propiamente dichas

---

<sup>304</sup> Como se estudió en la Primera Parte, recordemos que Cicerón le otorga a las leyes una raíz divina proveniente de Júpiter (...) *lex vera atque princeps, apta ad iubendum et ad vetandum, ratio est recta summi Iovis*. (*De Leg.* II, 11.) (La ley verdadera y primera, apta para mandar y prohibir, es la recta razón del gran Júpiter).

<sup>305</sup> Daremberg y Saglio, 1900: *Votum*.

conforman la primera parte, la acción de gracias; la segunda parte, acompañada o no de ofrendas. Este acto es el más característico del intercambio entre hombre y dioses. El voto participa a la vez de la plegaria y de la acción de gracias, pero al mismo tiempo el hombre se muestra humilde para con los dioses pues confía en su intervención al formular el voto. Mediante este rito el hombre hace un pacto condicional que cumplirá cuando obtenga lo que demanda. Asimismo, Daremberg y Saglio definen el término<sup>306</sup> :

Voveo, es, vovui, votum, vovere: faire un voeu, vouer: votum vovere, soluere; par image "souhaiter, désirer" (langue impériale). Ancien, usuel et classique. Dérivés et composés: votum: 1 voeu, promesse ou offrande solennelle fait aux dieux, en échange d'une favoeur demandée ou accordé; par suite "souhait exprimé, désir". Conuoveo: vouer ensemble; devoveo: vouer entièrement aux dieux (souvent avec un sens pejoratif), vouer aux dieux infernaux; consacrer (sens propre et figuré) devotus: britt.

En la obra, encontraremos separadamente la presencia de plegarias (sin pacto condicional) y de votos propiamente dichos (con pacto condicional).

a. La plegaria<sup>307</sup>:

---

<sup>306</sup> Daremberg y Saglio, 1900 : *voveo*.

<sup>307</sup> Fowler (2008: 384-386) detalla su significado y su uso: "I must now turn to the form and manner of Roman prayers, in order to gain further light on the question as to the mental attitude of the worshipper towards the deity invoked. Of late years there has been a strong tendency to find the origin of prayer in spell; or, in other words, to discover a bridge between that mental attitude which believes that a deity can be forced into a certain course of action by magical formulae, and the humble attitude of the petitioner in prayer, which assumes that the power of the deity altogether transcends that of his worshipper. The evidence of Roman prayers is, I think, of considerable value in dealing with this question; but it needs to be carefully studied and handled. The general impression conveyed by those who have written on the subject is that Roman prayers were dull, dry formulae, which were believed to have a constraining influence on the deity simply as formulae, if they were repeated with perfect precision the right number of times. Dr. Westermarck, for example, has no shadow of a doubt about this; quoting Renan, he says that 'in the Roman, as in the majority of the old Italian cults, prayer is a magic formula, producing its effect by its own inherent quality'. And again, he writes that the Romans were much more addicted to magic than to religion; "they wanted to compel the gods rather than to be compelled by them. I think we shall find that though there is much truth in the common view of them, it is not quite the whole truth. (...) There is plainly present the idea, surviving from an age of magic, that the deities had strong feelings about the right way of invocation, and would not respond to the performance unless those feelings were understood and appealed to; that they would miss something and decline to do their part. Yet are we justified in going on to assume that they were bound, as by a solemn contract, to perform their part, if there were no slip in the ritual? I confess it is difficult for me to take this further step, in view of the language of the prayers, which is so clearly that of petition, nay, of humble petition. We are not dealing here with *vota*, in which there is a kind of legal contract between the man and the god – the former undertaking to do something pleasing to the deity, if the latter shall have faithfully performed what is asked of him. The *vota*, so abundant in

Siguiendo lo expuesto por Espluga y Vinaixa<sup>308</sup> la plegaria debía seguir unos pasos prefijados:

- 1) Invocación a la divinidad correspondiente: uso del vocativo o pronombre personal en segunda persona o del imperativo matizado con fórmulas de cortesía. Mencionar el nombre de la divinidad, acompañado frecuentemente del lugar de procedencia.
- 2) Formulario de la petición: una vez establecido el destinatario, el siguiente paso era concretar la plegaria. Para hacerlo, a menudo se utilizaba como recurso la acumulación de verbos de significado análogo dispuestos en estructuras bimembres o trimembres. Esta gradación tenía como objetivo llamar la atención de la divinidad y asegurarse de que escuchara la petición.
- 3) Petición propiamente dicha: la petición podía nacer de una necesidad específica, ser una demanda genérica, constituir una prevención de posibles desgracias propias o una canalización del daño hacia otra persona. Se solía insistir en el carácter mesurado de la petición.

A lo largo de la obra encontramos once plegarias pronunciadas que, a su vez, se pueden separar en tres grupos: 1) Plegarias propiamente dichas, 2) plegarias en las que se destaca la *pietas* del emisor en cuanto al cumplimiento de sus obligaciones rituales, 3) plegarias compuestas con ofrendas (hechas por las matronas latinas y analizadas en el siguiente capítulo).

#### 1) Plegarias propiamente dichas:

En este subgrupo incluimos las siguientes plegarias:

- Eneas a las ninfas de los campos y al padre Gradivo-plegaria en estilo indirecto- (Libro III, 34-36);
- Eneas a Apolo (III, 84-90);

---

historical times, are really responsible for the idea that Roman prayer is simply a binding formula—a magical spell, let us say, which in the hands of a city priesthood has become a quasi-legal formula. The *numina* to whom they were addressed were powerful spirits, unknown, unfamiliar, until their wishes were discovered by the organized priesthood which handed down these forms of petition”.

<sup>308</sup> Espluga, Miró y Vinaixa, 2003: 53.

- Eneas a la diosa Cibeles (X, 249-257);

- Palante al Tiber (X, 420-425);

- Turno a Júpiter (X, 666 - 679).

De las cinco plegarias tres son pronunciadas por Eneas, una por Palante (etnia que está a favor de los troyanos y que tendrá su análisis en el segundo capítulo) y una por Turno (que tendrá un tratamiento especial en el tercer capítulo). Todas las plegarias citadas, excepto la primera, que se nombra en estilo indirecto, se componen de la invocación al dios o diosa y el pedido propiamente dicho; este pedido incluye o bien el verbo *peto* o *precor* resaltando la acción del emisor de la plegaria, o bien los verbos *do* o *adsum*, refiriéndose a la acción que deberá ejecutar el destinatario.

a. Eneas a la diosa Cibeles:

tum breuiter supera aspectans conuexa precatur:  
'alma parens Idaea deum, cui Dindyma cordi  
turrigeraeque urbes biugique ad frena leones,  
tu mihi nunc pugnae princeps, tu rite propinques  
augurium Phrygibusque adsis pede, diua, secundo.'

X, 251-257

Mirando entonces las bóvedas superiores, suplica brevemente: "Oh, nutricia Cibeles, madre de los dioses, que amas a los Díndimos, y las ciudades torreadas y el par de leones uncidos a tus frenos, sé tú para mí ahora la guía del combate, tú acerca según el rito el augurio, y asiste, diosa, favorablemente a los frigios".

En dicha plegaria se describe la actitud del emisor con el verbo "*precor*". Siguiendo a Hickson<sup>309</sup>, con la excepción de los dramaturgos cómicos, dentro de las fuentes literarias, incluyendo Tito Livio y Virgilio, se elige el verbo "*precor*" más a menudo que cualquier otro *verbum precandi*. El uso más antiguo del verbo para introducir una petición se registra en Ennio<sup>310</sup>. Luego se invoca a la diosa a quien se le pedirá y se resaltan algunas características sobre ella.

---

<sup>309</sup> Hickson, 1994: 47.

<sup>310</sup> Ann. 52-53: *te sancta precor, Venus te genetrix patris nostri, ut me de caelo visas cognata parumper.*

Como observamos, cada plegaria formal completa, independientemente de la finalidad, incluye una invocación. Su ubicación habitual es el comienzo de una oración, que precede cualquier solicitud específica<sup>311</sup>. Las plegarias más simples contienen invocaciones formadas sólo por el nombre de la divinidad, aunque es más usual, como en el ejemplo citado, añadir un epíteto que pueda especificar un aspecto particular de la deidad.

A continuación se presenta la petición que incluye los verbos “*propinquo*” (acercar-aproximar) y “*adsum*” (asistir). La funcionalidad del verbo *adsum* varía en significado desde la solicitud literal de la presencia divina a un pedido de a la divinidad<sup>312</sup>. Ambos sentidos no son mutuamente excluyentes; probablemente, el concepto original se refería a la presencia física, y ésta era una pre-condición necesaria para que la divinidad pueda prestar su ayuda<sup>313</sup>. En el ejemplo analizado, primero se utiliza el verbo “*propinquo*” que indica el pedido de “acercar el augurio” y luego el de asistencia, invocando con este uso la presencia divina.

b. Eneas a las ninfas de los campos y al padre Gradivo:

multa movens animo Nymphas venerabar agrestis  
Gradivumque patrem, Geticis qui praesidet arvis,  
rite secundarent visus omenque levarent.

III, 34-36

Removiendo muchas cosas en mi espíritu, veneraba a las ninfas de los campos, y al padre Gradivo, que preside los campos géticos, que hicieran favorable lo que había visto con la verdad y aliviase el presagio<sup>314</sup>.

El uso del verbo “*secundo*” (ser favorable) en plegarias o en construcciones en las que la divinidad es sujeto la encontramos por primera vez en Virgilio<sup>315</sup>. La

---

<sup>311</sup> Hickson, 1994: 33.

<sup>312</sup> Hickson, 1994: 67.

<sup>313</sup> Cfr. Catulo 62.5: *Himen 0 Hymenaeae, Himen ades 0 Hymenaeae!*

<sup>314</sup> Cfr. pág. 105.

<sup>315</sup> Virgilio, *Georg.* 4. 397: *eventusque secundet*. Hickson, 1994: 79.

asociación del verbo con la esfera sagrada deriva del adjetivo “*secundus*” que encontramos en Servio (*Ad. Aen.* 8.302), quien define “*pede secundo*” como “*omine prospero*”.

c. Eneas a Apolo:

Templa dei saxo uenerabar structa uetusto:  
'da propriam, Thymbraee, domum; da moenia fessis  
et genus et mansuram urbem; serua altera Troiae  
Pergama, reliquias Danaum atque immitis Achilli.  
quem sequimur? quoue ire iubes? ubi ponere sedes?  
da, pater, augurium atque animis inlabere nostris.'  
uix ea fatus eram: tremere omnia uisa repente.

III, 84-90

Yo veneraba los templos del dios, construídos de vetusta piedra: “Danos, Timbreo, una morada propia; da a nosotros fatigados unos muros, y una descendencia, y una ciudad que haya de permanecer, conserva la segunda Pérgamo de Troya, a las reliquias de los Dánaos y del cruel Aquiles. ¿A quién seguimos? Y ¿adónde nos ordenas ir? ¿Dónde poner nuestros asientos? Da, padre, un augurio, e inspira nuestras almas”. Apenas había dicho estas palabras, todas las cosas parecieron temblar de repente.

El uso del verbo *do* en el pedido es claro debido a que el humano le pide a la divinidad que justamente le “dé” lo que necesita. La construcción “*animis inlabere nostris*”, que traducimos como “*inspira nuestras almas*”, es un pedido más inusual, ya que Eneas le ruega a la divinidad que “*filling him with his divine presence*<sup>316</sup>”, quedando éste como agente de una adivinación natural, no teniendo mediación alguna<sup>317</sup>. La respuesta de la divinidad se ve reflejada en el hecho natural que el hablante describe.

b. Votos:

Retomando lo expuesto al inicio del trabajo, el voto debe contener no sólo la plegaria y tal vez una ofrenda, sino también una promesa que realiza el

---

<sup>316</sup> Williams, 1962: 74.

<sup>317</sup> Cfr. Cicerón, *De Div.* I, 11, 8: *Duo sunt enim divinandi genera, quorum alterum artis est, alterum naturae.* (“Dos son los géneros de la adivinación, de los cuales uno corresponde al arte, otro a la naturaleza”).

emisor y debe cumplirla si es que el dios le concede lo pedido<sup>318</sup>. Podemos dividir los diferentes momentos de ejecución del voto en tres partes<sup>319</sup>:

1) *votum facere*: Así se conoce el momento en que se formula la petición y se explicita la promesa que se cumplirá en caso de que se obtenga lo que se pide. En el marco de este primer paso, podemos encontrar ejemplos en la obra en los que no se detalla el pedido, sino que se relata el hecho de hacer un pedido:

a. La Sibila a Eneas

*cessas in vota precesque?*

VI, 51

¿Tardas en tus votos y en tus preces?

b. En el marco de los juegos del libro V, uno de los jugadores troyanos:

*fratrem Eurition in vota vocavit.*

V, 514

Eurición llamó a su hermano para hacer sus votos.

c. En el marco del relato de Eneas a Dido, describe el accionar de Anquises:

*sed votis precibusque iubent exposcere pacem*

III, 261

Sino con votos y con preces desean pedir la paz.

El término podría equivaler a una plegaria<sup>320</sup>. Por otro lado, podemos citar un ejemplo constituido por una plegaria, como primer paso, y una promesa que el emisor (Ascanio) se compromete a cumplir:

---

<sup>318</sup> Cfr. Rüpke, quien lo define como “a request to a deity to perform a particular act, at the same time, the person undertakes to give the deity a particular gift if this request be fulfilled”. Rüpke, 2009: 162.

<sup>319</sup> Cfr. Rüpke, 2009: 162. Espulga, Miró y Vinaixa, 2003: 55.

<sup>320</sup> Bailey, 1935: 48.

- a. Talia iactantem dictis ac dira canentem  
 non tulit Ascanius, neruoque obuersus equino  
 contendit telum diuersaque bracchia ducens  
 constitit, ante Iouem supplex per uota precatus:  
 'Iuppiter omnipotens, audacibus adnue coeptis.  
 ipse tibi ad tua templa feram sollemnia dona,  
 et statuam ante aras aurata fronte iuencum  
 candentem pariterque caput cum matre ferentem,  
 iam cornu petat et pedibus qui spargat harenam.'

IX, VV. 621-629

No toleró Ascanio a quien se jactaba de tales cosas en sus dichos y profería palabras crueles, y colocado enfrente, clava un dardo en el nervio del caballo, y poniendo los brazos separados, se detuvo habiendo rogado suplicante antes a Júpiter a través de estos votos: "Omnipotente Júpiter, da tu asentimiento a mis audaces comienzos. Yo mismo te llevaré a tus templos solemnes dones, y ofreceré ante tus aras un novillo candeal de dorada frente, y que alce la cabeza igualmente con su madre, que acometa ya con el cuerno y esparza la arena con los pies".

- b. Eneas luego de la aparición del río Tíber:

surgit et aetherii spectans orientia solis  
 lumina rite cauis undam de flumine palmis  
 sustinet ac talis effundit ad aethera uoces:  
 'Nymphae, Laurentes Nymphae, genus amnibus unde est,  
 tuque, o Thybri tuo genitor cum flumine sancto,  
 accipite Aenean et tandem arcete periclis.  
 quo te cumque lacus miserantem incommoda nostra  
 fonte tenent, quocumque solo pulcherrimus exis,  
 semper honore meo, semper celebrabere donis  
 corniger Hesperidum fluuius regnator aquarum.  
 adsis o tantum et propius tua numina firmes.'

VIII, 68-78

Se levanta y, mirando las nacientes luces del etéreo sol, sostiene, según el rito en sus palmas huecas agua del río, y lanza hacia el éter tales voces: "Ninfa, ninfas laurentinas, de donde viene el linaje de los ríos, y tú, oh Tíber, que engendras con tu santa corriente, recibid a Eneas, y apartadlo por fin de los peligros. De cualquier fuente que tenga el cauce compadeciéndote de nuestras incomodidades, de cualquier suelo que salgas bellissimo, siempre serás celebrado por mi honor, siempre por mis dones, cornífero río rey de las aguas hespéridas. Asísteme sólo y confirma tus númenes más aún".

- c. En el siguiente caso, no le promete una ofrenda determinada a un dios sino que promete realizar ciertas acciones para su pueblo y el pueblo conquistado (si es que esto ocurre):

Tum pius Aeneas stricto sic ense precatur:  
 'esto nunc Sol testis et haec mihi terra uocanti,  
 quam propter tantos potui perferre labores,  
 et pater omnipotens et tu Saturnia coniunx  
 (iam melior, iam, diua, precor), tuque inclute Mauors,  
 cuncta tuo qui bella, pater, sub numine torques;  
 fontisque fluuiosque uoco, quaeque aetheris alti  
 religio et quae caeruleo sunt numina ponto:  
 cesserit Ausonio si fors uictoria Turno,  
 conuenit Euandri uictos discedere ad urbem,  
 cedet Iulus agris, nec post arma ulla rebelles  
 Aeneadae referent ferroue haec regna lacescent.  
 sin nostrum adnuerit nobis uictoria Martem  
 (ut potius reor et potius di numine firment),  
 non ego nec Teucris Italos parere iubebo  
 nec mihi regna peto: paribus se legibus ambae  
 inuictae gentes aeterna in foedera mittant  
 sacra deosque dabo; socer arma Latinus habeto,  
 imperium sollemne socer; mihi moenia Teucris  
 constituent urbique dabit Lauinia nomen.'

XII, 176- 194

Ruega así entonces el piadoso Eneas, empuñada la espada: "Sé mi testigo Sol ahora que ruego y esta tierra, por la cual he podido soportar grandes trabajos, y tú, Padre Omnipotente, y tú, saturnia cónyuge, más favorable, ya por fin, os lo ruego; y tú, ínclito Mavorte, que gobiernas, padre, bajo tu numen todas las guerras; e invoco a las Fuentes y a los Ríos, y cualquier religión que hay del alto éter, y númenes que hay en el cerúleo ponto: si acaso la victoria correspondiere al ausonio Turno, acordado queda que los vencidos vayamos a la ciudad de Evandro; se alejará Julo de estos campos, Y no tomarán rebeldes de nuevo los eneadas después armas algunas, ni provocarán con el hierro estos reinos. Pero si accediera la victoria a concedernos el favor de Marte, como creo antes bien ¡y que los dioses antes bien lo confirmen con su numen! Ni yo mandaré que los ítalos obedezcan a los teucros, ni pido los reinos para mí; que ambas gentes se remitan invictas a eternas alianzas bajo leyes iguales. Yo le daré los sacrificios y los dioses; que Latino mi suegro tenga las armas, mi suegro el imperio solemne; los teucros me edificarán unos muros, y Lavinia dará su nombre a la ciudad".

- 1) *votis reus /voti dammatu/s/ voti condemnatus*: Desde que el suplicante ha hecho la promesa, está obligado a cumplirla si recibe la satisfacción por

parte del dios. Por ese motivo, se dice que es *votis reus / voti dammatus/ voti condemnatus*: esclavo o condenado por una promesa. En el marco de la obra, Virgilio describe dicha cualidad en varias oportunidades. En el siguiente ejemplo, enmarcado en el aniversario por la muerte de Anquises, será Eneas el *voti reus*:

a.

'di, quibus imperium est pelagi, quorum aequora curro,  
uobis laetus ego hoc candentem in litore taurum  
constituam ante aras voti reus, extaque salsos  
proiciam in fluctus et uina liquentia fundam.'

V, 235-238:

“Dioses para quienes es el imperio del piélago, las llanuras de los cuales recorro, yo os pondré alegre un toro blanco ante los altares obligado por el voto, en este litoral, y arrojaré sus entrañas en las saladas olas y derramaré puros vinos”.

b. Más adelante, en el mismo marco, Cloante pide ganar el juego:

'di, quibus imperium est pelagi, quorum aequora curro,  
uobis laetus ego hoc candentem in litore taurum  
constituam ante aras voti reus, extaque salsos  
proiciam in fluctus et uina liquentia fundam.'

V, 235- 238

Dioses, para quienes es el imperio del piélago, las llanuras de los cuales recorro, yo os pondré alegre ante los altares, condenado por el voto, en este litoral un toro blanco y arrojaré sus entrañas en las saladas olas y derramaré puros vinos”.

2) *votum soluere*: el último paso que culmina la promesa es la acción de *votum soluere*, liberarse de/ desligarse de la promesa. Nuevamente, como resulta del análisis del término *religio*, nos encontramos ante una metáfora que recoge la

idea de atadura al pacto establecido, como si de una vinculación contractual se tratase<sup>321</sup>. Virgilio retrata numerosas veces esta acción final:

a. En el marco de la revelación de Héleno, éste le aconseja a Eneas:

quin ubi transmissae steterint trans aequora classes  
et positis aris iam vota in litore solues,  
purpureo uelare comas adopertus amictu,  
ne qua inter sanctos ignis in honore deorum  
hostilis facies occurrat et omina turbet.

III, 403-407

Cuando las naves hayan sido trasladadas al otro lado de los mares, y, puestos los altares en el litoral, te liberarás ya de los votos, tapa tus cabellos cubierto con un velo purpúreo, para que no acuda entre los santos fuegos en honor de los dioses algún rostro hostil y turbe los presagios.

b. Eneas cumple los votos después de la batalla:

Vota deum primo victor solvebat Eoo.

XI, 4

Se desligaba, victorioso, de los votos de los dioses con la primera estrella matutina

c. El verbo, además de “*solvere*”, puede ser “*exsequor*”, en este caso Eneas antes de realizar el rito conmemorativo por la muerte de su padre:

annua vota tamen sollemnisque ordine pompas exsequer.

V, 53

Realizaría entonces los votos anuales y ordenadamente las solemnes pompas.

La acción cultural de los troyanos cobra un valor fundamental como integrante primaria del significado que conllevaba el término *religio*. Entre dichas acciones encontramos los *votos* como forma de comunicación básica entre el hombre y la

---

<sup>321</sup> Espulga, Miró y Vinaixa, 2003: 56.

divinidad. Las plegarias, como primera parte del voto o como práctica aislada, reflejan el primer paso en dicha comunicación. Asimismo, las diferentes características que definen al término (*votum facere/ votis reus/ votum soluere*) están representadas minuciosamente por el poeta en diferentes oportunidades. Dichas descripciones que coinciden con lo regido por la forma de comportarse tradicional (*mos maiorum*) reflejan la intencionalidad del poeta en poner de manifiesto la comunicación entre el pueblo troyano (o los pueblos que pactan con Troya) y la divinidad mediante la esfera del rito. Encontramos solamente dos plegarias de las etnias que no pactan inmediatamente con Troya analizadas en el siguiente capítulo: la de Turno y la de las matronas, que no utiliza un vocabulario propio del campo religioso sino que denota la ira provocada por Amata. Por otro lado, notamos la piedad de Eneas hacia las divinidades de Evandro, que retoma la idea de responsabilidad ritual (pero es preciso recordar que el héroe no participa en ninguna actividad religiosa en Cartago)<sup>322</sup>. Se considera que Virgilio integra a Eneas en las actividades religiosas de los pueblos que sí participarán en la fundación de Roma, como los arcadios, por ejemplo. Sin embargo, no lo hace partícipe de las actividades religiosas de los pueblos que seguirán considerándose rivales, como los cartagineses. Esta idea también se puede relacionar con la actitud de Augusto frente a la no legitimación de ciertos rituales extranjeros<sup>323</sup> que analizaremos en el apartado destinado a las diferentes etnias.

### c. Los sacrificios

Cicerón, en el marco de *De Legibus*, analizado en la primera parte, define algunas leyes en relación con esta acción ritual:

De sacris credo, de votis, de feriis et de sepulcris, et si quid eius modi est.  
Cur igitur haec tanta facimus, cum cetera perparva sint, de sacris autem,

---

<sup>322</sup> La idea está expuesta en el artículo de Barchiesi, 2006.

<sup>323</sup> Para estudiar la posición de Augusto sobre los rituales extranjeros Cfr. Galinsky, 2008.

qui locus patet latius, haec sit una sententia, ut conserventur semper et deinceps familiis prodantur, et ut in lege posui perpetua sint sacra? Hoc posito haec iura pontificum auctoritate consecuta sunt, ut, ne morte patris familias sacrorum memoria occideret, iis essent ea adiuncta ad quos eiusdem morte pecunia venerit. Hoc uno posito, quod est ad cognitionem disciplinae satis, innumerabilia nascuntur quibus implentur iuris consultorum libri. Quaeruntur enim qui adstringantur sacris. Heredum, causa iustissima est; nulla est enim persona quae ad vicem eius qui e vita emigrarit propius accedat. Deinde qui morte testamentove eius tantundem capiat quantum omnes heredes: id quoque ordine, est enim ad id quod propositum est adcommodatum. Tertio loco, si nemo sit heres, is qui de bonis quae eius fuerint quom moritur usu ceperit plurimum possidendo. Quarto qui, si nemo sit qui ullam rem ceperit, de creditoribus eius plurimum servet.

XIX, 47 - 48

Sobre los sacrificios, creo, los votos, las ferias y las sepulturas y algunos otros puntos parecidos ¿a qué la importancia que se le da, cuando tan poca tiene todo lo demás? Acerca de los sacrificios, que son la parte más extensa, solamente se necesita una regla: que se conserven siempre y se trasmitan en las familias, o, como he dicho en la ley, que sean perpetuos. Sentado este principio, la autoridad de los pontífices ha deducido, como regla de derecho, que en el caso de que el fallecimiento del padre de familia pueda interrumpir la tradición, se adjudiquen a aquellos a quienes pase entonces el caudal. De este mismo principio, que basta para el conocimiento de la ciencia, brotan innumerables cuestiones que llenan los libros de los juriconsultos. Se pregunta, pues, a quién obligan los sacrificios. Nada más justo que encargar de ellos a los herederos, porque nadie representa mejor la persona del difunto. Después de éstos viene el que por el hecho de la muerte o por el testamento toma de la sucesión tanto como los herederos, y esto en proporción de los legados; porque ello es consecuencia natural. En tercer lugar, si no encuentran ningún poseedor de esta clase, aquel acreedor que haya obtenido la mayor parte de la sucesión. En fin, el último que debe heredar los sacrificios es el deudor del difunto, que, no habiendo pagado a nadie, se considerará haber adquirido la cantidad que debe.

Si bien detallaremos más adelante la labor del primogénito, en este caso Eneas, cuando hablemos del rito de sepultura por el aniversario de la muerte de su padre, lo citado sirve como antesala para observar la acción ritual correspondiente a los sacrificios del *pater* Anquises y de su hijo Eneas.

Según los textos especializados<sup>324</sup>, estos ritos seguían una forma estipulada. Para Fowler<sup>325</sup>, la palabra *sacrificium*, en su sentido más amplio,

---

<sup>324</sup> También Cfr. Warrior "The romans usually sacrificed with the head covered. In the case of Apollo and Ceres, however, sacrifice was made in the Greek mode, with the head uncovered,

puede abarcar cualquier acto religioso en el que se hace algo sacro, es decir (en su sentido legal) la propiedad de una deidad. *Sacrificium* se limita en el uso práctico de los propios romanos a las ofrendas (animales y cereales), hechos en el lugar donde la deidad había tomado posesión de su residencia, o en algún lugar en el límite de la tierra o de la ciudad bajo su protección. Los sacrificios generalmente se han dividido en tres clases: ( 1 ) honorífico, en los que se cree que la ofrenda ha de ser en cierto sentido un regalo a la deidad ; ( 2 ) expiatorio , u ofrendas por una falta, en los que la víctima es generalmente quemada en su totalidad y ninguna parte se conserva para comer (aunque éste no fue el caso en Roma ); ( 3 ) sacrificio sacramental, en los que los fieles entran en comunión con la deidad al participar de la ofrenda sagrada junto con él.

Según Turcan<sup>326</sup>, inicialmente había principios bien reglamentados, ya sea en relación con el tipo o el sexo de las víctimas, su color (un becerro ofrecido a Júpiter tenía que tener una mancha blanca en su cara), su edad o el tamaño de su cola que, en el caso de un becerro, tenía que caer hasta el corvejón, porque “si fuera más corto, los dioses no estarían satisfechos” (Plin. *NH*, 8, 183). La víctima tenía que ser pura, por lo tanto, no podía ser ciego de un ojo o estar enferma. En el caso de un buey, no debía haber sido uncido por el yugo. La *probatio* comprueba estas condiciones previas. El animal estaba preparado para la ceremonia cuando entre sus cuernos dorados, de los que colgaban cuerdas de lana, llevaba una placa y alrededor de su lomo una faja bordada (*dorsuale*).

---

apparently because these deities were considered to retain something of their Greek origin. Bloodless sacrifice was the more common practice, animal sacrifice being reserved for special occasions. Blood sacrifice victims were usually domestic animals: pigs, sheep, goats, cattle, or occasionally dogs. The victims chosen for sacrifice had to be without physical blemish, and a distinction was made between full-grown and younger animals. The killing would literally have been a bloody business, requiring considerable skill and brute force on the part of slave attendant who, for practical reasons, were naked above the waist. Truly awesome would have been the stench of blood, guts, and excrement, which could hardly have been disguised by incense. A blow to the head would cause victim to fall to its knees, its throat was cut, opened up. Haruspices, priest who specialized in divination, would then examine the entrails to see whether the sacrifice was acceptable to the gods. If any imperfection (*vitium*) was discovered, the ceremony had to be started anew and another victim sacrificed in order to avert the god's anger. Once the sacrifice was approved, parts of the approved victim were burned on the altar as an offering to the god. The participants would then feast on the remaining meat. For poorer citizens, the sacrifice of a large number of animals at major public festival would have afforded a rare opportunity to eat meat.” Warrior, 2006: 52.

<sup>325</sup> Fowler, 2008: 348.

<sup>326</sup> Turcan, 1998: 9-10.

Después de quemar incienso y hacer una libación de vino, el sacerdote oficiante se dirigía a la *inmolatio*: rociaba a la víctima con la harina mezclada con sal (*salsa mola*), derramaba una copa de vino sobre la cabeza y le pasaba el cuchillo por encima de su espalda, desde la cabeza hasta la cola <sup>327</sup>. La apertura del animal era la responsabilidad del sacerdote asistente (*popae*). Un buey era asesinado con un hacha, un ternero con una maza, los animales más pequeños con un cuchillo. Pero el respeto a estas reglas no era suficiente: el ritual debía llevarse a cabo sin ningún ruido o incidente inusual. En consecuencia mientras se pronunciaban las palabras sacramentales, un flautista debía tocar en volumen alto para cubrir cualquier otro sonido<sup>328</sup>. En el rito romano estrictamente, el que realizaba el sacrificio oficiaba con la cabeza velada (*capite velato*) para evitar ver cualquier incidente que pudiera ocurrir. Igualmente el día anterior se realizaba un acto expiatorio (*praecidanea hostia*), para implorar la indulgencia divina por cualquier fechoría o error que pudieran cometer en el día de la inmolación. Si el animal huía o si comenzaba a cojear o debía ser llevado al pie del altar, el sacrificio resultaba un fracaso. Las entrañas (*exta*), es decir, el hígado, la vesícula y los pulmones tenían que ser asados o hervidos<sup>329</sup>. Cuando se preparaban, las vísceras (*prosecta*) se cortaban para ser presentadas a los dioses en un plato, junto con algunas partes de la víctima: piezas de la cadera, del cuello y de la cola, así como el picadillo (*farcimina*). Todo era mezclado con la *mola salsa* y el vino<sup>330</sup>. La más leve infracción de la receta sacerdotal echaría a perder la fiesta de los dioses, y por consiguiente, los asuntos de Roma.

Los estudios contemporáneos sobre la práctica, por ejemplo el de Cazaneuve<sup>331</sup>, afirman que la noción de “sacrificio” implica, por un lado, la privación de algo precioso, y por el otro, la destrucción de lo que se ofrece, cualquiera sea la modalidad de consumo, dispersión, combustión y sobre todo muerte cuando un ser, animal o humano se sacrifica. Según Mauss<sup>332</sup>, el

---

<sup>327</sup> Cfr. Serv. *Ad. Aen.*, 12, 173.

<sup>328</sup> Cfr. Plin. *NH*, 28, 11.

<sup>329</sup> Cfr. Varr. *SD*, 5, 98.

<sup>330</sup> Cfr. Cic. *Div.* 2, 37.

<sup>331</sup> Cazaneuve, 1987: 19.

<sup>332</sup> Mauss, 1968: 114.

sacrificio sería un “medio para el profano de comunicarse con lo sagrado por intermedio de una víctima”, es decir, de algo consagrado que se destruye durante la ceremonia. En efecto, sería peligroso entrar directamente en contacto con lo sagrado. La elección de un ser puro e inocente constituye, a la vez, un mayor sacrificio (en el sentido trivial del término) de parte del “sacrificante” y una ofrenda más digna y más próxima a la divinidad. Y es importante que la víctima sucumba; por un lado, reemplaza al sacrificante, lo rescata; por la otra, según Cazaneuve<sup>333</sup>, contiene el principio divino en tanto está consagrada, pero el espíritu aún está comprometido en su cuerpo y por medio de él unido al mundo de las cosas profanas. La muerte va a desprenderlo cumpliendo así con la consagración definitiva.

Las Partes del ritual<sup>334</sup>:

- 1) Elección de la víctima: Dependía de muchos factores como la divinidad a quien se ofrecía el sacrificio, el motivo, el status social del suplicante y su capacidad económica. Los animales machos eran para los dioses y las hembras para las diosas, blancos para celestiales, negros para infernales.
- 2) El adorno de la víctima: Usualmente se adornaba al animal con unas cintas (*vittae*).
- 3) El traslado de la víctima al templo: El animal era transportado con una cuerda al templo; si éste se resistía era señal de mal augurio y debían volver a hacer el procedimiento.
- 4) Inmolación de la víctima: La aparatología logística del sacrificio requería un espacio amplio, razón por la cual la inmolación de la víctima se realizaba al descubierto, en un altar situado frente al templo, en cuya parte superior se encendía el fuego. Normalmente, el altar estaba hecho de piedra, si bien en origen había sido de madera y hierba, en recuerdo de lo cual encima de los altares de piedra se ponía un trozo de césped. En la inmolación, aparte del oferente y del sacerdote, podían participar varias personas como el *victimarius* (que tenía la obligación de encender

---

<sup>333</sup> Maisonneuve, 1987: 19.

<sup>334</sup> Espulga, Miró y Vinaixa, 2003: 55-56.

el fuego, preparar el instrumental y sostener a la víctima), el *popa* (que, vestido con una falda corta y e torso desnudo, conducía a la víctima al altar y le daba el golpe fatal), el *cultrarius* (que degollaba a la víctima con el *culter* –cuchillo-) y el *tibicen* (músico que tocaba la flauta). El sacrificio era un acto al que no todo el mundo podía asistir. Algunos grupos (mujeres, esclavos, extranjeros) estaban excluidos de un buen número de sacrificios, como veremos a lo largo del análisis de la obra. La limpieza corporal y la pureza anímica eran indispensables<sup>335</sup>.

En el caso de los sacrificios a divinidades celestiales, el sacerdote se lavaba las manos y la cara con el agua sagrada y se las secaba con una tela de hilo. Si el sacrificio era para las divinidades infernales, se producía la llamada *aspersio*, en la cual el sacerdote rociaba el espacio sagrado con una rama de laurel o una vara de madera. A continuación, el oferente pedía silencio con las locuciones *favete linguis* o *parcete linguis* (contened vuestras lenguas). Como observamos anteriormente, el sacerdote se cubría la cabeza con los pliegues de su toga, alzaba hacia el cielo una bandeja de madera llena de *mola salsa*. A continuación, vertía *mola salsa* sobre el animal y sobre los instrumentos del sacrificio. En algunas ocasiones además de enharinar al animal, se lo rociaba con vino tinto. El tecnicismo *inmolare* significaba “salpicar con *mola salsa*”, una de las fases del sacrificio; posteriormente designó la acción de matar también a la víctima. Se desguarnecía al animal sacándole las cintas que llevaba. Uno de los ayudantes le repasaba el lomo con un cuchillo, desde la cabeza hasta la cola. Parece que, en ese momento, el suplicante, de pie y mirando a la derecha del templo, pronunciaba la oración evitando equivocarse. Elevada esta plegaria, el *popa*, situado del lado derecho del animal, pedía la autorización de los asistentes para matar a la bestia, y lo hacía con la pregunta “*agone?*” (lo hago). Si el público presente expresaba conformidad, el *popa* golpeaba la cabeza de la víctima hasta que ésta caía desplomada. Entonces el *cultrarius* tomaba la cabeza del animal. Si se

---

<sup>335</sup> Cfr. Livio, I, 45, 4-7.

trataba de un sacrificio para divinidades celestiales, le alzaba la cabeza y se la cortaba. En cambio, cuando era para las infernales, le inclinaba la cabeza hacia abajo antes de cortársela. Como ya se expuso, era deseable que la bestia tuviera una muerte rápida y fulminante, señal indiscutible de que se había actuado con rectitud. Si el animal tardaba en morir y no paraba de moverse, todos los esfuerzos podían resultar en vano.

- 5) Últimos actos del sacrificio: Una vez muerto el animal era despellejado y descuartizado. La adivinación por medio del análisis de los *exta* era una práctica habitual. Se temía que las vísceras no estuvieran en buen estado o presentaran alguna anomalía, dado que los dioses sólo querían animales sanos. Desde el momento en que se comprobaba que, en efecto, todo había resultado satisfactoriamente, era preciso repartir los restos del animal. Las vísceras, elemento vital por excelencia, eran destinadas a la divinidad, que se fortalecía gracias a la sangre que contenían. Tras ser despedazadas, se ponía encima del altar, donde eran quemadas por el fuego sagrado. En cuanto a la sangre de los animales ciertamente muy abundante, podían tener varios destinos: en algunos casos, el sacerdote podía probarla o guardarla en recipientes. A veces, servía para rociar el altar y purificarlo; más frecuentemente la sangre era vertida en el suelo y se limpiaba tan pronto como el sacrificio se consideraba acabado. La carne solía comerse en un banquete ritual.
- 6) La *epulatio*: banquete sagrado en la que los participantes comían la carne de las víctimas.

Teniendo en cuenta los modelos expuestos, se analizaremos ahora los sacrificios presentes en la obra:

- a. El primer sacrificio que encontramos está en el relato de la guerra de Troya por parte de Eneas a Dido. En este contexto, Eneas describe el momento en el que Laoconte estaba haciendo un sacrificio en honor a Neptuno y es asesinado por las serpientes:

Hic aliud maius miseris multoque tremendum  
obicitur magis atque improvida pectora turbat.  
Laocoon, ductus Neptuno sorte sacerdos,  
sollemnis taurum ingentem mactabat ad aras.  
Ecce autem gemini a Tenedo tranquilla per alta  
(horresco referens) immensis orbibus angues  
incumbunt pelago pariterque ad litora tendunt;

II, 199-205

Otra cosa mayor y mucho más tremenda se ofrece entonces ante los desgraciados, y turba sus desprevenidos pechos. Laocoonte, designado por la suerte como sacerdote en honor de Neptuno, sacrificaba junto a las solemnes aras un gran toro. Y he aquí que, desde Tenedos, se apoyan en el piélago a través del mar tranquilo (me horrorizo de contarle) dos serpientes de inmensas roscas, y se dirigen juntas hacia la costa.

El verbo utilizado es *mactare*<sup>336</sup> se relaciona con la raíz *Mak-*, cuyo significado es “grande”, aunque el verbo significa estrictamente “inmolar”, “sacrificar”; incluye la idea de que el dios se engrandece cuando recibe el sacrificio. Schilling<sup>337</sup>, por su parte, describe el uso de los verbos:

Pour les sacrifices sanglants, plusieurs verbes correspondent aux moments successifs du processus cérémoniel : *inmolare*-au sens propre : répandre la farine sacrée, *mola*, sur la victime- ; *mactare*- au sens précis : magnifier, honorer (la divinité) par la mise á mort de la bête ; *exta dare* ou *reddere*, offrir la fressure de l’animal sacrifié (dare alterne avec reddere qui ajoute la nuance qu’on restitue à la divinité la part qui lui revient de droit). Quant à *litare*, il s’agit d’un mot caractéristique de la liturgie romaine. Il a été rapproché de grec λιτή défini comme « prière pour offrir réparation à un dieu qu’on a offensé ». Ajoutons que *litare* peut se dire aussi bien du célébrant que de la victime : dans le premier cas, il correspond au sens approximatif « faire agréer un sacrifice par la divinité » dans le second cas, il correspond au sens « faire agréer par la divinité ». Le latin se distingue de grec par le fait qu’il concerne un sacrifice et non une simple prière.

b. Siguiendo en el marco del relato del héroe a la reina, encontramos un sacrificio ubicado temporalmente luego del rito de fundación de la ciudad, que veremos más adelante; frustrado por la aparición de Polidoro, al que luego se le

---

<sup>336</sup> Espulga, Miró y Vinaixa, 2003: 56.

<sup>337</sup> Schilling, 1979: 34.

hará el respectivo ritual. Se utiliza también el verbo *mactare*. Al ser ofrecido al dios, el animal es corpulento y de género masculino:

sacra Dionaeae matri divisque ferebam  
auspicibus coeptorum operum, superoque nitentem  
caelicolum regi mactabam in litore taurum.  
forte fuit iuxta tumulus, quo cornea summo  
virgulta et densis hastilibus horrida myrtus.  
accessi viridemque ab humo convellere silvam  
conatus, ramis tegerem ut frondentibus aras,  
horrendum et dictu video mirabile monstrum.

III, 19- 26

Ofrecía yo sacrificios a mi madre Dionea y a los dioses consejeros de las obras comenzadas, y sacrificaba en el litoral en honor del supremo rey de los celícolas un corpulento toro. Por casualidad había cerca un collado, en la cumbre del cual había matorrales de varas de cerezo silvestre, y un hórrido mirto de espesas ramas. Me acerqué, y habiendo intentado arrancar de la tierra la mata verde, para cubrir las aras con ramos frondosos, veo un prodigio horrendo y admirable de decir.

c. En este caso, también en el mismo marco, es Anquises quien realiza el sacrificio. Si bien el sacrificio resulta beneficioso, recordemos que Anquises malinterpreta el prodigio de Apolo, confundiendo la ciudad con Creta:

nec longo distant cursu: modo Iuppiter adsit,  
tertia lux classem Cretaeis sistet in oris.<sup>1</sup>  
sic fatus meritos aris mactavit honores,  
taurum Neptuno, taurum tibi, pulcher Apollo,  
nigram Hiemi pecudem, Zephyris felicibus albam.

III, 116-119

No distan con un largo curso; con tal que Júpiter nos asista, la tercera luz detendrá la flota en las orillas cretenses. Habiendo hablado así, inmoló en las aras los honores merecidos, un toro para Neptuno, un toro para ti, hermoso Apolo, una oveja negra para la tempestad, una blanca para los Céfiros favorables.

d. En la playa de las Estrófadas, antes de la aparición de las Harpías, Eneas narra:

huc ubi delati portus intravimus, ecce  
laeta boum passim campis armenta videmus  
caprigenumque pecus nullo custode per herbas.  
inruimus ferro et divos ipsumque vocamus  
in partem praedamque Iovem; tum litore curvo  
exstruimusque toros dapibusque epulamur opimis.

III, 219- 224

Luego que, llevados allí entramos en los puertos, he aquí que vemos por diversas partes en los campos hermosos rebaños de bueyes y ganado cabrío sin ningún custodio a través de las hierbas. Acometemos con el hierro, y llamamos a los dioses y al mismo Júpiter a ser parte de la presa; y después ponemos en el curvo litoral los lechos y comemos de aquellos ricos manjares.

En este caso, se describe también el ritual de la *epulatio*, el banquete sagrado luego de haber consumado la práctica. Una vez que el sacrificio fue aprobado, las partes de la víctima son quemadas o hervidas en el altar como ofrenda al dios, y los participantes comen el resto de la carne<sup>338</sup>.

e. También el libro III, siendo Eneas el locutor, relata que luego del ataque de Celeno, Anquises:

et pater Anchises passis de litore palmis  
numina magna vocat meritosque indicit honores:  
'di, prohibete minas; di, talem avertite casum           265  
et placidi servate pios.' tum litore funem  
deripere excussosque iubet laxare rudentis.  
tendunt vela Noti: fugimus spumantibus undis  
qua cursum ventusque gubernatorque vocabat.

III, 263- 269

Y mi padre Anquises, extendidas las palmas desde el litoral, invoca a los grandes númenes, y manda a hacer los debidos honores: “¡Dioses, impedid las amenazas!, ¡dioses, apartad un caso tal, y, plácidos, conservad a los piadosos!” Manda luego soltar del litoral la cuerda, y alargar, aflojados, los cables. Distienden los Notos las velas; huimos por las espumantes ondas, por donde el viento y el piloto guiaban nuestro curso.

---

<sup>338</sup> Warrior, 2006: 23.

En este caso, el sacrificio no es relatado, sino se describe el hecho de mandar hacerlo. Como se puede observar en los casos citados, la mayor parte correspondientes al libro III, existe una intencionalidad en el emisor (Eneas) de demostrarle a Dido que tanto él como su padre han seguido los mandatos divinos y han establecido la *pax deorum* a través del rito. Eneas no es el encargado de las acciones rituales en su mayoría, debido a que la presencia de su padre hace que funcione la jerarquía propia de la *religio* doméstica, como vimos en el pasaje citado de Cicerón. Anquises no sólo es el *genitor* de Eneas, sino que también cumple todas las propias del *pater*, función que analizamos en detalle en la tercera parte del estudio; es por ello que el poeta nombra al anciano muchas veces como *genitor* y muchas veces como *pater*. Es pertinente observar que Virgilio utiliza la palabra *genitor* para referirse a Anquises mayoritariamente en los libros II y III, en los que se relata la caída Troya, y Eneas es quien actúa como guía en relación con su padre en este momento del viaje. En el resto de los libros en los que Anquises cumplirá diferentes funciones como *pater*, Virgilio se referirá a él de esa manera<sup>339</sup>. El poeta resalta estas características del anciano, y Eneas, en su función de hijo, las respeta. Una vez muerto su padre, el héroe asumirá las funciones de éste. Recordemos que era deber del primogénito varón continuar las funciones del *pater*. En relación a dichos deberes, Cicerón en *De Legibus* afirma:

'Ad divos adeunto caste, pietatem adhibento, opes amovento. Qui secus faxit, deus ipse vindex erit.' 'Separatim nemo habessit deos neve novos neve advenas nisi publice adscitos; privatim colunto quos rite a patribus <cultos acceperint>.' '<in urbibus> delubra habento. Lucos in agris habento et Larum sedes.' 'Ritus familiae patrumque servanto'.

*De Leg. II, 19.*

Váyase a los dioses castamente, empléese la piedad, apártese las riquezas. El que lo hiciera de otra manera, el propio dios será el vengador del que lo haga de otra manera. Nadie tendrá dioses separadamente ni nuevos ni extranjeros, sino los públicamente admitidos; hónrese privadamente los

---

<sup>339</sup> Bogdan, 2013: 4.

cultos que hayan sido aceptados debidamente por los padres. Téngase templos en las ciudades. En los campos téngase bosques sagrados y moradas de Lares. Consérvese los ritos de la familia y de los antepasados.

Fustel de Coulanges<sup>340</sup> explica que el padre vive convencido de que su destino tras esta vida dependerá del cuidado que su hijo le otorgue a su tumba, y el hijo, por su parte, está persuadido de que, muerto su padre, se convertirá en un dios al que habrá de invocar. Podemos suponer el respeto y afecto que tales creencias inspiraban entre la familia. Como observamos en la primera parte del estudio, los antiguos daban a las virtudes domésticas el nombre de *pietas*, característica principal del héroe virgiliano, definida como la obediencia del hijo al padre: *pietas erga parentes*; la atracción del padre por el hijo también era piedad: *pietas erga liberos*. Estas características conviven claramente en la relación padre – hijo en *Eneida* y están representadas por este epíteto tan característico de Eneas: *pius*.

Owen Lee<sup>341</sup> afirma que la familia y el deber son inherentes al personaje de Eneas en leyendas populares muchos siglos antes de Virgilio. Y varias representaciones del héroe en las artes lo muestran cargando a su padre en sus hombros<sup>342</sup>. En relación con ello, Galinsky<sup>343</sup> explica:

The revitalization of the moral ideal of the *res publica* as the common good, with all its supporting virtues such *pietas* was the real meaning of Augustus “restored republic”. The new leader or hero had to have the appropriate moral and intellectual qualities, Aeneas exemplifies them. (...) Aeneas is not an individual adventurer, but the founder of a fated new society and nation.

---

<sup>340</sup>Fustel de Coulanges, 1997 : 67.

<sup>341</sup> Lee, 1930: 18.

<sup>342</sup> “Family and duty are part of Aeneas make up in popular legend for several centuries before Virgil. And various representations of Aeneas in art – among them a terra cotta group from Veii, and Etruscan amphora from Vulci, a coin from Macedonia town of Aineia- show the hero carrying his father on his shoulders”. Galinsky, 1996: 5.

<sup>343</sup> Galinsky, 1996: 5-7.

f. En el libro V, encontramos el rito en honor a Anquises, que analizamos en el siguiente apartado, pero cuando Eneas está dejando las costas de Sicilia realiza un sacrificio a Érice y a las tempestades:

tris Eryci vitulos et Tempestatibus agnam  
caedere deinde iubet solvique ex ordine<sup>344</sup> funem.  
ipse caput tonsae foliis evinctus olivae  
stans procul in prora pateram tenet, extaque salsos  
proicit in fluctus ac vina liquentia fundit.

V, 771-776

Manda después sacrificar tres terneros a Érice y una cordera a las tempestades, y por orden que sean soltadas las amarras. Él mismo, habiendo ceñido su cabeza con hojas de esquilado olivo, estando en pie largo tiempo en la proa, sostiene una pátera y arroja las entrañas a las saladas olas y derrama puros vinos.

En este caso Eneas, ya convertido en el *pater* que dirige la flota troyana, es el que envía a los animales a ser sacrificados y luego auspicia de sacerdote y ciñendo su cabeza, y ofreciendo las víctimas a las divinidades.

g. En el libro VI, encontramos a un héroe convertido en jefe militar y sabiendo cuál es su siguiente objetivo: encontrarse con su padre en los Campos Elíseos. Para cumplir tal objetivo, debe encontrarse primero con la Sibila, quien actuará de guía en el periplo. Antes de tal encuentro, Eneas envía a sus compañeros a hacer el sacrificio:

'non hoc ista sibi tempus spectacula poscit;  
nunc grege de intacto septem mactare iuencos  
praestiterit, totidem lectas ex more bidentis.'  
talibus adfata Aenean (nec sacra morantur  
iussa viri) Teucros vocat alta in templa sacerdos.

VI, 37-41

No es tiempo para ti de ver esos espectáculos; será mejor ahora sacrificar siete terneros de una grey intacta, y otras tantas ovejas de dos años elegidas según el rito". Habiendo dicho a Eneas tales cosas (y no demoran aquellos

---

<sup>344</sup> Servio se refiere a éste: "rite peragi sacrificium, et sic solvi funem" *Ad Aen.* VII, 139.

varones los sagrados mandatos), la sacerdotisa llama a los teucros al alto templo.

h. Una vez escuchados los consejos, Eneas debe ir en busca del ramo de oro.

Luego de encontrarlo:

His actis propere exsequitur praecepta Sibyllae.  
spelunca alta fuit vastoque immanis hiatu,  
scrupea, tuta lacu nigro nemorumque tenebris,  
quam super haud ullae poterant impune volantes  
tendere iter pennis: talis sese halitus atris  
faucibus effundens supera ad convexa ferebat.  
[unde locum Grai dixerunt nomine Aornum.]  
quattuor hic primum nigrantis terga iuencos  
constituit frontique invergit vina sacerdos,  
et summas carpens media inter cornua saetas  
ignibus imponit sacris, libamina prima,  
voce vocans Hecaten caeloque Ereboque potentem.  
supponunt alii cultros tepidumque cruorem  
succipiunt pateris. Ipse atri velleris agnam  
Aeneas matri Eumenidum magnaеque sorori  
ense ferit, sterilemque tibi, Proserpina, vaccam;  
tum Stygio regi nocturnas incohat aras  
et solida imponit taurorum viscera flammis,  
pingue super oleum fundens ardentibus extis.

VI, 236-253

Hechas estas cosas, sigue apresuradamente los preceptos de la Sibila. Había una profunda cueva imponente con su vasta boca, pedregosa, protegida por un negro lago y por las tinieblas de unos bosques, sobre el cual no habían podido algunas aves tender su camino con las alas impunemente: ¡tal era el hálito, que de sus negras fauces dejaba escapar a la bóveda del cielo! (de donde los griegos llamaron a este lugar Aorno de nombre). Allí coloca primero cuatro novillos negros de espaldas, y la sacerdotisa vierte los vinos sobre su frente, y, cortándoles lo más alto de las cerdas entre medio de los cuernos, las pone en los fuegos sagrados, como primeras ofrendas, invocando con su voz a Hécate poderosa tanto en el cielo como en el Erebo. Otros hincan por debajo los cuchillos y reciben en páteras la tibia sangre. El mismo Eneas hiere con su espada una cordera de negro vellón para la madre de las Euménides y para su gran hermana y para ti, Proserpina, una vaca estéril. Prepara después las aras nocturnas al rey estigio, y pone en las llamas las vísceras enteras de los toros, derramando sobre las entrañas ardientes pingüe aceite.

Como se explicó al inicio del apartado, las víctimas deben ser negras, de sexo femenino y ubicadas de espaldas (mirando hacia abajo) porque se las ofrece a

las divinidades femeninas infernales. Luego ofrece las vísceras de los toros (animal fuerte y masculino) al rey del Averno. Eneas actúa como sacerdote, al igual que la Sibila, y este acto también demuestra la maduración del héroe, quien ya está preparado para realizar este ritual avanzado una vez hecho el ritual propio de la religión doméstica que fue el rito funerario por el aniversario de la muerte de su *pater*.

i. Luego del encuentro con el Tíber, Eneas realiza un sacrificio en honor a Juno, siguiendo las indicaciones de aquél:

Ecce autem subitum atque oculis mirabile monstrum,  
candida per silvam cum fetu concolor albo  
procubuit viridique in litore conspicitur sus;  
quam pius Aeneas tibi enim, tibi, maxima Iuno,  
mactat sacra ferens et cum grege sistit ad aram.  
Thybris ea fluvium, quam longa est, nocte tumentem  
leniit, et tacita refluens ita substitit unda,  
mitis ut in morem stagni placidaeque paludis  
sterneret aequor aquis, remo ut luctamen abesset.  
ergo iter inceptum celerant rumore secundo:

VIII, 81-90

Pero he aquí que (¡súbita aparición y admirable a los ojos!) una cerda blanca con su blanca cría estaba echada en el bosque y se deja ver en el verde litoral: la cual, pues, el piadoso Eneas ofrece a ti, a ti, máxima Juno, realizando sacrificios, y la pone con su grey junto al altar. El Tíber sosegó aquella noche, cuan larga fue, su hinchada corriente, y de tal modo se frenó, refluendo su callada onda, para que la lucha no se resistiese al remo, tendió con sus aguas una llanura a manera de tranquilo estanque o plácida laguna. Aceleran pues con rumor propicio el camino comenzado.

En este extracto se ve por un lado la *pietas* del héroe para con Juno, y, por el otro, la respuesta del Tíber a este sacrificio que él mismo había aconsejado. El verbo usado es nuevamente *mactare*.

J. En el libro III, se encuentra un sacrificio seguido de los juegos de Ilión. Es interesante ver cómo este episodio prefigura los juegos en honor a Anquises del libro V, con la diferencia de que en este caso se los llama apropiadamente. Así,

los troyanos llegados al monte Leucate, en una ciudad no esperada, celebran sacrificios y juegos en la Ribera de Accio:

Ergo insperata tandem tellure potiti  
lustramurque Iovi votisque incendimus aras,  
Actiaque Iliacis celebramus litora ludis.  
exercent patrias oleo labente palaestras  
nudati socii: iuvat evasisse tot urbes  
Argolicas mediosque fugam tenuisse per hostis.  
interea magnum sol circumvolvitur annum  
et glacialis hiems Aquilonibus asperat undas.  
aere cavo clipeum, magni gestamen Abantis,  
postibus adversis figo et rem carmine signo:  
Aeneas haec de Danais victoribus arma;  
linquere tum portus iubeo et considerare transtris.  
certatim socii feriunt mare et aequora verrunt:

III, 278-290

Así, nos hemos apoderado al fin de una tierra inesperada, y ofrecemos una lustración a Júpiter, y encendemos los altares con los votos y ocupamos los litorales accios con los juegos iliacos. Mis compañeros desnudos ejercitan las palestras patrias, mientras corría el aceite; nos agrada haber evadido tantas ciudades argólicas y haber sostenido nuestra fuga por en medio de los enemigos.

El *Lusus Troiae*<sup>345</sup> era un juego ecuestre, cuyos protagonistas eran jóvenes de la aristocracia distribuidos en dos grupos llamados *turmae*, un término ya utilizado en el antiguo *equitatus* romano. Históricamente, el evento no puede demostrarse que se haya celebrado antes de los tiempos de Sila<sup>346</sup>, aunque no es mencionado en ninguno de los calendarios conocidos. Si bien es calificado como sacro, no está en relación con una divinidad en particular. En la época plenamente clásica, esto es durante la baja República y el alto Imperio, el juego era celebrado en ocasiones extraordinarias y por motivos muy diversos (funerales de personajes de la familia imperial, consagraciones de templos, triunfos, juegos públicos, etc.). Todo esto supone un impedimento para atribuirle una fecha determinada en el calendario. No obstante, a partir de la

---

<sup>345</sup> Harmon, 1988: 250.

<sup>346</sup> Petrini, 1997: 93.

estrecha proximidad entre el *lusus Troiae* y la danza de los salios, una interpretación que goza de gran aceptación sitúa la celebración de esta ceremonia ecuestre coincidiendo con el *Quinquatrus* (19 de marzo) y el *Armillustrium* (19 de octubre), dos fiestas de purificación de las armas en las que intervenían los salios. Esta opinión se ve reforzada por la creencia de que eran los *tribuni celerum*, antiguos comandantes de la caballería pronto reducidos *ad sacra*, quienes dirigían los movimientos de los jinetes en el *lusus Troiae*. En la fiesta del 19 de marzo los salios ejecutaban su danza en el Comicio en presencia de los pontífices y de los *tribuni celerum*, por lo cual se supone que ese día contemplaba también la ceremonia ecuestre, que por extensión se repetiría el 19 de octubre<sup>347</sup>. Pero esta reconstrucción es un tanto aventurada, ya que se basa en una sucesión de hipótesis al no existir al respecto testimonio, ni siquiera indicios claros<sup>348</sup>. Si bien los estudios sobre *Eneida* analizan las descripciones hechas en la obra en el libro V, creemos que es interesante resaltar el cierre de los sacrificios nombrados con este juego particular en el libro III.

Como se observó en los ejemplos citados, la función primaria de sacrificio es definir jerarquías<sup>349</sup>. Esto puede ocurrir en varios niveles. La primera y más evidente es establecer las distinciones jerárquicas entre los dioses y los seres humanos. Esto se hace manifiesto por dos circunstancias en particular. La deidad o deidades comen en primer lugar. Después del proceso de cocción hervido o quemado, los dioses reciben su parte, como ya observamos, que se quema con el vino en el altar mayor y que sólo horas después de la matanza de los animales se vuelve importante. En segundo lugar, el dios recibe las partes más importantes de la víctima, las *exta*, (entrañas "nobles"). En la terminología romana, estos son los *vitalia*, las partes vitales: el hígado, la vesícula biliar, los pulmones y el gran epiplón; desde el siglo III a.C., también el corazón<sup>350</sup>.

---

<sup>347</sup> Martínez Pinna, 2012: 57.

<sup>348</sup> Martínez Pinna, 2012: 56.

<sup>349</sup> Rüpke, 2007: 136-148.

<sup>350</sup> Plinio, *NH*, 11.186

No sólo los dioses y los seres humanos se clasifican de forma asimétrica, también los humanos entre sí. Como vimos en el caso del grupo troyano, se ve el crecimiento del héroe y los diferentes lugares que va ocupando en el ritual, según en el marco del libro que esté ubicado. Así en el relato de la guerra de Troya es el *pater* Anquises quien dirige, y cuando Eneas ocupa su lugar él ocupa el lugar de sacerdote. Ahora bien, si en el sacrificio hay alguien de mayor jerarquía, Eneas se ocupa de la matanza y es otro el que ejecuta el ritual. Como explica Rüpke<sup>351</sup>, el sacrificante no necesita ser el carnicero. También en este caso lo que se podría pensar que es el clímax del sacrificio, el momento de la muerte, no puede coincidir con el rango social de los actores. La matanza de los animales más grandes, por lo menos, se lleva a cabo por esclavos, o como en los casos vistos por los acompañantes de Eneas, los *victimarii* y los *cultrarii*. En el ejemplo de Eneas y la Sibila, es Eneas el que lleva a cabo el acto de matar porque tiene un rango menor que el de la Sibila. Es el *pater* entre la familia, representada por el resto de los troyanos, pero no tiene una función religioso-civil como podría ser el de la Sibila. En el rito romano, los que dirigen el sacrificio son los que se cubren la cabeza, como vimos en los ejemplos. Como se observó, el sacrificio se asemeja a un contrato, adquiere un componente judicial, el regalo compromete al dios, moralmente; en todo caso, para dar a cambio algo que el suplicante valora. El compromiso es mutuo: por supuesto que se le da gracias a la deidad que ha dado algo a costa de sacrificio. Existe, pues, un ciclo incesante de obligación y gratitud, una cadena de acciones, la reciprocidad de dones.

La tercera función del sacrificio es bastante inespecífica: crea un sistema, de diferentes tipos y en diferentes áreas. Diferentes animales pueden estar asociados con deidades particulares, como vimos en los ejemplos. Esto significa que, de algún modo, el destinatario está determinado por el regalo.

---

<sup>351</sup> Rüpke, 2007: 136-148.

#### d. Libaciones

El *Dictionary of Roman Religion* <sup>352</sup> define al término “*libatio, onis*” como el acto de hacer una ofrenda religiosa compuesto por un líquido que se derramaba sobre el suelo, sobre un altar, sobre el fuego del hogar o sobre una mesa. Deriva del verbo *libare*, (del indoeuropeo *lei-* “fluir, manar” y del griego λείβειν “verter un líquido gota a gota”) que en un lenguaje popular acaba asumiendo el valor de probar un líquido en oposición a otros verbos que significan consumirlo hasta el final. Se vincula el nombre con el dios *Liber*, patrono de la germinación, atestiguado como *Liberius*, y testimoniado en inscripciones arcaicas como *Libasios*. Esta divinidad, a veces, identificada con Júpiter, acabó siendo identificada con Baco, que recibió el epíteto de Liber o Liberius. A este dios se le dedicaban las fiestas llamadas *Liberalia*, en el mes de marzo, en las que los jóvenes que habían llegado a la mayoría de edad ofrecían su bulla y su toga *praetexta* (vestidura infantil) en el templo de Hércules y eran censados como ciudadanos y votantes.

En el marco de la obra, encontramos un ejemplo. Los troyanos llegados al Lacio, luego del prodigio de las mesas, hacen libaciones para Júpiter e invocan al Genio del lugar, a la Tierra, a las Ninfas y ríos desconocidos, a la Noche, a las Estrellas, a Júpiter del Ida, a Venus y a Anquises:

nunc pateras libate Iovi precibusque vocate  
Anchisen genitorem, et vina reponite mensis.<sup>1</sup>  
Sic deinde effatus frondenti tempora ramo  
implicat et geniumque loci primamque deorum  
Tellurem Nymphasque et adhuc ignota precatur  
flumina, tum Noctem Noctisque orientia signa  
Idaeumque Iovem Phrygiamque ex ordine matrem  
invocat, et duplicis caeloque Ereboque parentis.  
hic pater omnipotens ter caelo clarus ab alto  
intonuit, radiisque ardentem lucis et auro  
ipse manu quatiens ostendit ab aethere nubem.  
diditur hic subito Troiana per agmina rumor  
advenisse diem quo debita moenia condant.

---

<sup>352</sup> Adkins y Adkins, 1996: *libatio*.

certatim instaurant epulas atque omine magno  
crateras laeti statuunt et vina coronant.

VII, 133-147

Libad ahora las páteras en honor de Júpiter, e invocad con preces a mi padre Anquises y reponed los vinos en las mesas. Después, habiendo hablado así, ciñe sus sienes con un frondoso ramo, y suplica al Genio del lugar, y a la Tierra, la primera de los dioses, y a las ninfas, y a los todavía ignotos ríos; invoca además a la Noche, y a los astros nacientes de la Noche, y a Júpiter Ideo, y por su orden a la Madre Frigia, y a sus dos padres, tanto al que está en el cielo como al que está en el Erebo. Entonces el padre omnipotente tronó tres veces claro desde el alto cielo, y mostró desde el éter una nube ardiente con rayos de luz y con un oro blandiéndola él mismo con su mano. Se divulga súbitamente por las tropas troyanas este rumor, que ha llegado el día en que edifiquen la ciudad prometida. Renuevan los manjares, y, alegres con aquel gran presagio, preparan las cráteras y coronan los vinos.

En el ejemplo descrito por Virgilio se incluye tanto la libación como la respuesta del dios que hace que renueven los líquidos a ofrecer.

### 1. 3. El Culto a los muertos

En la obra, encontramos varios ejemplos de este acto por parte de los troyanos en honor a diferentes personajes: Polidoro, Anquises, Miseno, Palinuro, Cayeta, caídos en la guerra y Palante. El último se analiza en el capítulo siguiente, debido a que se refiere al rito de una etnia diferente. Si bien es llevado a cabo por los troyanos y por su mismo pueblo, el ritual se celebra en tierra árcade.

#### a. Polidoro

En el libro III, Polidoro pide honras fúnebres VV. 62-68

ergo instauramus Polydoro funus, et ingens  
aggeritur tumulo tellus; stant Manibus arae  
caeruleis maestae vittis atraque cupresso,  
et circum Iliades crinem de more solutae;  
inferimus tepido spumantia cymbia lacte  
sanguinis et sacri pateras, animamque sepulcro  
condimus et magna supremum voce ciemus.

III, 62-68

Así, disponemos un funeral en honor a Polidoro, y se añade un gran montón de tierra al collado. Se alzan para los manes oscuros altares con cerúleas cintas y negro ciprés y alrededor las mujeres troyanas con la cabellera suelta según el rito. Arrojamus espumantes vasos de leche tibia y copas de sangre sagrada, y escondemos su alma en el sepulcro, y lo llamamos por última vez con una gran voz.

La tumba de Polidoro estaba formada por un montecillo artificial (*tumulus*), cuyo tamaño demuestra una honra mayor. Recordemos que debido al pensamiento de la permanencia del alma en la cotidianidad, se acompañaba al muerto con los utensilios que pudiesen ser necesarios para su vida debajo de la tierra. Entre latinos era usual la costumbre de derramar vino sobre la sepultura, o sacrificar esclavos y caballos que le servirían en la vida de ultratumba. Así es como nace la imperiosa necesidad del entierro, a fin de conservar el alma junto

a los restos. Urgía cubrir el cuerpo enteramente con tierra. Estas costumbres eran cumplidas cuidadosamente, ya que, como es sabido, quien no recibía una sepultura adecuada estaba condenado a vagar errante, sin morada. Esa alma vagaría sin destino, en forma de larva o fantasma, y más aún, si no recibía alimentos u ofrendas por parte de sus familiares. Esa existencia muerta, sin reposo, se creía que podía atormentar al pueblo, puesto que la no preservación de los rituales que le asegurarán estadía paciente bajo tierra, lo convertiría en un alma que enviaría enfermedades a los vivos, destruiría cosechas, provocaría esterilidad entre las mujeres o espantaría a todos exigiendo pronta sepultura para hallar descanso eterno<sup>353</sup>, como es el caso de Polidoro.

#### b. Anquises

En el libro V, Eneas celebra el rito de sepultura correspondiente al primogénito, aunque en este caso será por el aniversario de la muerte de su padre. Luego de dejar la ciudad de la infeliz Dido en llamas, a Eneas y a sus compañeros los espera una gran tormenta. Palinuro, figura que abre y cierra el libro, no encuentra la forma de gobernar la nave y, siguiendo las órdenes de Eneas, tuerce su rumbo hacia la ciudad de Acestes. Es allí donde el héroe aprovecha la oportunidad para conmemorar el aniversario de la muerte de su padre, debido a que justamente en Sicilia es donde se encuentran sus cenizas<sup>354</sup>.

(...) an sit mihi gratior ulla,  
quove magis fessas optem dimittere navis,  
quam quae Dardanium tellus mihi servat Acesten  
et patris Anchisae gremio complectitur ossa?  
V, 28-31

---

<sup>353</sup> Fustel de Coulanges, 1997: 95.

<sup>354</sup>“La religión romana, entendida como un sistema objetivo de actuaciones pragmáticas, no se planteaba la muerte como una cuestión metafísica para la que fuera necesario encontrar respuestas, sino que se limitaba a prescribir un conjunto de prácticas, cuya misión consistía en otorgar a los difuntos la paz necesaria y mantenerlos apartados del mundo de los vivos”. Espulga, Miró y Vinaixa, 2003: 63.

¿Puede haber alguna más grata para mí, donde más desee estacionar mis fatigadas naves, que ésta que me guarda al dardanio Acestes, y que estrecha en su regazo los huesos de mi padre?

En lo que respecta a la ubicación geográfica de la digresión, Heinze<sup>355</sup> señala:

Si trattava quindi di trovare un luogo che Enea poteva toccare con qualche verosimiglianza due volte: la punta della Sicilia era situata nella posizione geografica più comoda, (...) la località doveva essere importante per stessa. (...) La legenda di Enea ha strettissima connessione con gli inizi del dominio romano in Sicilia, e il santuario di *Afrodite Aineias* di Erice.

Pero Virgilio no hace a Eneas responsable directo de esta digresión geográfica, sino que es el *numen*, 'voluntad divina', lo que lo lleva a la tierra de Acestes.

Una vez que los troyanos llegan a tierra, luego del recibimiento de Acestes, Eneas convoca a los juegos<sup>356</sup> y procede a hacer las debidas libaciones. Cumplidos los honores, encontramos la extraña aparición de la serpiente que pasma al hijo en medio de su deber filial y lo hace dudar de si esta representa al *Genius* del lugar o al *falum parentis*, un servidor de su padre<sup>357</sup>. Igualmente renueva los ritos comenzados con más ardor aún, evocando el alma de su padre y a sus Manes<sup>358</sup> *Acheronte remissos* (v.100), 'libres del Aqueronte'. Eneas está aquí cumpliendo sus obligaciones de hijo primogénito luego de la muerte del *pater*, como describimos en la Introducción. Fustel de Coulanges<sup>359</sup> explica que la palabra con que los antiguos designaban el culto de los muertos es significativa: los griegos decían *πατρίαζειν*, los latinos, *parentare*; de ello

---

<sup>355</sup> Heinze, 1996: 183.

<sup>356</sup> Aunque se trate del aniversario de la muerte y no de un funeral propiamente dicho, el procedimiento que utiliza Virgilio es similar. Con respecto a la tradición romana de los funerales, Walker (1875: 5) afirma: "Al llegar al dintel de la casa del difunto son por segunda vez purificados por medio del agua/ del fuego, rociándolos de agua y pasando por debajo de una llama. Durante nueve días vivirán aparte llorando al que no existe; el noveno ofrecerán un sacrificio a los dioses de la morada sombría, y darán un gran banquete fúnebre, al que asistirán vestidos de blanco todos los convidados. Acaso haya también juegos públicos y combates de gladiadores, con distribución de alimentos".

<sup>357</sup> La confusión de Eneas radica en que el "*genius* estaba representado usualmente en forma de serpiente". Espulga, Miró y Vinaixa, 2003: 55.

<sup>358</sup> "Originariamente se refería a un conjunto de *numina* que se identificaban con los espíritus de los difuntos. El nombre que los designaba es, en realidad, un eufemismo dado que significa 'los buenos'. Esta forma, fruto de la superstición romana, sirve para protegerse del carácter ambivalente del mundo infernal y de las posibles actuaciones de los espíritus de los muertos". Espulga, Miró y Vinaixa, 2003: 55.

<sup>359</sup> Fustel de Coulanges, 1997: 65.

derivaba que cada hijo sólo dirigía la oración y la ofrenda a sus propios padres. El culto de los muertos era verdaderamente el culto a los antepasados. De aquí que en Grecia y Roma, como en la India, el hijo tuviera el deber de hacer las libaciones y sacrificios a los Manes de su padre y de todos sus abuelos. Si los sacrificios se realizaban siempre conforme a los ritos, y los alimentos se depositaban en la tumba los días correspondientes, el antepasado se convertía entonces en un dios protector, como lo será Anquises para su hijo. Así el antepasado permanecía entre los suyos: invisible, pero siempre presente, continuaba formando parte de la familia y de ella era el padre. Inmortal, dichoso, divino, se interesaba en lo que había dejado de mortal en la tierra, conocía sus necesidades, sostenía sus flaquezas. Y el que aún vivía tenía al lado a sus guías y a sus apoyos. Así, como lo hará Eneas en el episodio analizado, el hijo en las dificultades invocaba la sabiduría antigua del padre, en las tristezas imploraba su consuelo, en el peligro una ayuda, tras una falta, su perdón. Ovidio en *Fasti* II, 533-546 habla de la necesidad de apaciguar las almas de los muertos y lo ejemplifica con el episodio comentado:

Est honor et tumulis, animas placare paternas,  
parvaque in exstructas munera ferre pyras.  
parva petunt manes: pietas pro divite grata est  
munere; non avidos Styx habet ima deos.  
tegula porrectis satis est velata coronis  
et sparsae fruges parcaque mica salis,  
inque mero mollita Ceres violaeque solutae:  
haec habeat media testa relictæ via.  
nec maiora veto, sed et his placabilis umbra est:  
adde preces positæ et sua verba focus.  
hunc morem Aeneas, pietatis idoneus auctor,  
attulit in terras, iuste Latine, tuas.  
ille patris Genio sollemnia dona ferebat:  
hinc populi ritus edidicere pios.

II, 533-546

Es un deber y un testimonio de respeto aplacar a las almas de los antepasados en sus sepulturas y llevarles ofrendas modestas a las piras que se han levantado en su honor. Los Manes piden poco: la piedad les resulta más grata que las riquezas; la Estigia profunda no posee dioses ávidos. Es suficiente con una teja cubierta de guirnaldas votivas y unas semillas

esparcidas y con algunos granos de sal, los dones de Ceres mojados en vino y algunas violetas sueltas: que todo ello descansa en una vasija de barro colocada en medio del camino. No prohíbo que se hagan cosas mayores, pero estas bastan para apaciguar las sombras; añadid plegarias y palabras pronunciadas ante los hogares. Esta costumbre, oh justo Latino, la introdujo en tus tierras Eneas el modelo perfecto de la piedad. Él ofrecía obsequios solemnes al Genio de su padre: de él es de quien los pueblos aprendió estos ritos piadosos.

Eneas le ofrece a Anquises dos ovejas, dos lechones y dos novillos, también vierte vino en las tazas y las deposita en la tumba. Estos ritos muestran claramente que en la antigüedad se creía que un hombre después de muerto permanecía en su tumba. Por esta razón jamás dejaban de enterrar con él los objetos que se suponía le eran necesarios: vestidos, vasos, armas. En la imagen, Virgilio describe esta ceremonia; Fustel de Coulanges<sup>360</sup> explica que otras veces se rodeaba la tumba de grandes guirnalda de hierbas y flores, se depositaban tortas, frutas, sal, y se derramaba leche y, a veces, la sangre de una víctima. No era sólo una conmemoración; el alimento que la familia llevaba era realmente para el muerto, para él exclusivamente. Lo prueba el hecho de que el vino se derramaba sobre la tierra de la tumba, se abría un agujero para que los alimentos llegasen hasta el muerto; si se inmolaba una víctima, toda la carne se quemaba para que ningún vivo participase de ella. Se pronunciaban ciertas fórmulas consagradas para invitar al muerto a comer y a beber y, si la familia entera asistía, ni siquiera tocaba los alimentos; al retirarse, se tenía gran cuidado en dejar un poco de leche o torta en las vasijas y provisión destinada a las necesidades del muerto<sup>361</sup>.

Conviene reasaltar la actitud de Eneas mientras cumple el rito establecido. Las palabras que utiliza para evocar a Anquises reflejan su estima y su veneración:

«salve, sancte parens, iterum; salvete, recepti  
nequiquam cineres animaeque umbraeque paternae.  
non licuit finis Italos fataliaque arva

---

<sup>360</sup> Fustel de Coulanges, 1997 : 65.

<sup>361</sup> Cfr. las descripciones del culto funerario en Rüpke, 2009: 30, 46; Beard, 1998 tomo II: 235-237; Warrior, 2006: 33-35.

nec tecum Ausonium, quicumque est, quaerere Thybrim.»

V, 80-83

Salve, venerado padre, de nuevo; salve cenizas recogidas en vano y alma y sombra paternas. No ha sido lícito buscar contigo los confines ítalos y los campos señalados por el hado, ni el ausonio Tíber, cualquiera que sea.

El término que utiliza para referirse a su padre no es ni *pater* ni *genitor*, sino *parens*, sustantivo derivado del verbo *pario*: 'parir o engendrar', semánticamente asociado más con la relación sanguínea que con el concepto social de *pater*. Pero si observamos los usos que Virgilio le da en el resto de *Eneida*, nuestra conclusión cambia. El término *parens* es utilizado por el poeta sólo doce veces<sup>362</sup> en toda la obra. Esta sola vez se lo adjudica a Anquises, seis veces se la llama a Venus de esta manera: una vez puesto en boca de su hijo Cupido (libro I, v. 695), una vez en boca de Dido refiriéndose a la madre de Eneas (libro IV, v. 365), una vez la misma Venus se nombra en relación a Eneas (libro IX v. 84) y luego el héroe es quien se referirá a su madre de esta forma (libro II, 591 y 664; libro IV, 197). Eneas utiliza, en el momento en que está estableciendo el rito sagrado a su padre, el término con que usualmente se nombra a la diosa Venus. Esto se debía a que el héroe le está otorgando una significación divina a su padre. Además los términos asociados al sustantivo *parens* son *sanctus* en el verso 80 y *divinus* en el verso 47. Queda demostrado entonces que para Eneas su padre es un dios protector. Por otro lado, Lloyd<sup>363</sup> afirma:

The altars are not *arae* but *altaria*, according to Servius (ad *Ecl.* 5.66; *Aen.* 5.54) used exclusively of the *di superi* .

La función de Anquises, que ha sido la de guiar e interpretar los augurios para Eneas y para sus compañeros en los libros II y III, se transforma paulatinamente y deja el espacio de lo humano para adentrarse en el espacio divino.

---

<sup>362</sup> Libro I, 695; libro II, 591 y 664; libro IV, 178, 197 y 365; libro VI, 609; libro IX 84; libro X, 252; libro XI, 242 y 444.

<sup>363</sup> Lloyd, 1957: 44-55.

Luego de los honores, comienzan los juegos, que, siguiendo la estructura propuesta por Quinn<sup>364</sup>, tomarán la segunda parte de la división tripartita establecida. Éstos (ubicados en la parte central del libro) funcionan como un microcosmos dentro de la totalidad del libro V, debido a que todas las tensiones tanto del héroe como del resto de la tripulación, desaparecen mágicamente. Partiendo de la concepción de Putnam<sup>365</sup> creemos que “los juegos forman un mundo aparte. Están encerrados dentro del mundo del ritual que saca a la historia de la violencia de la vida, para luego volver a insertarse en ella”. En el momento en que se inician los juegos, se experimenta un alivio de tensiones, una inserción en un espacio independiente del resto de la trama. Los juegos funcionan, entonces, como ese “otro mundo” temporalmente necesario en el que se sumergen los personajes y dejan de lado sus preocupaciones. Puesto que, luego de éstos, el héroe vivenciará una nueva, aunque última, inseguridad sobre el cumplimiento de su deber. Los juegos enmarcarán una armonía que será instantáneamente quebrantada por una situación ajena pero, a la vez, altamente relacionada con el destino del héroe.

Paralelamente a que los hombres forman parte del certamen exclusivamente masculino, las mujeres, aisladas, rinden su culto a Anquises de otra manera muy diferente:

at procul in sola secretae Troades acta  
amissum Anchisen flebant, cunctaque profundum  
pontum aspectabant flentes. heu tot vada fessis  
et tantum superesse maris, vox omnibus una;  
urbem orant, taedet pelagi perferre laborem.

V, 613- 617

A lo lejos, apartadas, en la playa solitaria, las troyanas lloraban la pérdida de Anquises y todas entre lágrimas contemplaban el profundo mar. ¡Ay! ¡Qué cansancio y cuántas travesías del mar quedan! Para todas una misma voz; piden una ciudad, les causa hastío soportar el sufrimiento del mar.

---

<sup>364</sup> Quinn, 1968: 145.

<sup>365</sup> Putnam, 1965: 205.

Es destacable la marcada diferenciación que hace el poeta entre el accionar de los hombres y el de la mujeres, a quienes parece combinárseles la angustia provocada por el aniversario de la muerte del anciano y el gran peregrinaje hacia la fundación de la futura Roma. Como es sabido las mujeres no podían participar directamente de la ceremonia debido a que el culto doméstico pasaba siempre de varón a varón y la mujer sólo participaba en él por mediación de su padre o de su marido<sup>366</sup>. Al no tener ninguna relación directa con el muerto, las mujeres debían marginarse.

La diosa Juno aprovecha esta oportunidad para intentar detener, una vez más, el destino del héroe. Bajo el atuendo de una de las damas, la diosa toma posesión de sus almas en una suerte de ira ciega y las impulsa a quemar las naves para evitar la continuación del viaje. Luego de este inesperado suceso, los hombres salen de este microcosmos en el que estaban inmersos y se encuentran con tal catástrofe. Alejado de la situación de paz proporcionada por los juegos, observamos a Eneas nuevamente en un espacio altamente tenso. La angustia y la ansiedad invaden su ánimo y lo hacen dudar de su destino. Desesperanzado ante la sublevación de las mujeres, se preguntará si realmente debe proseguir su viaje o no:

At pater Aeneas casu concussus acerbo  
nunc huc ingentis, nunc illuc pectore curas  
mutabat versans, Siculisne resideret arvis  
oblitus fatorum, Italiasne capesseret oras

V, 700- 703

Pero el padre Eneas condolido por el acerbo trance, vacilaba volcando aquí o allí sus preocupaciones si se quedara en los campos sicilianos sin cuidar de los hados, o emprendía hacia las costas itálicas.

Se muestra la alteración del ánimo del héroe, quien necesita ayuda para poder proseguir con su empresa. Por otro lado, debe solucionar el problema surgido por el incendio de las naves, puesto que no podrá continuar con la totalidad de la tripulación. El poeta inserta en este episodio la aparición de Anquises, quien

---

<sup>366</sup> Fustel de Coulanges, 1997.

consuela y da fuerzas a su hijo para que pueda cumplir lo que le estaba destinado. Se destaca cómo, a pesar de que Eneas ha tomado ya la posición de liderazgo que había dejado su padre<sup>367</sup>, aún necesita sus sabios consejos.

Anquises se aparece en sueños a su hijo y le aconseja seguir las recomendaciones ya dadas por su amigo Nautes: que lleve consigo sólo a los mejores de sus hombres. Por otro lado, ya anticipando su función profética del libro VI, le relata los pasos a seguir:

(...)                   Ditis tamen ante  
infernus accede domos et Averno per alta  
congressus pete, nate, meos. non me impia namque  
Tartara habent, tristes umbrae, sed amoena piorum  
concilia Elysiumque colo. huc casta Sibylla  
nigrarum multo pecudum te sanguine ducet.  
tum genus omne tuum et quae dentur moenia disces.

V, 731- 738

Pero antes llega a las moradas infernales de Dite, y busca, hijo, por el profundo Averno mis encuentros, porque no me retienen el impío Tártaro, las tristes sombras, sino que habito los amenos concilios de los píos y el Elisio. Con mucha sangre de negras víctimas, allí te guiará la casta Sibila. Entonces aprenderás tu linaje, y qué murallas te son dadas.

Eneas se tranquiliza y recupera la conciencia de su misión fundadora. La angustia que antes lo había hecho vacilar se disipa gracias a la aparición de su padre que, ejerciendo una función de guía en lo que respecta al ritual a ejecutar, prepara a su hijo para la práctica. A partir de este momento, Anquises es tratado como deidad o ser numinoso y no como una simple aparición; la descripción que hace el poeta del espíritu es muy distinta a la de Héctor o a la de Creúsa, hechas anteriormente:

ei mihi, qualis erat, quantum mutatus ab illo  
Hectore qui redit exuvias indutus Achilli  
vel Danaum Phrygios iaculatus puppibus ignis!  
squalentem barbam et concretos sanguine crinis  
vulneraque illa gerens, quae circum plurima muros  
accepit patrios. ultro flens ipse videbar  
compellare virum et maestis expromere voces:

---

<sup>367</sup> Se observa el adjetivo *pater* referido al héroe en el verso 700.

'o lux Dardaniae, spes o fidissima Teucrum,  
quae tantae tenuere morae? quibus Hector ab oris  
expectate venis? ut te post multa tuorum  
funera, post varios hominumque urbisque labores  
defessi aspiciamus! quae causa indigna serenos  
foedavit vultus? aut cur haec vulnera cerno?'  
ille nihil, nec me quaerentem uana moratur,  
sed graviter gemitus imo de pectore ducens,  
'heu fuge, nate dea, teque his' ait 'eripe flammis.

II, 274-289

¡Ay de mí, y cómo estaba! ¡Qué distinto de aquel Héctor que volvió revestido de los despojos de Aquiles o que lanzaba los fuegos frigios a las naves de los dánaos! Con la barba desordenada y el cabello encostrado en sangre y aquellas heridas que muchas veces recibió alrededor de los muros patrios. Además, yo mismo llorando me parecía dirigirme a aquel varón, y decir estas afligidas palabras: “¡Oh luz de Dardania, o fidelísima esperanza de los teucros! ¿Qué demoras tan grandes te han detenido? ¿de qué regiones vienes, ansiado Héctor? ¡Cómo te miramos, fatigados, después de muchas muertes de los tuyos, después de los variados trabajos tanto de los hombres como de la ciudad! ¿Qué indigna causa ha desfigurado tu sereno rostro? Y ¿por qué veo estas heridas? El no responde nada ni se preocupa por mí que pregunto cosas vanas, nada repuso pero sacando un grave gemido de lo hondo del pecho, “Ay, ¡huye, hijo de diosa! – dijo-, líbrate de estas llamas.

quaerenti et tectis urbis sine fine ruenti  
infelix simulacrum atque ipsius umbra Creusae  
visa mihi ante oculos et nota maior imago.  
obstipui, steteruntque comae et uox faucibus haesit.

II, 771 -774

Buscando y corriendo sin parar entre los edificios, se presentó ante mis ojos la sombra de la misma Creúsa, su sombra infeliz, una imagen superior a la que tenía. Me quedé parado, se me erizó el cabello, y la voz se me clavó en la garganta.

En ambos casos se describen las apariciones y sus características: el fantasma de Héctor se aparece con la misma forma en la que murió, y la sombra Creusa (*simulacrum - imago*) se describe también como una aparición. Sin embargo, no

se detallan características de Anquises, sino que se lo refiere como si se estuviera hablando de una deidad misma.

En cuanto a las ritualidades propias de la religión doméstica, en el libro V, Virgilio utiliza once veces la palabra *pater*, analizada anteriormente; siete de estas veces se la adjudica no ya a Anquises sino al mismo Eneas<sup>368</sup>; dos veces se lo nombra a Júpiter<sup>369</sup> así, y una a Neptuno<sup>370</sup> y el anciano no es llamado más de esta manera, confirmando nuevamente que Eneas será quien cumpla dicho rol social.

### c. Miseno

En el desarrollo del libro VI, la Sibila le informa a Eneas que para poder bajar al mundo infernal debe primero hacer los honores respectivos a un compañero. En este contexto encontramos las honras a Miseno. Con respecto a las honras fúnebres, Cicerón afirma:

Nec tamen eorum ante sepulcrum est quam iusta facta et porcus caesus est. Et quod nunc communiter in omnibus sepultis venit usu <ut> humati dicantur, id erat proprium tum in iis quos humus iniecta contexerat, eumque morem ius pontificale confirmat. Nam prius quam in os iniecta gleba est, locus ille ubi crematum est corpus nihil habet religionis; iniecta gleba tum et ille humatus est et sepulcrum vocatur, ac tum denique multa religiosa iura conplectitur. Itaque in eo qui in nave necatus, deinde in mare proiectus esset, decrevit P. Mucius familiam puram, quod os supra terram non extaret; porcam heredi esse contrac<tam>, et habendas triduum ferias et porco femina piaculum faci<undum>. Si in mari mortuus esset, eadem praeter piaculum et ferias.

*De Leg. II, 57.*

Y a pesar de que hoy se emplea indistintamente para todas las sepulturas la palabra inhumación, solamente se aplicaba antes a aquellos sobre quienes se arrojaba un poco de tierra, y así lo confirma el derecho pontificio; porque antes de que se arroje la tierra en montón sobre los huesos reservados, el sitio donde se ha quemado el cuerpo no tiene ninguna santidad; una vez arrojada la tierra, queda inhumado el muerto, el paraje recibe el nombre de tumba y desde ese momento solamente aparecen muchos derechos

---

<sup>368</sup> V. 130; v. 348; v. 358; v. 424; v. 461; v. 545; v. 700; v. 867.

<sup>369</sup> V. 690; v. 533.

<sup>370</sup> V. 14.

religiosos. Así que en el caso de que un hombre muerto en una nave sea arrojado al mar, P. Mucio declara que su familia está pura, porque no queda absolutamente ningún hueso suyo sobre la tierra: que en el caso contrario, el heredero estaba obligado a la ofrenda de la cerda, a las tres fiestas, y a que la cerda fuese sacrificada en expiación. Si el hombre hubiera muerto en el mar, ordena las mismas prácticas, menos la expiación y las ferias.

Siguiendo estos preceptos, Virgilio describe el rito de Miceno:

Nec minus interea Misenum in litore Teucri  
flebant et cineri ingrato suprema ferebant.  
principio pinguem taedis et robore secto  
ingentem struxere pyram, cui frondibus atris  
intexunt latera et feralis ante cupressos  
constituunt, decorantque super fulgentibus armis.  
pars calidos latices et aena undantia flammis  
expediunt, corpusque lavant frigentis et unguunt.  
fit gemitus. tum membra toro defleta reponunt  
purpureasque super vestis, velamina nota,  
coniciunt. pars ingenti subiere feretro,  
triste ministerium, et subiectam more parentum  
aversi tenuere facem. congesta cremantur  
turea dona, dapes, fuso crateres olivo.  
postquam conlapsi cineres et flamma quievit,  
reliquias vino et bibulam lavere favillam,  
ossaque lecta cado textit Corynaeus aeno.  
idem ter socios pura circumtulit unda  
spargens rore levi et ramo felicis olivae,  
lustravitque viros dixitque novissima verba.  
at pius Aeneas ingenti mole sepulcrum  
imponit suaque arma viro remumque tubamque  
monte sub aereo, qui nunc Misenus ab illo  
dicitur aeternumque tenet per saecula nomen.

VI, 211-235

No menos entretanto lloraban en el litoral los teucros a Miseno, y llevaban los últimos honores a su ceniza ingrata. Disponen al principio una enorme pira abundante de teas y cortado roble, a la cual cubren los lados con negras frondas, y ponen delante fúnebres cipreses, y decoran por encima con refulgentes armas. Algunos preparan las aguas calientes y las calderas ondeantes con las llamas, y lavan y ungen el cuerpo de aquel que está frío. Se profiere un gemido. Ponen después en el lecho los llorados miembros, y echan encima las purpúreas vestes, las conocidas túnicas; otros entraron debajo del ingente féretro; ¡triste trabajo! Y, vueltos, sostuvieron sujeta el hacha según el rito de sus padres. Se queman los dones de incienso amontonados, los manjares, las cráteras de aceite derramado. Después que

cayeron las cenizas y se aquietó la llama, rociaron con vino las reliquias y la seca favila, y Corineo encerró en una urna de bronce los huesos recogidos. Rodeó también por tres veces a sus compañeros con agua pura, mojándolos con leve rocío y con un ramo de feliz olivo, y purificó a los hombres, y dijo las últimas palabras. Y el piadoso Eneas erige un sepulcro de ingente mole para aquel varón, y sus armas, y su remo y su clarín, bajo un aéreo monte, el cual es dicho ahora a causa de él, Miseno, y tiene ese nombre eterno por los siglos.

La muerte es concebida como un rito de tránsito y detenerse en ese momento constituye un problema ontológico, relativo al ser. La muerte entonces encierra un rito, que es sagrado y lo sagrado se refiere a un tiempo y un espacio particulares, únicos y dedicados a las divinidades. Así explica Mircea Eliade:

El hombre de las sociedades primitivas se esfuerza por vencer a la muerte transformándola en rito de tránsito. [...] Resumiendo, la muerte viene a considerarse como la suprema iniciación, como el comienzo de una nueva existencia espiritual. Mejor aún: generación, muerte y regeneración (renacimiento) se conciben como tres momentos de un mismo misterio, y todo el esfuerzo espiritual del hombre arcaico se pone en demostrar que entre estos momentos no debe existir ruptura. No puede uno pararse en ninguno de estos tres momentos<sup>371</sup>.

Eneas, cumpliendo su función, ejecuta el rito funerario, y Virgilio representa este hecho siguiendo las reglas establecidas del ritual, tanto por lo expuesto por Cicerón como por los textos que describen estas prácticas, vistos al comienzo del apartado. También Virgilio describe algunos elementos. Por ejemplo, señala que sobre la pira funeraria ofrecen incienso y aceite (materiales que hemos visto en los sacrificios) y *dapes*. *Daps* era originalmente una simple ofrenda hecha por un campesino, particularmente a Júpiter<sup>372</sup>. Originariamente era sólo vegetal,

---

<sup>371</sup> Eliade, 1998: 143.

<sup>372</sup> Catón, *De Agri.*, 132: "Dapem hoc modo fieri oportet. Iovi dapali culignam vini quantam vis polluceto. Eo die feriae bubus et bubulcis et qui dapem facient. Cum pollucere oportebit, sic facies: "Iuppiter dapalis, quod tibi fieri oportet in domo familia mea culignam vini dapi, eius rei ergo macte hac illace dape polluenda esto." Manus interluito postea vinum sumito: "Iuppiter dapalis, macte istace dape polluenda esto, macte vino inferio esto." Vestae, si voles, dato. Daps Iovi assaria pecuina urna vini. Iovi caste profanato sua contagione. Postea dape facta serito milium, panicum, alium, lentim". ("La ofrenda ha de hacerse de esta manera: ofrecer a Júpiter Dapalis una copa de vino de cualquier tamaño que desee, observando el día como un día de fiesta para los bueyes, los boyeros, y los que hacen la ofrenda. Al hacer la ofrenda utiliza esta fórmula: 'Júpiter Dapalis, por cuanto es apropiado que una copa de vino sea ofrecida para ti, en mi casa y en medio de mi pueblo, para tu celebración sagrada; y para que tú finalmente seas honrado por la ofrenda de este alimento'. Lavadas las manos, consumido el vino: 'Júpiter

por influencia griega pasa a ser también animal. Según Bailey<sup>373</sup>, esta ofrenda podría asociarse con algún ritual de la religión doméstica en la que el que pide entrega una ofrenda al fuego del hogar. Luego se sumó la idea etrusca de ofrecerlo a la divinidad y, con la influencia griega del ritual del sacrificio en el que las partes del animal son ofrecidas al dios, se acostumbró a llamar *daps* a esta ofrenda, y es así como Virgilio la nombra en el ritual.

La atmósfera creada en el ritual coincide con lo expuesto en la Introducción, en cuanto a su función social como la experiencia sagrada que el ritual exige. Recordemos las líneas generales de la teoría mítico-ritualista. Para Durkheim<sup>374</sup>, el corazón de la religión no es la creencia en el dios o los dioses sino la experiencia divina (*experience of god*) y esa experiencia ocurre cuando los miembros de la sociedad se reúnen para realizar un ritual. La experiencia divina sirve, además, para estimular a los ciudadanos a obedecer las leyes innumerables de la sociedad que se atribuyen a ese dios y asegurar su obediencia. Según Douglas<sup>375</sup>, quien sigue la línea de Durkheim, el rito tiene el efecto de organizar la vida individual: cuando se practica en comunidad, organiza a la sociedad. En este caso, es el momento en el que la práctica se realiza la que representa la unión social, que estaría interpretada por todos los troyanos en busca del Lacio.

#### d. Cayeta

El libro VII se abre con la invocación del poeta a la nodriza de Eneas muerta recientemente y a quien le están rindiendo los respectivos honores. Dicha muerte resulta claramente significativa debido a que Virgilio no señala su existencia a lo largo del poema. Debemos tener en cuenta el valor simbólico que

---

Dapalis, eres tú honrado por la ofrenda de mi celebración, y ser honrado por el vino que se coloca delante de tí'. Se puede hacer una ofrenda a Vesta si lo desea. La ofrenda de Júpiter consiste en carne asada y una urna de vino. Presentar a Júpiter castamente, de forma correspondiente. Después de la ofrenda se agrega mijo, el ajo, y lentejas").

<sup>373</sup> Bailey, 1935: 76.

<sup>374</sup> Durkheim, 1965: 464.

<sup>375</sup> Segal, 1980: 173-185.

posee el término *nutrix*<sup>376</sup> y la relación directa con el héroe, para quien su presencia debe de haber sido fundamental en su desarrollo debido a que su madre es una deidad. Por otro lado, recordemos que el último hecho ocurrido en el libro VI es el encuentro que tuvo Eneas con su padre. Es así como este acontecimiento a comienzos del libro VII no parece ser pura coincidencia; por ello pensamos que Virgilio quiere enfatizar la maduración del héroe ocurrida luego del descenso con este hecho simbólico. Tanto el ritual como el hecho están descritos brevemente:

At pius exsequiis Aeneas rite solutis,  
aggere composito tumuli, postquam alta quierunt  
aequora, tendit iter velis portumque relinquit.

VII, 5-7

Pues, el piadoso Eneas, cumplidas ritualmente las exequias, compuesto la elevación del túmulo, después que se han aquietado los profundos mares, prosigue su camino con las velas, y deja el puerto.

El objetivo de esta descripción es por un lado, mostrar el crecimiento del héroe y, por el otro, mostrar el respeto hacia la nodriza siguiendo las prescripciones del ritual para que el alma pueda descender sin sufrimientos.

#### e. Niso y Euríalo

En el libro IX, Niso le pide a Euríalo que le realice los ritos fúnebres, contemplando la importancia de éstos según los preceptos dados:

sit qui me raptum pugna pretiove redemptum  
mandet humo, solita aut si qua id Fortuna vetabit,  
absenti ferat inferias decoretque sepulcro.

IX, 213-215

---

<sup>376</sup> *Nutrix, icis*: En Roma, durante muchos siglos, las madres romanas tenían la obligación de nutrir ellas mismas a sus hijos. Pero muchas familias ricas tuvieron, al estilo griego, el hábito de tener nodrizas. Plauto en *Menaechmi* distingue entre *mater quam mammam dabat (nutrix)* y *mater ipsa quae pepererat (mater)*. Daremberg y Saglio, 1900: 123.

Que haya quien me mande a la tierra arrebatado de la pugna o redimido por el precio; o si, la acostumbrada fortuna ha de vedar esto de algún modo, que haga las exequias al ausente, y lo decore con un sepulcro.

En el marco del mismo libro, encontramos el lamento de la madre de Euríalo por no poder realizar los ritos fúnebres:

heu, terra ignota canibus data praeda Latinis  
alitibusque iaces! nec te tua funere mater  
produxi pressive oculos aut vulnera lavi,  
veste tegens tibi quam noctes festina diesque  
urgebam, et tela curas solabar anilis.  
quo sequar? aut quae nunc artus avulsaque membra  
et funus lacerum tellus habet? hoc mihi de te,  
nate, refers? hoc sum terraque marique secuta?  
figite me, si qua est pietas, in me omnia tela  
conicite, o Rutuli, me primam absumite ferro;  
aut tu, magne pater divum, miserere, tuoque  
invisum hoc detrude caput sub Tartara telo,  
quando aliter nequeo crudelem abrumpere vitam.'

IX, 485-497

¡Ay, yaces en una tierra ignota, como presa dada a los perros latinos y a las aves! ¡y no te he acompañado, siendo tu madre, no he acompañado tus funerales, ni he cerrado tus ojos, ni he lavado tus heridas, cubriéndote con tu vestidura, que apresuraba para ti acelerada noches y días, y consolaba con aquella tela los cuidados de mi vejez! ¿A dónde te seguiré? ¿y qué tierra tiene ahora tus articulaciones y tus arrancados miembros, y tu lacerado cadáver? ¿Esto me vuelves de ti, hijo? ¿para esto te he seguido, tanto por tierra como por mar? Heridme, ¡Oh, Rútulos! Si teneís alguna piedad, lanzad a un tiempo contra mí todos vuestros dardos; matadme primera con el hierro; o tú, gran padre de los dioses, ten misericordia, y precipita bajo el tártaro con tu rayo esta aborrecida cabeza, ya que de otro modo no puedo romper mi cruel vida”.

En ambos casos, se ve la importancia del rito funerario. En el primer caso, es Niso el que pide la sepultura para que su alma vaya al lugar correspondiente. En el segundo, la madre de Euríalo se lamenta por no haber podido estar allí junto a él y enumera los pasos del rito que ella no pudo ejecutar: *nec te tua funere mater/ produxi pressive oculos aut vulnera lavi,/ veste tegens tibi quam noctes festina diesque/ urgebam, et tela curas solabar anilis* (vv. 486-489). Al relatarse la *pietas* de la madre del joven, existe otro punto a tener en cuenta: notamos que además de

los jóvenes valerosos elegidos por Eneas bajo el consejo de Nautes y Anquises en el libro V, ha viajado en la flota esta mujer, que representa a la matrona romana y que su caracterización es muy diferente a las de las mujeres en la obra que, por ejemplo, no participan en los rituales (V, 612-614) y queman las naves (V, 615-640).

#### f. Caídos en la guerra

En el libro XI, encontramos el rito funerario a los caídos en la guerra:

interea socios inhumataque corpora terrae  
mandemus, qui solus honos Acheronte sub imo est.  
ite,' ait 'egregias animas, quae sanguine nobis  
hanc patriam peperere suo, decorate supremis  
muneribus, maestamque Evandri primus ad urbem  
mittatur Pallas, quem non virtutis egentem  
abstulit atra dies et funere mersit acerbo.'

XI, 23-28

Entretanto mandemos a la tierra a nuestros compañeros y sus no inhumados cuerpos; este único honor que hay en el profundo Aqueronte. "Id", dice, "adornad con los supremos dones a las egregias almas que nos ganaron con su sangre esta patria, y sea enviado a la triste ciudad de Evandro, el primero Palante, a quien no faltó de valor lo llevó un negro día y se sumergió en acerba muerte.

Sin entrar en detalles sobre el funeral de Palante, que veremos en la Segunda Parte, se resalta la importancia de hacer una pausa durante la guerra para honrar a los muertos. Más adelante se describe cómo tanto Latinos como Troyanos honran a sus muertos:

Aurora interea miseris mortalibus almam  
extulerat lucem referens opera atque labores:  
iam pater Aeneas, iam curvo in litore Tarchon  
constituere pyras. huc corpora quisque suorum  
more tulere patrum, subiectisque ignibus atris  
conditur in tenebras altum caligine caelum.  
ter circum accensos cincti fulgentibus armis  
decurrere rogos, ter maestum funeris ignem

lustravere in equis ululatusque ore dedere.  
spargitur et tellus lacrimis, sparguntur et arma,  
it caelo clamorque virum clangorque tubarum.  
hic alii spolia occisis derepta Latinis  
coniciunt igni, galeas ensisque decoros  
frenaque ferventisque rotas; pars munera nota,  
ipsorum clipeos et non felicia tela.  
multa boum circa mactantur corpora Morti,  
saetigerosque sues raptasque ex omnibus agris  
in flammam iugulant pecudes. tum litore toto  
ardentis spectant socios semustaque servant  
busta, neque avelli possunt, nox umida donec  
invertit caelum stellis ardentibus aptum.

XI, 182-202

Entretanto la Aurora había hecho surgir la luz a los míseros mortales, devolviéndoles obras y labores. Ya el padre Eneas, ya Tarcón, alzaron las piras en el curvo litoral. Cada uno llevó allí los cuerpos de los suyos conforme al rito de sus padres; y levantados los fuegos negros, es escondido en las tinieblas por la humareda el alto cielo; tres veces discurrieron, ceñidos con refulgentes armas, en torno a las hogueras encendidas; tres veces dieron vuelta en los caballos al triste fuego del funeral, y dieron alaridos con su boca. Y se esparce de lágrimas la tierra, y se esparcen las armas. Va hasta el cielo el clamor de los guerreros y el estrépito de las trompetas; arrojan unos en el fuego entonces los despojos quitados a los latinos muertos, yelmos y espadas decoradas, los escudos y no felices dardos de ellos mismos. Se ofrecen muchos cuerpos de bueyes en círculos, y en la llama degüellan cerdosos puercos y animales arrebatados de todos los campos. Por todo el litoral miran entonces a sus compañeros que arden, y guardan los cadáveres medio quemados, y no pueden quitarse, hasta que la húmeda noche transforma el cielo adaptándose a las resplandecientes estrellas.

Se observa la descripción del poeta del honor a los muertos en la guerra: Eneas como jefe militar permite y da el tiempo para que cada pueblo haga su respectivo ritual. Los cadáveres son quemados mientras se les arrojan sus pertenencias y realizan los debidos sacrificios; se resalta que en este caso, primero se ofrecen los bueyes y luego cerdos y animales encontrados; los compañeros llenos de angustia siguen el rito, con lo que el campo de batalla devastado les pone a disposición.

La *pietas* romana exigía que los supervivientes de una batalla enterraran con los honores fúnebres apropiados a sus compañeros muertos en combate<sup>377</sup>. En relación con este principio moral, si los soldados morían luchando en actuaciones bélicas, se consideraba que caían honrosamente y el entierro era costado por el Estado<sup>378</sup>. En campaña, y tras cada enfrentamiento, era posible que se decretara una tregua de varios días para recuperar los cuerpos, aunque no siempre era posible. En época republicana, y tras las grandes batallas, a los compañeros de armas les correspondían los gastos de las operaciones de recoger los cadáveres de los soldados caídos, enterrarlos o quemarlos colectivamente. Los que pertenecían a soldados y aliados de Roma, se separaban de los restos de los enemigos y de los desertores, que eran despreciados por cobardes y dejados como alimentos para los buitres<sup>379</sup>. Todo el campo de batalla era considerado impuro, igual que la muerte, por lo que los cadáveres se apilaban allí, formando un montículo. Posiblemente según la extensión del terreno se harían varias piras, para realizar una *crematio* en masa en el ocaso. Los romanos creían que el fuego y el alma eran de similar

---

<sup>377</sup> Subirats Sorrosal, 2013: 160-164.

<sup>378</sup> Cicerón *Phil.*, XIV, 34: Sed quoniam, patres conscripti, gloriae munus optimis et fortissimis civibus monumenti honore persolvitur, consolemur eorum proximos, quibus optima est haec quidem consolatio, parentibus, quod tanta rei publicae praesidia genuerunt, liberis, quod habebunt domestica exempla virtutis, coniugibus, quod iis viris carebunt, quos laudare quam lugere praestabit, fratribus, quod in se ut corporum, sic virtutis similitudinem esse confident. Atque utinam his omnibus abstergere fletum sententiis nostris consultisque possemus vel aliqua talis iis adhiberi publice posset oratio, qua deponerent maerorem atque luctum gauderentque potius, cum multa et varia impenderent hominibus genera mortis, id genus, quod esset pulcherrimum suis obtigisse eosque nec inhumatos esse nec desertos, quod tamen ipsum pro patria non miserandum putatur, nec dispersis bustis humili sepultura crematos, sed contactos publicis operibus atque muneribus eaque extructione, quae sit ad memoriam aeternitatis ara Virtutis. (Pero si recompensamos, padres conscriptos, a nuestros excelentes y valerosísimos soldados levantando en su honor un monumento que perpetúe su gloria, consolemos también a sus familias. Tienen éstas poderosos motivos de consuelo: los padres pensarán que dieron intrépidos defensores de la República; los hijos, que cuentan en su propia familia grandes ejemplos de valor; las mujeres, que los esposos que han perdido deben ser honrados con elogios mejor que con lágrimas; los hermanos esperarán ser tan iguales en virtud como en las facciones a sus hermanos que bravamente han muerto. ¡Ojalá que vuestros votos y decretos públicos me dieran detener el llanto de esos infortunados, o que nuestros discursos públicos lograran calmar y aliviar su dolor y su aflicción! Les sirva de consuelo la idea de que tantos géneros de muerte como amenazan a la humanidad, el más bello de todos ha correspondido a sus parientes, cuyos cuerpos no han sido abandonados ni privados de sepultura, lo cual no se juzga desdicha cuando se sufre por la patria; que sus cenizas no han sido depositadas en humildes sepulturas, sino que reposarán unidas en un monumento público, construido expresamente, que será siempre reverenciado como altar de la virtud”.

<sup>379</sup> Nock, 1952: 187-252.

naturaleza, concepto estoico preromano<sup>380</sup>, y que de este modo la incineración permitía que los espíritus de los difuntos llegaran más rápido al otro mundo (idea que pervivió hasta el bajo Imperio)<sup>381</sup>. Tras la batalla, los soldados debían purificarse antes de entrar al campamento, pues este espacio era considerado una porción de Roma, y como tal, se trataba de suelo sagrado. Por ello, se seguía el ritual que consistía en barrer la entrada principal con una escoba especial de laurel, práctica que no vemos en la descripción virgiliana. Una variante del mismo estribaba en dejar simplemente hojas de laurel colgadas de la puerta de acceso al campamento, quizá la puerta pretoria por sus connotaciones de oscuridad, muerte y castigo. Cuando acontecían este tipo de muertes colectivas se debían suceder las ceremonias fúnebres, con los rituales y sacrificios destinados a sofocar la cólera divina y la purificación constante del campamento para evitar el *miasma*<sup>382</sup>, es decir, los “malos vapores” o la “contaminación”. La *lustratio* y otros múltiples sacrificios, así como prácticas augurales para consultar los auspicios, se realizaban para mitigar la ira de los dioses. Como vimos, los muertos en una batalla no disponen de los mismos privilegios rituales que los civiles, pues sus exequias se realizan con más celeridad. Asimismo, si la familia era modesta sólo podía realizar ritos de despedida y purificación para abandonar el ámbito de lo *nefas*. Si la familia era rica o el soldado distinguido, aunque la Ley de las XII tablas no aprobaba el lujo en los funerales<sup>383</sup>, las coronas recibidas eran signo de bravura y debían ser colocadas junto al individuo que las había obtenido en vida<sup>384</sup>.

En el episodio descrito por Virgilio, encontramos el ritual practicado por los troyanos, en el que, bajo la guía de Eneas, se realizan los sacrificios y la incineración de las víctimas siguiendo lo antes descrito. No se diferencia entre rangos de los guerreros y se observa la cremación de las armas de los militares

---

<sup>380</sup> Brun (1962:33-35) define la naturaleza de Dios: a. Dios es uno con el mundo, b. fuego artífice, c. ser viviente razonable, d. cuerpo, idéntico a la materia, e. espíritu inteligente, f. soplo, fluido, g. *Logos*. Si existen a la vez Dios y los dioses es porque Dios es “como un espíritu que todo lo penetra y cambia de nombre a través de la materia en que penetra pasando de una cosa a otra”.

<sup>381</sup> Del Hoyo, 2006: 36-40.

<sup>382</sup> Parker, 1983: 1-5.

<sup>383</sup> Ley X, 10: “No se llevará en ningún funeral coronas grandes para decorar el sepulcro del difunto, ni piras con incienso”.

<sup>384</sup> Subirats Sorrosal, 2013: 160-164.

junto a la pira. En el segundo capítulo, analizamos el *Funus Publicum*, ofrecido a Palante, como excepción a este ritual.

#### 1. 4. Ritos de fundación

Cuando Roma fundaba una ciudad *ex novo* en una provincia, como observa Fernández Ochoa<sup>385</sup>, repetía un ritual enraizado en la tradición etrusca, a la vez que aplicaba unos esquemas de organización espacial estrechamente vinculados a los principios de la urbanística helénica. Los etruscos poseían libros rituales, con preceptos exactos para realizar la ceremonia fundacional de una ciudad, que era un acto sustancialmente religioso<sup>386</sup>. Los relatos míticos de la fundación de Roma muestran a Rómulo oficiando precisamente esos ritos ancestrales de origen etrusco. Antes de proceder a trazar el perímetro, el augur consultaba los presagios para comprobar que el lugar elegido era aprobado por los dioses. A continuación, en el punto central del espacio seleccionado, se abría una fosa circular o *mundus* con ofrendas y tierra traída de los lugares de procedencia de los fundadores. Esta fosa se cerraba con una piedra cuadrada en torno a la cual se ubicaban los estandartes militares. Para la delimitación del perímetro se empleaba un arado de bronce tirado por una yunta de bueyes blancos conducidos por un *sacerdos*. La reja marcaba el surco originario (*sulcus primigenius*) -donde se debía levantar la muralla-, y señalaba el *pomerium* o perímetro de la futura ciudad. El *pomerium* era una franja de tierra fuera de la muralla que constituía un espacio sagrado, habitado por los dioses patrios. Dentro del recinto no podía haber enterramientos ni culto a dioses extranjeros. Esta ceremonia del arado ritual se llamaba *inauguratio*. Así, lo describe Fernández Ochoa<sup>387</sup>:

A partir del *mundus* o círculo del pozo que simbolizaba la redondez del mundo, se ordenaba el plano de la ciudad y su *territorium*. El agrimensor, con su aparato de medición (*groma*) trazaba una cruz en el círculo. El trazo E-O marcaba una calle principal denominada *decumanus maximus*, y el trazado N-S formaba el *cardo maximus*. La ciudad quedaba dividida en cuatro regiones (*sinistra, dextra, antica y postica*). Esta división del espacio recibía el nombre de *limitatio*. En el lugar de intersección del *cardo* y el *decumanus* se abría el espacio de *forum* desde donde partían las calles principales que iban a dar a las cuatro puertas de la ciudad. Todas estas

---

<sup>385</sup> Fernández Ochoa, 2014: 1.

<sup>386</sup> Rüpke, 2009: 36 y 181.

<sup>387</sup> Fernández Ochoa, 2014: 2-4.

operaciones constituían la *orientatio*. En el *forum* se levantaban los edificios de carácter público relacionados con la religión, la vida municipal y el ocio. Los foros eran plazas públicas, porticadas en alguno de sus lados, de uso exclusivamente peatonal. El templo (capitolio o de culto imperial), la basílica y la *curia* eran los edificios básicos en la constitución de un *forum* que podía ser provincial (para el gobierno de la provincia, por tanto ubicado en la capital) o local, con edificios dedicados a la administración de la colonia o municipio. Las calles secundarias de la ciudad se trazaban en paralelo con las dos principales y daban lugar a las *insulae* o manzanas que servían de solares para las viviendas privadas o para distintos edificios públicos. Las *insulae* podían ser cuadradas o rectangulares. La fórmula ritual última era la *consecratio* en la que el sacerdote (*pontifex*) realizaba un sacrificio a los dioses capitolinos: Júpiter, Juno y Minerva; y se completaba con la división del *territorium* de la ciudad, que se repartía entre los colonos fundadores mediante parcelas cuadradas de 710 m siguiendo los ejes varios (*centuriatio*). Tanto en el mundo etrusco como en el romano, la fundación de una ciudad se hallaba impregnada de sentido religioso y toda fundación urbana debía vincularse a un héroe fundador convertido en protector de la nueva ciudad. A partir de César y Augusto, este patrocinio fue atribuido a los emperadores como ordenadores del orbe. Es bien sabido que el sistema aquí presentado se aplicaba sólo cuando Roma podía proyectar sin trabas sus principios urbanísticos en un determinado lugar porque, en numerosas ocasiones, se vio forzada a aprovechar un *oppidum* preexistente con los condicionamientos que ello implicaba. Fue, por tanto, un modo de actuación adoptado por las ciudades creadas *ex novo*. La ciudad romana era, en suma, un núcleo integrado donde la funcionalidad y la monumentalidad se fusionaban configurando unos espacios interiores que se abrían, mediante dos arterias principales, al mundo exterior de la ciudad. Al lado de esas calzadas, en las salidas del recinto, se establecían las necrópolis, ya que la ley romana prohibía realizar enterramientos dentro del núcleo urbano.

En la obra, encontramos el inicio de un rito de fundación que no será satisfactorio por la interrupción de Polidoro. Al comienzo del libro III, una vez que huyeron de Ilión, los troyanos llegaron a Enos, en la desembocadura del Hebro:

Terra procul vastis colitur Mauortia campis  
 (Thracas arant) acri quondam regnata Lycurgo,  
 hospitium antiquum Troiae sociique penates  
 dum fortuna fuit. feror huc et litore curvo  
 moenia prima loco fatis ingressus iniquis  
 Aeneadasque meo nomen de nomine fingo.  
 sacra Dionaeae matri divisque ferebam  
 auspibus coeptorum operum, superoque nitentem  
 caelicolum regi mactabam in litore taurum.  
 forte fuit iuxta tumulus, quo cornea summo

virgulta et densis hastilibus horrida myrtus.  
accessi viridemque ab humo convellere silvam  
conatus, ramis tegerem ut frondentibus aras,  
horrendum et dictu video mirabile monstrum.

III, 13- 26

Está habitada cerca una tierra, consagrada a Marte, con vastos campos, que aran los tracios, dominada en otro tiempo por el maligno Licurgo, hospicio antiguo de Troya y Penates aliados, mientras hubo fortuna. Me dirijo allí, y coloco los principios de una ciudad en un curvo litoral, habiendo entrado con hados no favorables, y le pongo a partir de mi nombre, el nombre de Eneadas. Ofrecía yo sacrificios a mi madre Dionea y a los dioses consejeros de las obras comenzadas, y sacrificaba en el litoral en honor del supremo rey de los celícolas un corpulento toro. Había por casualidad cerca un collado, en la cumbre del cual había matorrales de varas de cerezo silvestre, y un erizado mirto de espesas ramas. Me acerqué, y habiendo intentado arrancar de la tierra la mata verde, para cubrir las aras con ramos frondosos, veo un prodigio horrendo y admirable de decir.

Como se observa, Virgilio representa una pequeña parte del rito etrusco. Por un lado, Eneas llega a la ciudad y coloca "*huc et litore curvo moenia prima loco*" que podría representar todo el proceso antes descrito. Luego se refiere al nombre de la ciudad y describe la *consecratio*, oficiando Eneas de Pontífice. Este sacrificio a los dioses consejeros es interrumpido por la aparición de Polidoro, a quien se le debe ofrecer primero el rito de sepultura. Siguiendo lo expuesto por V. Panoussi<sup>388</sup>, Eneas intenta realizar el rito de fundación, pero debe abandonarlo para ejecutar el rito funerario de Polidoro. Según la autora este hecho se debe a que Eneas no se ha convertido en *Paterfamilias* y este cargo pertenece aún a Anquises, por eso no puede ofrecer rituales del ámbito público (fundación) y debe realizar uno de la esfera privada (rito funerario). Esta idea tiene que ver con el desenvolvimiento jerárquico del héroe que estudiamos en el ámbito de las *Parentalia* del libro V. Si bien estamos de acuerdo con el concepto de crecimiento que desarrolla el héroe, y resulta extraño que haya sido Eneas y no Anquises el que comience este rito, no creemos que la interrupción se deba a

---

<sup>388</sup> Panoussi, 2010: 56.

la capacidad del héroe para ejecutar la práctica debido a que Eneas en el marco de los libros II y III, según lo que él mismo le relata a Dido, actúa como guía de su padre en la huída de Troya. Antes de acercarse a la casa paterna, Eneas fue invadido por una furia atroz, por una ceguera que solo buscaba venganza; fue con la aparición de su madre Venus que el héroe no tuvo más opción que tranquilizarse y seguir los consejos de la diosa. Este tratamiento que Virgilio hace de Eneas es necesario, ya que no hubiera sido aceptable que por propia decisión un héroe huyera de su patria devastada. Siguiendo a Robert Lloyd<sup>389</sup>:

It touches upon one of the most serious problems Vergil faced in writing this book: how could the legend of Aeneas' departure from Troy be reconciled with Roman military virtue, which taught that retreat was ignoble?

Eneas deberá guiar y convencer a Anquises. Se puede observar aquí la contraposición clara de las dos posturas y el procedimiento argumental que debe emplear el héroe, aunque en vano:

nos contra effusi lacrimis coniunxque Creusa  
Ascaniusque omnisque domus, ne vertere secum  
cuncta pater fatoque urgenti incumbere vellet.  
abnegat inceptoque et sedibus haeret in isdem.  
rursus in arma feror mortemque miserrimus opto.  
nam quod consilium aut quae iam fortuna dabatur?

II, 652-657

Nosotros oponiéndonos, derramamos lágrimas, mi esposa Creúsa y Ascanio y todo el hogar, para que no lo arruinara todo nuestro padre y no echara más peso al hado agobiante. Se niega y se aferra con su propósito y con su morada. De nuevo soy llevado hacia las armas y opto, mísero, por la muerte. Pues ¿qué plan o qué otra suerte se me ofrecía ya?

Eneas será incapaz de convencerlo por sus propios medios, y la actitud de Anquises cambiará rotundamente sólo después de presenciar un aviso de los dioses, la aparición de la llama sobre la cabeza de Iulo:

---

<sup>389</sup> Robert Lloyd, 1957: 44-55.

(...) vestrum hoc augurium, vestroque in numine Troia est.  
cedo equidem nec, nate, tibi comes ire recuso.

II, 702-703

Esto es vuestro augurio. Tuya está a vuestro amparo. Cedo, en efecto cedo, oh hijo, y no me resisto a acompañarte.

El anciano, cumpliendo su deber de *pater*, interpreta el oráculo. Los dioses son los que lo obligan a huir, por esta única razón él acepta irse con su hijo. El hijo carga el cuerpo de su padre portador de lo único que salva de la ciudad en llamas, los dioses Penates. Recordemos que Eneas no puede llevarlos debido a que tiene sus manos sucias de sangre y, para tocar los objetos sagrados, el héroe deberá purificarse con una ceremonia expiatoria<sup>390</sup>. Anquises desde los hombros de su hijo da la primera orden esencial: *nate, fuge, nate*.

En el relato de Eneas, si bien es Anquises el que funciona como *Pater*, se observa que Eneas, más allá de que se lo describa como un héroe a quien le falta maduración y está dubitativo en la mayoría de los casos, intenta cumplir su deber. Eso mismo vemos en el rito de fundación que tiene que ser interrumpido porque hay otro más importante que ejecutar. Recordemos que según lo que se observó en el apartado anterior, se tiende a pensar que el rito funerario es la raíz de todo los restantes rituales, que tanto en India, como en Grecia y en Roma, derivarían de él, haciéndolo la base ritual por excelencia. Creemos, entonces, que la interrupción se vincula con esta idea, más allá de la inmadurez de Eneas para ejecutar las prácticas.

---

<sup>390</sup> Fustel de Coulanges, 1997: 57.

## 1. 5. Ritos de unión

Según Espulga, Miró y Vinaixa<sup>391</sup> antes de las bodas propiamente dichas, los esponsales podían formalizar su matrimonio cuando los contrayentes eran niños. Durante la ceremonia, el prometido le daba a la prometida un anillo o una cierta cantidad de dinero. Para celebrar la boda, era necesario que los novios fueran *puberes*, aptos para la reproducción. En consecuencia, el límite mínimo de edad solía ser 12 años para las mujeres y 14 para los hombres. Por causas del calendario religioso había ciertas fechas en las que no era conveniente ejecutar la boda: los tres días lunares de cada mes (*kalendae, nonae e idus*) y el día posterior a éstos; los aniversarios de grandes catástrofes, el día de los muertos, es decir, del 18 al 21 de febrero, cuando tenían lugar las últimas celebraciones de los *Parentalia* y los días 9, 11 y 13 de mayo, cuando se celebraban los *Lemuria*; los días del año (24 de agosto, 5 de octubre y 8 de noviembre) en que se abría el *mundus* entre la esfera de los muertos y la de los vivos y el resto de los días consagrados a las diferentes divinidades<sup>392</sup>. Espulga, Miró y Vinaixa<sup>393</sup> describen la práctica romana del rito de unión de la siguiente manera:

En la víspera de la boda, la novia recogía todos sus juguetes, se quitaba la *bullae* y lo consagraba todo a Juno. Luego, se quitaba el traje adornado con un galón de púrpura y se ponía la *tunica recta*, una túnica blanca larga hasta los pies. Asimismo se recogía los cabellos en una redecilla de color rojo. Durante toda la ceremonia era ayudada por una mujer que se tenía que haber casado una sola vez. Al día siguiente, la joven se arreglaba el cabello y se hacía un peinado con seis trenzas postizas y con cintas, como el que llevaban las vestales, para simbolizar su virginidad. Con la ayuda de alfileres se colocaba en la cabeza un velo anaranjado que cubría su frente. Por encima llevaba una corona de flores (mejorana, verbena, arrayán y azahar). Una vez cubierta, la novia se ceñía la túnica recta con un nudo muy enrevesado a la altura de la cintura denominado *nodus Herculis* o *Herculaneus*, representado el carácter indisoluble de la unión matrimonial. Encima se colocaba un manto, la *palla*, de color azafrán, y se calzaba, luego, una sandalias del mismo color. Alrededor del cuello llevaba un collar metálico que completaba la indumentaria nupcial. A continuación recibía al novio junto a su familia. La ceremonia tenía lugar en un santuario o en el atrio de la casa de la novia. Se iniciaba con el sacrificio de un cordero, un

---

<sup>391</sup> Espulga, Miró y Vinaixa, 2003: 79.

<sup>392</sup> Rüpke, 2008: 26.

<sup>393</sup> Espulga, Miró y Vinaixa, 2003: 80.

buey o un cerdo, que el padre de la novia inmolaba en honor de los dioses. Intervenia, entonces, un *auspex*, augur familiar que, después de examinar las entrañas del animal, daba la aprobación. Diez testigos firmaban las *tabulae nuptiales*, es decir, los capítulos matrimoniales. La *pronuba*, que actuaba como madrina de bodas, unía las manos derechas de los novios (*dextrarum iunctio*). En aquel momento, los novios pronunciaban la fórmula nupcial: *Ubi tu Gaius, ego Gaia* (donde tu Gayo, yo Gaya). Luego los presentes gritaban: *Feliciter! Feliciter! Feliciter!* Seguía un banquete que duraba hasta bien entrado el amanecer<sup>394</sup>. Cuando terminaba el banquete, la esposa se lanzaba a los brazos de su madre, de los que el esposo la arrebataba con violencia. Se simulaban llantos y gemidos en recuerdo del raptó de las Sabinas. Luego tenía lugar la *deductio*, marcha de la comitiva nupcial, que conducía a los esposos hacia el nuevo hogar. Encabezado por músicos flautistas, cinco hombres que portaban las antorchas nupciales, los padrinos, los amigos y tres niños, con padres aún vivos, que llevaban respectivamente un huso, una rueca y una antorcha de espino albar encendido, símbolos del trabajo femenino. Con gran alegría, iban por las calles cantando: *Thalasio!*, grito de origen incierto, e invocando al *Hymenaeus*<sup>395</sup>, el dios de las bodas.

En relación con el motivo de la unión matrimonial, encontramos en la obra la treta de Juno narrada a la misma Venus:

venatum Aeneas unaque miserrima Dido  
in nemus ire parant, ubi primos crastinus ortus  
extulerit Titan radiisque retexerit orbem.  
his ego nigrantem commixta grandine nimum,  
dum trepidant alae saltusque indagine cingunt,  
desuper infundam et tonitru caelum omne ciebo.  
diffugient comites et nocte tegentur opaca:  
speluncam Dido dux et Troianus eandem  
devenient. adero et, tua si mihi certa voluntas,  
conubio iungam stabili propriamque dicabo.  
hic hymenaeus erit.' non adversata petenti  
adnuat atque dolis risit Cytherea repertis.

IV, 117-128

Eneas y con él la muy desgraciada Dido se preparan para ir a cazar juntos en el bosque, cuando el Sol de la mañana saca sus primeros pastos y descubre el mundo con sus rayos. Yo les infundiré desde arriba una negra nube mezclada de granizo, y haré que el cielo entero retumbe al estampido de los truenos. Los compañeros huirán y serán cubiertos por una opaca noche: Dido y el jefe troyano vendrán a una misma cueva. Yo estaré presente, y si tu voluntad es cierta para mí, los juntaré en estable

<sup>394</sup> Cfr. Catulo, *Carm.* 61 y 64.

<sup>395</sup> Por ejemplo, Catulo, *Carm.* 61: *vosque item simul, integrae/virgines, quibus advenit/par dies, agite in modum/dicite, o Hymenaeae Hymen,/o Hymen Hymenaeae.*

matrimonio y se la entregaré como propia. Allí estará el Himeneo". Citerea, no habiendo contradicho a la que sí pretendía, asintió y se rió con los hallados engaños.

El ardid de Juno que relata a Venus, quien no apoyó el plan discursivamente, pero tampoco se interpuso, contiene dos elementos del rito de unión celebrado por los romanos y descrito anteriormente: la voluntad de Juno, quien oficia de *pronuba*, y el establecimiento del Himeneo por parte de ésta. Luego, el poeta relata lo sucedido fácticamente:

Interea magno misceri murmure caelum  
incipit, insequitur commixta grandine nimbus,  
et Tyrii comites passim et Troiana iuventus  
Dardaniusque nepos Veneris diversa per agros  
tectata metu petiere; ruunt de montibus amnes.  
speluncam Dido dux et Troianus eandem  
deveniunt. prima et Tellus et pronuba Iuno  
dant signum; fulsere ignes et conscius aether  
conubiis summoque ulularunt vertice Nymphae.  
ille dies primus leti primusque malorum  
causa fuit; neque enim specie famave movetur  
nec iam furtivum Dido meditatur amorem:  
coniugium vocat, hoc praetexit nomine culpam.

#### IV, 160-172

Entretanto, comienza el cielo a revolverse con gran murmullo; sigue una lluvia mezclada con granizo; y los compañeros tirios, y la juventud troyana y el dardanio nieto de Venus buscaron asustados por aquí y por allí techos diversos por los campos; se precipitan los ríos desde los montes. Dido y el jefe troyano acuden a la misma cueva. Y la Tierra, la primera, y la casamentera Juno dan la señal; refulgieron relámpagos, y el éter cómplice de aquel matrimonio y en lo más alto de la cumbre clamaron con tristes lamentos las ninfas. Aquel día fue el primero, la causa de su muerte y el primero de sus males, porque ni es movida Dido por el buen parecer o por la fama, ni ejercita ya un amor furtivo, lo llama matrimonio; con este nombre ha cubierto su culpa.

Se ve en el relato que es *Tellus* junto con Juno la que da la señal. *Tellus* es una divinidad relacionada con la agricultura, según Varrón (*Rerum rusticarum* 1, 15) subordinada tanto a Proserpina, como a Ops y a Venus. Por ello se puede relacionar con una presencia jerárquica en el supuesto rito. Aunque Juno actúe como *pronuba* y le dé la señal a la naturaleza para que se establezca cierto tipo

de unión, no sigue los pasos del ritual propiamente dicho. Es por eso que Virgilio lo enuncia como *“coniugium vocat, hoc praetexit nomine culpam”*, insinuando que hasta la misma Dido sabe que la práctica no se cumplió efectivamente. Siguiendo a Johannes Bronkhorst<sup>396</sup>, el ritual de la boda va más allá de las promesas que se intercambian, porque por medio del ritual es fundamentada una realidad superior. De ello se desprende que la actividad ritual debe distinguirse de la actividad ordinaria en virtud de que santifica ciertos tipos de comportamiento, pero el mismo tipo de comportamiento también puede existir sin ser santificado. Recordemos que los ritos designan siempre conductas específicas ligadas a situaciones y a reglas precisas, marcadas por la repetición; constituyen un sistema codificado específico que permite, a personas y a grupos, establecer una relación con una potencia oculta o un ser divino, o con sus sustitutos naturales o seculares (ideales). El rito presenta un carácter casi inmutable, a través de largos períodos de tiempo, y todo ataque, ya sea al orden, ya sea al contenido de sus secuencias, a su programa minucioso, desnaturaliza su sentido y su alcance. Encontramos aquí lo que lo distinguía de una simple costumbre o acto ordinario. Las prácticas rituales son eminentemente simbólicas pues mediatizan a través de posturas, gestos, o palabras una relación con una entidad no sólo ausente (como el simple “signo”) sino imposible de percibir, inaccesible salvo por medio del símbolo mismo. Es un sistema codificado de prácticas bajo ciertas condiciones de lugar y de tiempo, que tienen un sentido vivido y un valor simbólico para sus actores y sus testigos, implicando la puesta en juego del cuerpo y cierta relación con lo sagrado<sup>397</sup>. En consecuencia, lo relatado por el poeta en el libro IV no responde a ninguna de las condiciones preestablecidas del ritual propiamente dicho. Esto lo comprueba la reacción del héroe versos más adelante:

pro re pauca loquar. neque ego hanc abscondere furto  
speravi (ne finge) fugam, nec coniugis umquam  
praetendi taedas aut haec in foedera veni.

IV, 337-339

---

<sup>396</sup> Bronkhorst, 2012: 257.

<sup>397</sup> Maisonneuve, 1987: 10-12.

Poco voy a decir por las circunstancias. Ni yo traté de esconder mi huída con un plan, no lo imagines, ni nunca he puesto delante las antorchas de esposo, o me he comprometido en una alianza.

Eneas defiende su accionar poniendo de manifiesto parte del ritual establecido cuyos pasos no se habían seguido, lo que hacía al acto inválido como matrimonio: *nec coniugis umquam praetendi taedas aut haec in foedera veni*. La representación del acto por Virgilio se apoya en el *mos maiorum* romana para defender el *fatum* del héroe y, en consecuencia, de la misma Roma.

Con respecto al matrimonio avalado efectivamente por el *fatum*, si bien no encontramos en el marco de la obra, el ritual, debido a que la obra no lo abarca temporalmente, sí se describe su recomendación en el prodigio de Fauno hacia Latino:

'ne pete conubiis natam sociare Latinis,  
o mea progenies, thalamis neu crede paratis;  
externi venient generi, qui sanguine nostrum  
nomen in astra ferant, quorumque a stirpe nepotes  
omnia sub pedibus, qua sol utrumque recurrens  
aspicit Oceanum, vertique regique videbunt.'

VII, 96-101

No pretendas, progenie mía, asociar a tu hija a unos matrimonios latinos, ni des crédito a los tálamos preparados. Vendrán yernos extranjeros, los que, por su sangre, lleven hasta los astros nuestro nombre, y cuyos descendientes todo verán caer bajo sus pies, todo cuanto ve el sol al correr de uno a otro océano.

En este caso, Fauno alude al tálamo concertado entre Turno y Lavinia, que, como se refiere en el comienzo del apartado, podía ser preparado desde que los contrayentes eran niños. El prodigio funciona, entonces, como contrapartida del ritual no consumado del libro IV.

## 1. 6. Ritual de guerra

Según Giner Aguado<sup>398</sup>, la actitud de los soldados romanos en el desarrollo bélico debía demostrar que Roma estaba actuando de forma justa, respondiendo a una agresión externa, y que si por ellos fuera, no habría guerra. Para esta tarea se designó un *collegium* de sacerdotes: los feciales (*fetiales*), compuesto por veinte miembros y liderados por el *Pater Patranus*, que como condición para ser nombrado debía tener un padre vivo y portar un cetro, símbolo del poder de Júpiter. Entre las obligaciones de este cuerpo diplomático estaba la prohibición de vestir ropas hechas con lino. Cuando un vecino agraviaba a Roma, una comisión formada por cuatro miembros, entre los que se encontraba el *Pater Patranus*, iniciaba un proceso para solucionar el asunto de forma pacífica, resarciendo a Roma del agravio<sup>399</sup>. El viaje ritual comienza en la frontera con el vecino que ha sido injusto con Roma. El legado se cubre la cabeza (ritual arcaico de plegaria que hemos analizado anteriormente) y, poniendo a Júpiter de testigo, inicia una reclamación siguiendo un esquema único. Según Giner Aguado<sup>400</sup>:

Luego de la plegaria, cruza la frontera, y se las repite al primer hombre que encuentre, luego las repite al entrar en la ciudad también al primer hombre que viese, y por último en el foro de dicha ciudad, esta vez ante los magistrados. Si las exigencias eran atendidas, la expedición diplomática volvía a Roma. En cambio, si los magistrados de la ciudad no creían necesario cumplir las exigencias, los feciales le daban un plazo de 33 días para que lo pensasen mejor.

Si pasado ese plazo, no se detectaba ningún cambio, los feciales volvían a sus fórmulas mágicas:

"Audi, Iuppiter, et tu, Iane Quirine, dique omnes caelestes, vosque terrestres vosque inferni, audite; ego vos testor populum illum"—  
quicumque est, nominat—"iniustum esse neque ius persolvere; sed de istis

---

<sup>398</sup> Giner Aguado, 2013: 86.

<sup>399</sup> Cfr. las descripciones del ritual de guerra en Warrior, 2006: 56-57 y 64; Rüpke, 2009: 127 y 111-113; Beard, 1998 tomo I: 43.

<sup>400</sup> Giner Aguado, 2013: 87.

rebus in patria maiores natu consulemus, quo pacto ius nostrum adipiscamur."

Livio 1, 32, 9-10

Escucha, Júpiter, y tú, Jano Quirino, y todos los dioses del cielo, y vosotros, dioses de los infiernos, escuchad; yo os pongo por testigos de que aquel pueblo- nombra al que es -es injusto y no satisface lo que es de derecho. Pero sobre esto consultaremos a los ancianos en mi patria, de qué modo obtener nuestro derecho.

En este caso, aparecen todos los dioses como testigos de la afrenta contra Roma. La comisión vuelve a Roma y traslada la respuesta al rey. Éste, con otra fórmula, les preguntaba a los senadores si debían o no comenzar la guerra. Si la respuesta era positiva, se iniciaba el proceso de declarar la guerra. Era vital que el proceso se cumpliera de forma adecuada, como toda fórmula ritualística, pues si la forma era incorrecta podía conducir a una guerra injusta, y los dioses podían declarar su ira contra Roma<sup>401</sup>.

Los sacerdotes feciales iniciaban la declaración oficial de guerra otra vez en la frontera, donde lanzaban una jabalina de hierro roja (*ferrata aut sanguinea praeusta*) hacia territorio enemigo en señal de guerra<sup>402</sup>.

En *Eneida*, encontramos la declaración de guerra en el libro XI, pero ésta será analizada en el capítulo siguiente debido a que es Turno quien la lleva a cabo. En relación a la acción ritual de los troyanos, encontramos el pacto de guerra en el libro XII:

Postera vix summos spargebat lumine montis  
orta dies, cum primum alto se gurgite tollunt  
Solis equi lucemque elatis naribus efflant:  
campum ad certamen magnae sub moenibus urbis  
dimensi Rutulique viri Teucrique parabant  
in medioque focos et dis communibus aras  
gramineas. alii fontemque ignemque ferebant  
velati limo et verbena tempora vinciti.  
procedit legio Ausonidum, pilataque plenis  
agmina se fundunt portis. hinc Troius omnis  
Tyrrhenusque ruit variis exercitus armis,  
haud secus instructi ferro quam si aspera Martis

---

<sup>401</sup> Giner Aguado, 2013: 87.

<sup>402</sup> Giner Aguado, 2013: 88.

pugna vocet. nec non mediis in milibus ipsi  
ductores auro volitant ostroque superbi,  
et genus Assaraci Mnestheus et fortis Asilas  
et Messapus equum domitor, Neptunia proles;  
utque dato signo spatia in sua quisque recessit,  
defigunt tellure hastas et scuta reclinant.  
tum studio effusae matres et vulgus inermum  
invalidique senes turris ac tecta domorum  
obsedere, alii portis sublimibus astant.

XII, 113-133

Apenas nacido el día siguiente esparcía de su lumbre lo más alto de los montes, luego que los caballos del Sol se levantaban del profundo mar, y soplan la luz por sus erguidas narices: tanto los guerreros rútuos como los teucros preparaban, bajo los muros de la gran ciudad, habiéndolo medido, un campo para el combate y en medio fuegos y aras frondosas a los dioses comunes. Otros, cubiertos con velos de lino y ceñidas las sienes con verbena, llevaban agua y fuego. Sale la legión de los ausónidas, y sus tropas armadas de dardos se difunden desde las colmadas puertas. Se precipita por la otra parte todo el ejército troyano y el tirreno con armas varias; no de otra suerte armados de hierro que si los llamase una áspera lucha de Marte. También revolotean en medio de los miles los mismos capitanes, soberbios con el oro y con la púrpura, tanto Mnesteo, linaje de Asilas, como Mesapo, domador de caballos, prole de Neptuno. Y luego que, dada la señal, se ha retirado cada uno a sus espacios, hincan las lanzas en tierra y reclinan los escudos. Entonces las matronas, llevadas de su deseo, y el grupo de los inermes, y los viejos inválidos ocupan las torres y los techos de las casas; otras están en lo alto de las puertas.

Se observa cómo el poeta representa la preparación del campo de batalla y las diferentes actitudes de los jefes. Aunque la preparación de la batalla no tenga, en esta instancia, una prescripción ritual en la que se involucre a los dioses, por ejemplo, sí se describe una atmósfera en la que parece haber reglas establecidas que todos los participantes parecen conocer. Es interesante la visión de Bronkhorst<sup>403</sup>, quien afirma que matar a un enemigo es algo que no requiere de un rito, sino que los muertos pueden ser santificados<sup>404</sup> en un rito. Algunos autores<sup>405</sup> han afirmado que la violencia es una parte esencial del ritual o de la esfera sagrada. Este ejemplo en particular, tiene mucho que ver con la violencia en el ritual, pero no sugiere que la violencia es de alguna manera el resultado

---

<sup>403</sup> Bronkhorst, 2012: 258.

<sup>404</sup> Tomamos el término a partir de la idea de "hacer algo sacro".

<sup>405</sup> Bronkhorst, 2012: 258.

de ser parte del ritual. Por el contrario, la violencia en estos casos es la ordinaria de la guerra, es decir, está posteriormente ritualizada para santificar la situación de desigualdad que ésta misma contribuye a establecer. Otros rituales, como hemos visto, pueden concebiblemente santificar situaciones en las que la violencia no tiene cabida. En este caso, creemos que la ritualidad se establece para legitimar una conducta violenta ordinaria.

En el episodio del pacto (161-215), se describe, por un lado, la entrada de Latino junto a Turno, por otro, a Eneas y a Ascanio. La preparación del ritual propiamente dicho involucra varios elementos: el sacerdote vestido de blanco (*puraque in ueste sacerdos* v. 169), la cría de una puerca y una oveja de dos años no esquilada (*saetigeri fetum suis intonsamque bidentem* v. 170), altares encendidos (*flagrantibus aris* v. 171). El ritual comienza y sus protagonistas:

Interea reges ingenti mole Latinus  
quadriiugo vehitur curru (cui tempora circum  
aurati bis sex radii fulgentia cingunt,  
Solis avi specimen), bigis it Turnus in albis,  
bina manu lato crispans hastilia ferro.  
Hinc pater Aeneas, Romanae stirpis origo,  
sidereo flagrans clipeo et caelestibus armis  
et iuxta Ascanius, magnae spes altera Romae,  
procedunt castris, puraque in veste sacerdos  
saetigeri fetum suis intonsamque bidentem  
attulit admovitque pecus flagrantibus aris.  
Illi ad surgentem conversi lumina solem  
dant fruges manibus salsas et tempora ferro  
summa notant pecudum, paterisque altaria libant.  
Tum pius Aeneas stricto sic ense precatur:  
'esto nunc Sol testis et haec mihi terra vocanti,  
quam propter tantos potui perferre labores,  
et pater omnipotens et tu Saturnia coniunx  
(iam melior, iam, diva, precor), tuque inclute Mavors,  
cuncta tuo qui bella, pater, sub numine torques;  
fontisque fluviosque voco, quaeque aetheris alti  
religio et quae caeruleo sunt numina ponto:  
cesserit Ausonio si fors victoria Turno,  
convenit Evandri victos discedere ad urbem,  
cedet Iulus agris, nec post arma ulla rebelles  
Aeneadae referent ferrove haec regna lacescent.  
sin nostrum adnuerit nobis victoria Martem  
(ut potius reor et potius di numine firment),  
non ego nec Teucris Italos parere iubebo  
nec mihi regna peto: paribus se legibus ambae  
invictae gentes aeterna in foedera mittant.

Sacra deosque dabo; socer arma Latinus habeto,  
 imperium sollemne; mihi moenia Teucri  
 constituent urbique dabit Lavinia nomen.  
 Sic prior Aeneas, sequitur sic deinde Latinus  
 suspiciens caelum, tenditque ad sidera dextram:  
 'haec eadem, Aenea, terram, mare, sidera, iuro  
 Latonaeque genus Ianumque bifrontem,  
 vimque deum infernam et duri sacraria Ditis;  
 audiat haec genitor qui foedera fulmine sancit.  
 Tango aras, medios ignis et numina testor:  
 nulla pacem hanc Italis nec foedera rumpet,  
 quo res cumque cadent; nec me vis ulla volentem  
 avertet, non, si tellurem effundat in undas  
 diluvio miscens caelumque in Tartara solvat,  
 ut sceptrum hoc' (dextra sceptrum nam forte gerebat)  
 'numquam fronde levi fundet virgulta nec umbras,  
 cum semel in silvis imo de stirpe recisum  
 matre caret posuitque comas et bracchia ferro,  
 olim arbos, nunc artificis manus aere decoro  
 inclusit patribusque dedit gestare Latinis.'  
 Talibus inter se firmabant foedera dictis  
 conspectu in medio procerum. Tum rite sacratas  
 in flammam iugulant pecudes et viscera vivis  
 eripiunt, cumulantque oneratis lancibus aras.

XII, 161-215

Entretanto los reyes, Latino, de ingente mole llevado por el carro de cuatro caballos, el cual doce rayos dorados ciñen en torno a sus fulgentes sienes, imagen de su abuelo el Sol; va Turno en un carro de dos caballos blancos, blandiendo con su mano dos lanzas de ancho hierro. Por allí, el padre Eneas, origen de la estirpe romana, flagrante con su escudo resplandeciente y sus celestes armas, y junto a él Ascanio, la otra esperanza de la grande Roma, salen de sus campamentos, y el sacerdote con vestido blanco ha llevado la cría de una cerdosa puerca y una cordera no esquilada, y acerca estas bestias a las flagrantes aras. Ellos, habiendo vuelto los ojos al naciente sol, les dan con sus manos los salados frutos, y marcan con el hierro lo alto de las molleras de las reses, y liban los altares con las páteras. Ruega así entonces el piadoso Eneas, empuñada la espada: "Seme testigo, Sol, ahora que ruego y esta tierra, por la cual he podido soportar grandes trabajos, y tú, Padre Omnipotente, y tú, saturnia esposa, ya favorable, ya diosa, os lo ruego; y tú, ínclito Mavorte, que gobiernas, padre, bajo tu numen todas las guerras; e invoco a las Fuentes y a los Ríos, y cualquiera religión que hay del alto éter, y númenes que hay en el cerúleo ponto: si acaso la victoria correspondiere al ausonio Turno, conviene que vencidos vayamos a la ciudad de Evandro; se alejará Julo de estos campos, y no tomarán rebeldes de nuevo los enéadas después armas algunas, ni desafiarán con la espada estos reinos. Pero si la Victoria nos concediere un Marte nuestro, como creo mejor ¡y que los dioses mejor lo confirmen con su numen! Ni yo mandaré que los ítalos obedezcan a los teucros, ni pido los reinos para mí; que

ambos pueblos se remitan, invictos, a eternas alianzas bajo leyes iguales. Yo les daré los ritos y los dioses; que Latino mi suegro disponga las armas, mi suegro el imperio solemne; los teucros me edificarán unos muros, y Lavinia dará su nombre a la ciudad”. Así habló Eneas el primero; prosigue así después Latino, mirando al cielo, y tiende hacia los astros la diestra: “Esas mismas cosas, Eneas, juro por la tierra, por el mar, por las estrellas, y por el bifronte Jano, y por la fuerza infernal de los dioses y los sagrarios del severo Dite: que oiga estas palabras el padre, que sanciona los pactos con su rayo. Toco los altares; pongo por testigos a estos fuegos que hay en el centro y a los númenes: ningún día romperá esta paz ni estos pactos con los ítalos, salgan como salgan las cosas; y ni a mí, que así lo quiero, me cambiará fuerza alguna, no, aunque arroje la tierra en el mar, mezclándolo con un diluvio, y eche el cielo a los tártaros; como este cetro (pues llevaba en la diestra por acaso el cetro) nunca producirá tallos con leve fronda ni sombras, cuando una vez cortado de lo bajo de un árbol en las selvas carece de madre, y depone sus hojas y sus ramas con el hierro, árbol en otro tiempo; ahora la mano artífice lo ha incluido en hermoso bronce, y lo ha dado a llevar a los padres latinos”. Con tales dichos confirmaban entre sí los pactos, en medio de la vista de sus jefes. Degüellan en seguida ritualmente en la llama las víctimas sagradas, y, vivas, les arrancan las entrañas, y colman con bandejas cargadas los altares.

Según el rito, entonces, esparcen sobre la cabeza de las víctimas harina mezclada con sal (*fruges*), les cortan las cerdas a las reses, que se arrojaban al fuego como primeras ofrendas y se las ofrecen a los dioses. A continuación, Eneas levanta la espada y pronuncia el voto. Recordemos que El *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*<sup>406</sup> establece dos sentidos al término *votum* (supino de *voveo* “prometer”). Ambos sentidos reflejan a la vez el rito religioso del voto: o el objeto consagrado o el acto prometido. En el primer caso se recurre a las fórmulas *pro voto* – *votum solvere-ex voto*, en el segundo, se puede recurrir a la expresiones *votum fecit* - *votum posuit*- *votum dedicavit*. En todos los casos el hombre recurre a él para pedir la protección de los dioses, sus favores, su apoyo, para tranquilizar su cólera, para apaciguar su hostilidad, para pedir su buena ventura y su bondad. Mediante este rito el hombre hace un pacto condicional que cumplirá cuando obtenga lo que demanda. En tiempos de Augusto, eran los feciales (colegio sacerdotal originario del gobierno de Numa) quienes comenzaban el ritual de guerra<sup>407</sup>, debían seguir unos pasos

---

<sup>406</sup> Daremberg y Saglio, 1900: *Votum*.

<sup>407</sup> Varrón, *De Ling. Lat.*, 86.

prescriptos en la proclamación de su voto<sup>408</sup> y poner como testigo a Júpiter (en este caso es el Sol debido a que Latino es su descendiente). De esta forma, se declaraba al representante oficial y se exponían las condiciones. Si el pacto no era aceptado por el pueblo, los feciales volvían a Roma y se les permitía declarar la guerra<sup>409</sup>. En el marco del pacto establecido, Latino acepta, mientras eleva los ojos hacia el cielo y tiende la diestra a las estrellas. Para sellar el pacto, degüellan en la llama a las víctimas y, vivas, les arrancan las entrañas y colman los altares. La representación de la identidad religiosa en *Eneida* está descrita por Virgilio en este caso, presentando a las dos autoridades: Eneas y Latino. Es importante resaltar que Eneas es tanto jefe militar, guerrero, *pater* y autoridad religiosa de su etnia. En tanto, el pueblo Latino tiene diferentes personajes para cumplir cada rol, que analizamos en el siguiente capítulo.

Con respecto a lo expuesto en la primera parte del apartado, referente a la idea romana de intentar siempre establecer la paz en primera instancia, La Fico Guzzo<sup>410</sup> afirma:

Aunque también se lo describe poseído de ardor bélico, el narrador destaca en el caudillo troyano motivos y actitudes que manifiestan su *pietas*: se regocija con la idea de terminar la guerra, por medio de la realización de este combate individual, pactado con juramentos y sacrificios frente a los dioses (12, 109), consuela a sus compañeros y a su hijo, manifestándoles el destino que les ha sido anunciado (12, 110-111) y manda mensajeros a Latino con su respuesta y condiciones de paz (12, 111-112). Eneas, a diferencia de Turno, aparece ligado a la voluntad de los dioses y amante de la paz. La guerra no le produce regocijo, la acepta sólo como un medio para restablecer finalmente la concordia.

Virgilio representa al grupo troyano y a Eneas, especialmente, con las características antes señaladas de la actitud de la milicia romana. Esta idea destaca la posibilidad de una expansión territorial no sólo avalada por los dioses, sino hecha de manera pacífica. Los que se resisten deberán someterse a la violencia guerrera, resistiéndose de alguna manera a los designios divinos.

---

<sup>408</sup> Livio, *Ad Urb. Cond.*, 1, 32, 6.

<sup>409</sup> Livio, *Ad Urb. Cond.*, 1, 32, 13.

<sup>410</sup> La Fico Guzzo, 2005: 312.

## 1. 7. Conclusiones parciales

Como se refirió en la Introducción cuando se expusieron las teorías contemporáneas sobre el significado y la funcionalidad de los ritos<sup>411</sup>, éstos desempeñan un papel indudablemente irremplazable en el mantenimiento y en el refuerzo del vínculo social y, simultáneamente, en la consagración de las diferencias de estatuto compensadas por una articulación de los roles. Además, lo propio de éstas técnicas sociales simbólicas es marcar, en el flujo cotidiano, la discontinuidad de los acontecimientos y de las vivencias acentuando sus tiempos fuertes, el antes y el después, y solemnizando las instituciones y las interacciones más significativas para los actores sociales. Estas características se ven claramente en el accionar ritual de los troyanos quienes, para mantener la *pax deorum*, establecen estas prácticas que no sólo terminan obteniendo este beneficio, sino que también forman un microcosmos que se ve en el entorno social mismo. Como se expuso en la Introducción, el rito no sirve para pasar, sino para instituir, sancionar, santificar el nuevo orden establecido: tiene un efecto de asignación estatutaria. Los ritos asumen la doble función de dotar de nuevas cualidades a la comunidad, con el aval de todo el grupo, y de separar. Este concepto ilustra la necesidad de una instancia de legitimación. El rito, tanto si instituye como si marca el paso, no se puede autoadministrar, necesita una autoridad superior del poder al que alude la manifestación. A través de su ejecución se definen jerarquías, no sólo divinas, sino también humanas; en consecuencia se ven los movimientos sociales que el poeta representa dentro del grupo humano. El que ejecuta el ritual no sólo está estableciendo una relación con la esfera divina, sino que también lo está haciendo con su grupo mismo: Anquises cumplirá su función de *pater*, es decir de autoridad dentro del grupo, luego será Eneas quien lo haga, aunque, como vimos, actúa también de guía en ocasiones anteriores, pero es recién en los *parentalia* que puede cumplir sus deberes de hijo primogénito y asumir, luego, sus funciones de *pater*. Con respecto a los ritos, Virgilio, tomando o no el modelo tradicional ya sea

---

<sup>411</sup> Cazeneuve, 2011: 160.

descripto por Cicerón o Livio, está diciendo algo en el desarrollo de la trama, se legitima o no través de la correspondencia con el *mos maiorum*. En los casos en los que la representación del ritual romano no se corresponde con la de Virgilio, como en el ejemplo de los rituales de guerra, coincide la formación del concepto de identidad romana, es decir, de las características que se construyen a partir de la imagen del ciudadano piadoso. Así, tanto el ejército romano como Eneas tratarán de evitar el conflicto bélico intentando que la expansión se logre por medios pacíficos.

Algunas de las funciones sociales del rito que se ven representadas son:

- Función de control del movimiento y de reaseguro contra la angustia: las conductas rituales expresan y liberan la inquietud humana ante el cuerpo y el mundo, su transformación y su aniquilamiento. Permiten canalizar emociones poderosas en muchos ritos arcaicos de orden conjuratorio y propiciatorio. Numerosas prácticas constituyen un medio para controlar simbólicamente el espacio y el tiempo, con el fin de reducir sus obstáculos o su fluidez. El ejemplo claro de esta función son los ritos de muerte a través de los cuales, los troyanos no sólo conmemoran al muerto y le auspician un paso agradable al otro mundo, sino que también funcionan como receptores de la angustia por esta muerte provocada. Asimismo en este caso en particular, la angustia que se emite no es solamente por esa muerte en particular, sino por todas las travesías que los troyanos deben superar, y cada rito de defunción actúa como respiro y muestra los sentimientos de quienes lo realizan.

- Función de mediación con lo divino o con algunas fuerzas y valores ocultos o ideales: esta función está directamente ligada con la anterior ya que tiende a conciliarse con potencias que escapan a nuestro alcance: divinidades, espíritus benéficos o maléficos, ideales aleatorios. Ante lo que no le resulta técnicamente accesible y controlable, el hombre recurre a operaciones simbólicas: gestos, signos, objetos figurativos a los que les presta eficacia. Tal es el sentido que se observa en las plegarias, los votos, las libaciones y los sacrificios en la obra, cuyos relatos por parte del poeta o de los mismos protagonistas no sólo

representan esa conexión con lo sagrado, sino también la relación de esa persona en particular con lo sagrado.

- Función de comunicación y de regulación: por la certificación y el refuerzo del lazo social. Esta función es, probablemente, menos consciente que las anteriores, pero sensible a todo observador. Toda comunidad, en este caso un grupo que a medida que el relato avanza comienza a reducirse, necesita para poder seguir su curso este sentimiento de identidad colectiva, debido a la necesidad de mantener y reafirmar las creencias y los sentimientos que fundan su unidad y que les van a permitir triunfar sobre las adversidades tanto humanas como divinas.

Como se observó, el rito es un conjunto de actos formalizados expresivos, portadores de una dimensión simbólica. El rito se caracteriza por una configuración espacio-temporal específica, por unos sistemas de comportamientos y de lenguaje específicos, y por unos signos emblemáticos, cuyo sentido codificado constituye uno de los bienes comunes de un grupo. Esta definición destaca su eficacia social, el ritual es creador de sentido: ordena el desorden. Los ritos se caracterizan también por acciones simbólicas manifestadas por emblemas tangibles, materiales y corporales. El ritual se reconoce en que es fruto de un aprendizaje, que se nota en la evolución misma del personaje de Eneas, e implica pues la continuidad de las generaciones, de los grupos de edad o de los grupos sociales en el seno de los que se produce.

Por otro lado, la participación en los rituales se convierte en una guía para valorar el grado de integración en la comunidad. En todo ritual existe una imprecación y sustraerse de forma notoria al condicionamiento de lo colectivo es una forma de manifestar opciones sociales, lo que se ve en la obra, por ejemplo, en la no participación del grupo de mujeres, niños y ancianos: los que participan en las *parentalias* son los troyanos viriles, que van a ser los mismos que no se queden en Sicilia y sigan su camino para la fundación. La única mujer que, según lo relatado, viaja con ellos es la madre de Euríalo, quien tiene las características de una matrona romana y desea haber ejecutado el ritual funerario de su hijo.

## **Capítulo II**

### **Acción ritual de las diferentes etnias**

## 2. 1. Estado de la cuestión

No existen artículos críticos que describan concretamente el comportamiento ritual de las diferentes etnias en *Eneida*, no obstante existen estudios que se ocupan de la etnicidad y su representación general. Ames y de Santis<sup>412</sup> en sus trabajos sobre las diversidades étnicas en *Eneida* estudian la representación de la construcción de la imagen de Roma. No consideran que esa unidad sea siempre el resultado de una integración de las diferentes etnias, sino también de una selección y exterminación, pues, aparecen pueblos con los que no hay reconciliación. En la perspectiva de su trabajo establecen que en *Eneida* se describen y categorizan las etnias de acuerdo a criterios romanos y augusteos y toda conclusión a la que se llega parte de la idea de que no estamos frente a la representación que las etnias hacen de sí mismas, sino de la representación que Roma construye y difunde. De allí que los vectores etnográficos que se detectan en la obra son aquellos que posibilitan contraponer unas etnias aptas y merecedoras de pertenecer al *imperium sine fine* y otras que serán excluidas por poseer características similares a los troyanos derrotados por lo aqueos, a los frigios y especialmente a los cartaginenses.

Cancik<sup>413</sup> atiende al discurso explícito de la obra, que presenta a un Virgilio partidario de los vencedores y escribiendo desde una perspectiva imperial, pero, de este modo, omite considerar el valor del discurso implícito. Toll<sup>414</sup>, por su parte, entiende que ninguna identidad itálica individual estaba construida antes de Virgilio, de modo que la identidad común de romanos e itálicos juntos era algo que podía ser creado y con este objetivo el poeta representó en *Eneida* "Itálicos romanos" como una nueva ciudadanía, como un nuevo mito de nacionalidad y con el objetivo de dar a la posteridad el poder de guía y conducción que permitiera mejorar las nuevas conjunciones. Fraschini<sup>415</sup> estudia los grupos humanos en la obra y afirma que esos grupos actúan en

---

<sup>412</sup> Ames y de Santis, 2013: 63.

<sup>413</sup> Cancik, 2004: 339.

<sup>414</sup> Toll, 1997: 45.

<sup>415</sup> Fraschini, 1989-1990: 53-54.

forma conjunta y unánime, convirtiéndose en personajes colectivos que llegan a ocupar primeros planos en el decurso narrativo. Otras veces obran como símbolos de una voluntad colectiva – étnica, generacional, ideológica- o como indicadores de movimientos y transformaciones etnográficas o políticas, tanto en el plano mítico como en el histórico. Su trabajo se aboca al análisis del tratamiento que Virgilio da a aquellos grupos cuya mención se limita al plano literario-aun cuando no pocas veces tengan ellos alusiones históricas, míticas o etnográficas-. En su conclusión afirma:

Fijando la atención en los términos que acompañan a los plurales y a los colectivos, se evidencia en ellos la preocupación del autor por las cuestiones etnográficas, preferentemente las vinculadas con los pueblos que mayor influencia han ejercido en el crecimiento y la conformación socio-cultural de Roma desde tiempos remotos. Este variado y complejo sistema nominativo con ricos niveles de intensidad significativa integra un equilibrado y armonioso vehículo literario que marcha hacia un preciso objetivo: mostrar, a través de sus primitivos componentes, que la civilización romana es el producto de una conjunción étnico-cultural selectiva. Hay razas fuertemente arraigadas en suelo itálico, que aportan la tierra y sangre antigua (latinos y sabinos); hay una raza de lejanas raíces que viene, con sentido fundacional, a trasplantar su cultura y ofrecer su sangre renovada en el dolor y la lucha (troyanos); hay otra raza, también de origen remoto, que conserva en estado puro tradiciones y valores que pasarán inalterables al acervo cultural de aquellos otros (árcaes). Y hay, por fin, otras razas que se asimilan parcialmente (etruscos) o se rechazan (volscos). La proporción en que estos pueblos se nombran, a través de grupos simples o de conjuntos específicos, es coincidente con el nivel de importancia que ellos adquieren en el plan supraliterario que el poeta desarrolla<sup>416</sup>.

Según Ames y de Santis<sup>417</sup>, Virgilio distingue entre etnias subordinadas (pactan con Roma) y etnias vencidas (pierden su identidad y desaparecen como protagonistas de un proceso de fusión y unificación). Se pone en evidencia el problema de la identidad y de las diversidades itálicas, razón por la cual este tema está presente en toda la literatura del imperio temprano. Esta sociedad múltiple, que ya ha logrado la unificación bajo la hegemonía de la ciudad de Roma, también tiene que escribir la historia y la epopeya que contenga a la multiplicidad de etnias que la componen, dándole un lugar a cada una para

---

<sup>416</sup> Fraschini, 1989-1990: 97-98.

<sup>417</sup> Ames y de Santis, 2013: 50.

consolidar esta débil unificación y saldar las heridas de la guerra social que enfrentó a los itálicos. Virgilio no evita el problema, y aunque su discurso se coloca del lado del vencedor, conoce las dificultades y las ambigüedades del *condere* que hay que armonizar: *condere urbem* y *condere gentem*. Pero Virgilio no olvida que *condere ferrum* y *condere essem* también tuvieron un lugar en ese proceso en el que algunas etnias fueron integradas y otras exterminadas. Asimismo, Ames y de Santis<sup>418</sup> recurren a una ambigüedad de criterios etnográficos positivos y negativos, destacan acuerdos y desacuerdos con Roma y el resultado es una posición menos significativa en el proceso de construcción de la fama de la futura Roma de *Eneida*. En *Eneida* la única tiranía es la del etrusco Mecencio que es el causante de la situación belicosa previa a la llegada de Eneas, situación que es presentada como un desorden de las relaciones interétnicas en la Italia central. El primitivismo negativo es dado a los pueblos que no se integraron a Roma. El poeta equilibra aspectos positivos y negativos por medio de una reescritura de la historia de Roma y del cruce de variables etnográficas como el primitivismo. Primitivismo que Saturno intentó civilizar y que posee elementos positivos y negativos<sup>419</sup>.

Relacionado con la representación ritual, lo planteado por los autores nos lleva a pensar que en el texto se construye una ritualidad que no sólo habla de la romanidad del imperio sino que también dice algo de la no romanidad. Según los trabajos de Ames y de Santis<sup>420</sup>, los distintos momentos de *Eneida* no muestran una superioridad de las etnias italianas por sobre la troyana, ni de éstas sobre aquellas, sino que hay un camino de italianización de los troyanos de Eneas en el que van asumiendo características positivas para la mentalidad romana y dejando atrás u ocultando aquello que no puede ni merece ser parte de la romanidad. Las etnias itálicas son presentadas por Virgilio como un cuerpo caótico tanto en su conformación política como en sus características etnográficas, pero Roma no puede ignorar que de ellas se nutre su grandeza militar, y, en particular, la victoria de Augusto en Accio. Por ello la mirada de

---

<sup>418</sup> Ames y de Santis, 2013: 57.

<sup>419</sup> Ames y de Santis, 2013: 57.

<sup>420</sup> Ames y de Santis, 2013: 63.

Virgilio, confusa y difusa, es un recuerdo de este *Bellum Sociale* después del cual la relación de Roma con estas etnias será de inclusión a través de la ciudadanía y de un trato más o menos igualitario según el papel que hubieron desempeñado en su lucha contra Roma<sup>421</sup>. Los rútuos son elegidos para concentrar las características negativas que justifican su irrelevancia en el *imperium sine fine*. Son elecciones pensadas por el poeta para enfrentar la memoria del *Bellum Sociale* sin reabrir las heridas de los itálicos ni dejar de mostrar un liderazgo positivo de Roma<sup>422</sup>. Si bien esto es claro en la representación étnica, en la representación de la acción ritual se observa una gran diferenciación que demostramos a lo largo del capítulo, debido a que la práctica de estos pueblos nos muestra la decisión final de Eneas en el pacto del libro XII en cuanto al “*dabo sacra*” y justifican la causa de que las etnias sean presentadas como un cuerpo caótico tanto en su conformación política como en sus características etnográficas<sup>423</sup>. En relación con su comportamiento religioso, si todo lo previo es caos, el troyano, discursivamente en la obra, impone su religión, por más que ésta provenga de un proceso de asimilación de elementos de diversas etnias y que en la representación virgiliana sea básicamente el sincretismo romano de la época del poeta.

El objetivo del capítulo es estudiar la representación del comportamiento ritual de las diferentes etnias para describir el proceso de construcción religiosa que el autor propone en la obra. Si bien son numerosas las diferentes etnias teniendo en cuenta el desfile de los pueblos, nos concentramos en las etnias que reciben un tratamiento de su práctica; tanto la presencia como la ausencia de estas descripciones nos dicen algo sobre dicha representación:

1. Los griegos
2. Los cartagineses
3. Los latinos
4. Los rútuos
5. Los arcadios y los etruscos

---

<sup>421</sup> Ames y de Santis, 2013: 62.

<sup>422</sup> Ames y de Santis, 2013: 62.

<sup>423</sup> Ames y de Santis, 2013: 64.

## 2. 2. Los griegos

En el desarrollo del libro II, Eneas le relata a la reina Dido la toma de Troya por parte de los griegos. Entre los versos 13 y 20 se relata la construcción del caballo:

fracti bello fatisque repulsi  
ductores Danaum tot iam labentibus annis  
instar montis equum divina Palladis arte  
aedificant, sectaque intexunt abiete costas;  
votum pro reditu simulant; ea fama vagatur.  
huc delecta virum sortiti corpora furtim  
includunt caeco lateri penitusque cavernas  
ingentis uterumque armato milite complent.

II, 13-20

Quebrantados por la guerra y repelidos por los hados, los conductores de los Dánaos, habiendo pasado ya tantos años, construyen, con arte divina de Palas, un caballo tan grande como un monte y entretejen sus costados de cortado abeto; simulan que es un voto por su regreso; esta fama se extiende. Encierran furtivamente allí en aquel oscuro flanco, habiendo echado suertes, cuerpos escogidos de varones, y llenan enteramente de soldados armados las enormes cavidades del vientre.

El poeta representa a los constructores simulando una ofrenda divina para un objetivo egoísta y terrenal: "*votum pro reditu simulant*" (v. 18). Más adelante va a describir al caballo como "*innuptae donum exitiale Minervae*" (pernicioso regalo para la virgen Minerva, v. 30). A pesar de los consejos de Laoconte, los troyanos escuchan el engaño de Sinón y dejan entrar al caballo. Recordemos que Príamo pregunta de qué tipo de regalo se trataba utilizando el término *religio* que se tradujo como "ofrenda ritual":

«quisquis es, amissos hinc iam obliviscere Graios  
(noster eris) mihi que haec edissere vera roganti  
quo molem hanc immanis equi statuere? quis auctor?  
quidve petunt? quae religio? aut quae machina belli?»

II, 148-151

"Quienquiera que seas, olvida ya a los griegos alejados de aquí (serás nuestro) o respóndeme verdades a mí que las pido. ¿Para qué han

levantado esta mole del enorme caballo? ¿Quién es el autor? ¿Qué pretenden con él? ¿Qué ofrenda ritual? ¿O qué máquina de la guerra?"

El uso de la palabra incluye el significado de "ofrenda sagrada" relacionado directamente con el ámbito ritual. A continuación, Sinón, con el gesto de invocación a la esfera divina (levantando las palmas hacia los astros), abre su discurso estratégico e invoca y pone de testigos a los fuegos eternos, al no violable numen, a los altares y a las espadas y comienza a contar su mentira:

ille dolis instructus et arte Pelasga  
sustulit exutas vinclis ad sidera palmas:  
'vos, aeterni ignes, et non violabile vestrum  
testor numen,' ait, 'vos arae ensesque nefandi,  
quos fugi, vittaeque deum, quas hostia gessi:  
fas mihi Graiorum sacrata resolvere iura,  
fas odisse viros atque omnia ferre sub auras,  
si qua tegunt, teneor patriae nec legibus ullis.  
tu modo promissis maneas servataque serves  
Troia fidem, si vera feram, si magna rependam.  
omnis spes Danaum et coepti fiducia belli  
Palladis auxiliis semper stetit. impius ex quo  
Tydides sed enim scelerumque inventor Ulixes,  
fatale adgressi sacrato avellere templo  
Palladium caesis summae custodibus arcis,  
corripuere sacram effigiem manibusque cruentis  
virgineas ausi divae contingere vittas,  
ex illo fluere ac retro sublapsa referri  
spes Danaum, fractae vires, aversa deae mens.  
nec dubiis ea signa dedit Tritonia monstros.  
vix positum castris simulacrum: arsere coruscae  
luminibus flammae arrectis, salsusque per artus  
sudor iit, terque ipsa solo (mirabile dictu)  
emicuit parmamque ferens hastamque trementem.  
extemplo temptanda fuga canit aequora Calchas,  
nec posse Argolicis excindi Pergama telis  
omina ni repetant Argis numenque reducant  
quod pelago et curvis secum auexere carinis.  
et nunc quod patrias vento petiere Mycenae,  
arma deosque parant comites pelagoque remenso  
improvisi aderunt; ita digerit omnia Calchas.  
hanc pro Palladio moniti, pro numine laeso  
effigiem statuere, nefas quae triste piaret.  
hanc tamen immensam Calchas attollere molem  
roboribus textis caeloque educere iussit,  
ne recipi portis aut duci in moenia posset,  
neu populum antiqua sub religione tueri.

nam si vestra manus violasset dona Minervae,  
tum magnum exitium (quod di prius omen in ipsum  
convertant!) Priami imperio Phrygibusque futurum;  
sin manibus vestris vestram ascendisset in urbem,  
ultra Asiam magno Pelopea ad moenia bello  
venturam, et nostros ea fata manere nepotes.<sup>1</sup>

## II, 154- 194

El instruído en los engaños y en el artificio pelasgo, levantó hacia los astros las palmas, despojadas de sus ligaduras: “ A vosotros eternos fuegos, dice, y no violable numen vuestro; a vosotros altares y espadas nefandas, de quienes escapé y fajas de los dioses, que llevé como víctima, pongo por testigos, séame lícito resolver los sagrados juramentos de los griegos, es lícito odiar a aquellos hombres y traer bajo las auras todas sus cosas, si en alguna parte las encubren, no estoy sujeto a mi patria por leyes algunas. Ahora, que te mantengas tú en mis promesas, y, conservada Troya, me conserves tu fe, si dijere cosas verdaderas, si pagase estos grandes beneficios. Toda la esperanza de los dánaos y su confianza en la empezada guerra estuvo siempre en los auxilios de Palas. Pero esta esperanza no pudo durar, porque desde que el impío hijo de Tideo y el inventor de maldades Ulises acometieron quitar de su sagrado templo el fatal Paladio, habiendo sido asesinados los custodios desde los más alto de la ciudadela, arrebataron la sagrada efigie, y osaron tocar con sus cruentas manos las virgíneas bandeletas de la diosa, desde entonces, decayó la esperanza de los Dánaos y fue llevada atrás disminuida, quebrantadas sus fuerzas, enemiga la mente de la diosa. Y no dio Tritonia aquellas señales con muestras dudosas. Apenas fue puesta su imagen en el campamento, ardieron en sus excitados ojos brillantes llamas, y un sudor salado corrió por sus miembros, y tres veces saltó por sí misma (¡cosa admirable de decir!) del suelo, llevando el escudo y tremolando la lanza. Al punto, Calcas manifiesta que probemos la huida por mar y que no puede Pérgamo ser forzada por las armas argólicas, a no ser que vuelvan a pedir presagios de Argos y conduzcan de nuevo al numen que llevaron consigo por el piélago en las curvas naves. Y ahora, que han ganado con el viento la patria Micenas, preparan armas y dioses, y llegarán de improviso al piélago, surcando el mar de nuevo: así interpreta Calcas los presagios. Aconsejado por él en lugar del Paladio, en lugar de la divinidad ofendida, erigieron esta estatua para que expiara el triste sacrilegio. Entonces Calcas mandó levantar con maderas entretejidas la inmensa mole y elevarla hasta el cielo para que no pudiera ser recibida por las puertas o ser conducida hacia la ciudad, ni pudiera proteger al pueblo bajo su antiguo culto. Porque si vuestra mano hubiese violado los dones de Minerva, entonces dijo que iba a haber una gran ruina ¡conviertan antes los dioses contra él mismo según el presagio! Para el imperio de Príamo y para los frigios; pero si por vuestras manos hubiese ascendido a vuestra ciudad, el Asia iba a venir con una gran guerra junto a las murallas pelopeas, y estos hados amenazarían a nuestros nietos”.

El discurso de Sinón encierra la representación que hace el poeta de la etnia como violadores de varios elementos que constituyen la relación entre el hombre y la divinidad. En primer lugar, le afirma a Príamo que es una “ofrenda sagrada”. En segundo lugar, toma los gestos propios del lenguaje ritual para comenzar su discurso y utiliza la fórmula: *testor* (pongo de testigo). Entre los elementos a quienes pone de testigo invoca al *non violabile vestrum numen* (v. 156) que resalta aún más la violabilidad a la que recurre. Luego alude a otra ofensa sagrada hecha por el grupo, el robo del Paladio (v. 166-167), para argumentar el motivo del regalo que es en sí mismo otra nueva ofensa no sólo a la esfera humana, representada por los troyanos, sino también a la esfera divina a quien vuelven a violar. Recurre a estrategias léxicas religiosas para fundamentar su argumentación; por ejemplo, utiliza *antiqua sub religione* (v. 188), que, como se estudio en la Primera Parte<sup>424</sup>, alude a la idea romana según la cual la deidad ejerce su poder en su templo o estatua: si el caballo estaba fuera de las murallas, los troyanos perderían la protección de la diosa. Es decir que los griegos no sólo arman su estrategia a través de la falsificación de un ofrenda, sino que la estrategia que utilizan para que ésta sea introducida a la ciudad es otra falta también hacia la esfera religiosa y esta vez tiene que ver con el Paladio. Según el *Oxford Classical Dictionary*<sup>425</sup>, los *Palladia* eran milagrosas estatuas guardianas de las ciudades antiguas. La más famosa es el *Palladium* troyano, una imagen de madera de Pallas (a quien los griegos identificaron con Atenea y los romanos con Minerva) caída del cielo en respuesta a la plegaria de Ilos, el fundador de Troya. La llegada del Paladio a Troya, como la parte del mito de fundación de la ciudad, fue diversamente referida por los griegos, a partir del S. VII a.C., el Paladio se asoció con los misterios de Samotracia a través de Electra, madre de Dárdano, progenitor de la línea real troyana, y de Iasion, fundador de los misterios de Samotracia. Los escolios difieren y hay varias fuentes del mito: según unas fue entregado a Electra y luego a su hijo Dárdano, según otras se le entregó directamente a Dárdano. En Ilión, el rey Ilos

---

<sup>424</sup> Cfr. p. 82.

<sup>425</sup> Hornblower y Spawforth, 2005: *Palladium*.

fue cegado por tocar la imagen para salvarla del incendio del templo. En una vasija de Apulia (*Reggio di Calabria*, de mediados del s. IV a.C.), se representa a Odiseo y Diomedes robando el *Palladium* de Troya. Según varias versiones, el Paladio troyano fue conservado en Atenas, o en Argos, o en Esparta (todos en Grecia), o bien Roma, a la que fue traído por Eneas, ya que Diomedes sólo había robado una copia del verdadero *Palladium* o fue entregado por el mismo Diomedes a Eneas y guardado en el templo de Vesta. En este caso (II, 162-79) se relata el robo del *Palladium* como pérdida de la protección de Atenea y caída de Troya.

Es decir que en el discurso se establecen varias faltas a la divinidad de parte de los griegos: afirmar que es una ofrenda sagrada; utilizar el lenguaje corporal del rito y las fórmulas establecidas para argumentar su falso discurso; poner de testigos además de a varias divinidades y objetos de culto al inviolable numen; resaltar otra ofensa sagrada como el robo del Paladio, que conlleva otras como la destrucción del templo, y acudir al léxico religioso para que al fin los troyanos introduzcan el caballo a la ciudad.

A continuación se describe el prodigio mal interpretado por los troyanos, otra vez gracias al engaño de Sinón: describe el momento en el que Laocoonte, quien desconfiaba del regalo y había disparado una flecha contra el caballo (v. 50), estaba haciendo un sacrificio en honor a Neptuno y es asesinado por las serpientes:

Hic aliud maius miseris multoque tremendum  
obicitur magis atque improvida pectora turbat.  
Laocoon, ductus Neptuno sorte sacerdos,  
sollemnis taurum ingentem mactabat ad aras.  
Ecce autem gemini a Tenedo tranquilla per alta  
(horresco referens) immensis orbibus angues  
incumbunt pelago pariterque ad litora tendunt;  
II, 199-205

Otra cosa mayor y mucho más tremenda se ofrece entonces ante los desgraciados, y turba sus confiados ánimos. Laocoonte, designado por la suerte como sacerdote en honor de Neptuno, sacrificaba junto a las solemnes aras un gran toro. Y he aquí que, desde Ténedos, se apoyan en el piélago a través del mar tranquilo (me horrorizo de contarle) dos serpientes de inmensas roscas, y se tienden juntas hacia la costa.

En reacción a este prodigio que en realidad representaba el incendio de Troya si es que dejaban entrar al caballo, Eneas narra:

tum vero tremefacta novus per pectora cunctis  
insinuat pavor, et scelus expendisse merentem  
Laocoonta ferunt, sacrum qui cuspide robur  
laeserit et tergo sceleratam intorserit hastam.  
ducendum ad sedes simulacrum orandaque divae  
numina conclamant.

II, 228-233

Entonces verdaderamente un nuevo pavor penetra a todos por los temblorosos ánimos y dicen que mereciéndolo Laocoonte ha pagado su delito, que ha clavado con la punta el sagrado leño y ha disparado contra su lomo la impía lanza. A una claman que aquel simulacro debe ser conducido a las moradas de la diosa e implorar los númenes de ésta.

La crítica<sup>426</sup> analiza los dos episodios (el engaño y la muerte de Laconte) interrelacionados. Según Clausen<sup>427</sup> es evidente que Virgilio mitiga la tortura de Sinón de parte de los troyanos en relación a otras versiones del mito y esto tiene que ver con que es Eneas quien relata lo sucedido. Putnam<sup>428</sup> ve a Laocoonte como la primera víctima del sacrificio simbólico de la destrucción de la ciudad. Manuwald<sup>429</sup> ha llamado la atención sobre los elementos relacionados con el ritual del sacrificio en la historia de Sinón, principalmente el caballo de Troya, al que llaman *votum*, como ya analizamos, y el papel de Calcas, argumentando que éstos sirven para fortalecer el valor del engaño de Sinón. Según estas visiones existe una necesidad de parte de los griegos de un sacrificio humano identificado con la muerte de Laconte. Hardie<sup>430</sup> relaciona esta muerte, también vista como sacrificio, con el de de Iphigenia. Smith<sup>431</sup> sugiere que en el

---

<sup>426</sup> Manuwald, 1985: 115; Block, 1981: 54; Hardie 1984, 56; Smith, 1999:50; Putnam 1965, 24.

<sup>427</sup> Clausen, 2002: 58-74.

<sup>428</sup> Putnam, 1965: 24.

<sup>429</sup> Manuwald, 1985: 115.

<sup>430</sup> Hardie, 1984: 56.

<sup>431</sup> Smith, 1999:50.

simple contraste de ambos eventos, se prefiguran la desesperanza y oscuridad absoluta de la caída de Troya. Dysson<sup>432</sup> afirma:

The threat is double, one divine, one profane, and in this mixture of murder and sacrifice, Virgil has brought together two things that should be far separate from each other: obedience to the gods in the sacred sphere, and unholy murder in the secular. Corruption of what should be devoted to the gods extended even to the priest who was to perform the sacrifice.

No analizaremos el episodio de Laconte como un sacrificio por no tener las características propias del ritual, aunque se puede ver claramente su simbología al igual que la muerte del piloto Palinuro en el libro V. Creemos que la construcción del discurso de Sinón y la presencia de los elementos que destacan su impiedad van más allá de una preconfiguración del desastre posterior y destacan una caracterización clara de la visión del narrador, en este caso Eneas, respecto a la etnia que en su relato aparece mencionada.

En el relato citado sobre la reacción de los troyanos frente a la muerte de Laconte, se muestra cómo ya no necesita ser el propio Sinón quien los convenza sino que su argumentación anterior ya ha sido suficiente. Al no existir el sujeto de los actos, se reemplaza por un “todos”, en consecuencia, se entra el caballo a la ciudad. Eneas relata cómo Sinón, al que se describe como *fatisque deum defensus iniquis* (“defendido por los hados hostiles de los dioses” v. 257), le abre las compuertas a sus compañeros griegos y comienza el destrozo de la ciudad. En el marco del relato en que Eneas cuenta la muerte de Príamo, se resalta otra violación religiosa por parte de Pirro.

Recordemos que cuando Pirro mata delante de Príamo a Polites, el rey recurre al episodio en el que Aquiles le devuelve el cadáver de Héctor y acude a la violación de este rito por parte de Pirro. Así describe Eneas el diálogo:

'at tibi pro scelere,' exclamat, 'pro talibus ausis  
di, si qua est caelo pietas quae talia curet,  
persolvant grates dignas et praemia reddant  
debita, qui nati coram me cernere letum  
fecisti et patrios foedasti funere vultus.  
at non ille, satum quo te mentiris, Achilles

---

<sup>432</sup> Dysson, 1996: 280.

talis in hoste fuit Priamo; sed iura fidemque  
 supplicis erubuit corpusque exsanguie sepulcro  
 reddidit Hectoreum meque in mea regna remisit.<sup>1</sup>  
 sic fatus senior telumque imbelle sine ictu  
 coniecit, rauco quod protinus aere repulsum,  
 et summo clipei nequiquam umbone pependit.  
 cui Pyrrhus: 'referes ergo haec et nuntius ibis  
 Pelidae genitori. illi mea tristia facta  
 degeneremque Neoptolemum narrare memento.  
 nunc morere.' hoc dicens altaria ad ipsa trementem  
 traxit et in multo lapsantem sanguine nati,  
 implicuitque comam laeva, dextraque coruscum  
 extulit ac lateri capulo tenuis abdidit ensem.  
 haec finis Priami fatorum, hic exitus illum  
 sorte tulit Troiam incensam et prolapsa videntem  
 Pergama, tot quondam populis terrisque superbum  
 regnatorem Asiae. iacet ingens litore truncus,  
 avulsumque umeris caput et sine nomine corpus.

II, 535-558

“¡Que los dioses”, exclama, “si hay en el cielo alguna piedad que vigile tales cosas, te paguen las gracias dignas y te den los premios debidos por tanta maldad, por tales osadías, tú que has hecho que viese delante de mí la muerte de un hijo, y has manchado con su sangre el rostro paterno! No fue tal ciertamente Aquiles aquel de quien te crees engendrado, con su enemigo Príamo; sino que respetó los derechos y la fe de un suplicante y devolvió para el sepulcro el cuerpo exangüe de Héctor y volvió a enviarme a mis reinos”. Así habló el viejo, y arrojándole sin fuerza un dardo inofensivo, que fue repelido al punto por el ronco bronce y quedó suspendido inútilmente de lo más saliente del escudo. Al cual respondió Pirro: “Referirás, pues, estas cosas e irás como anunciador a mi padre el Pélida: acuérdate de narrarle mis tristes hechos y que Neoptolemo es un depravado. Ahora muere.” Diciendo esto, arrastró junto a los altares mismos a Príamo que temblaba y resbalaba en la mucha sangre de su hijo y puso a su izquierda sus cabellos, y con la diestra, sacó la brillante espada y la hundió en un costado hasta la empuñadura. Éste fue el fin de Príamo, esta muerte arrebató, por la suerte de los hados, viendo a Troya incendiada y a Pérgamo derruida, a aquel dominador del Asia soberbio en otro tiempo con tantos pueblos y tierras- Yace en el litoral su gran tronco y la cabeza separada de los hombros y es un cuerpo sin nombre.

Príamo invoca a la *pietas* de los dioses y destaca la falta de Pirro que se vincula con unas de las características primarias del término, como se expuso en la primera parte del estudio, y ésta es la *pietas erga parentes*, acepción de la esfera privada de la característica religiosa por excelencia. Galinsky<sup>433</sup>, en su estudio

---

<sup>433</sup> Galinsky, 1969: 58.

sobre la representación de las diferentes leyendas sobre la fundación de Roma, analiza la reelaboración del término *pietas* por parte del poeta. Postula que la imagen del héroe transportando los *sacra* es el significado original de la figura del *pius* Eneas; así, la relación con *pietas erga parentem* es una extensión de dicho significado. Para ejemplificar esta característica que hasta el asesinato de su hijo Héctor había tenido recurre al momento en el que fue a buscar el cadáver de su hijo. Pirro no sólo no da importancia a lo establecido, sino que también se burla imaginando un futuro diálogo en el mundo de los muertos. Entonces, también no siguiendo los preceptos de su padre, está cometiendo una falta de la esfera religiosa privada. Asimismo, en el relato se destaca cómo Príamo es arrastrado hacia los altares, es decir, el asesinato es cometido en un lugar sacro. Por último, Eneas narra cómo el cuerpo destrozado del rey yace sin nombre, falta que se relaciona con los ritos funerarios, como hemos visto en el capítulo anterior.

Heinze<sup>434</sup> estudia las diferentes versiones del mito de la guerra de Troya y afirma:

Non ci é nota alcuna versione dell'Iliupersis che si concludesse con la morte di Priamo<sup>435</sup>.

Según su visión, este hecho, como técnica del poeta, hace que el exilio de la ciudad sea inminente. Creemos que más allá de esta técnica y siguiendo la mirada del estudio, Virgilio está construyendo una imagen de la etnia griega que se relaciona con la violación de la esfera sagrada, característica que analizaremos también en la descripción del accionar de varios pueblos.

---

<sup>434</sup> Heinze, 1996: 62-63.

<sup>435</sup> Heinze, 1996: 62.

## 2. 3 Los cartagineses

Entre las ofrendas romanas, encontramos la *libatio*, que consistía en derramar, en honor de la divinidad, un alimento líquido, como vino o leche<sup>436</sup>. En el marco del libro I, se describe una *libatio* de Dido después del banquete realizado con los troyanos:

Postquam prima quies epulis, mensaeque remotae,  
crateras magnos statuunt et vina coronant.  
Fit strepitus tectis, vocemque per ampla volutant  
atria; dependent lychni laquearibus aureis  
incensi, et noctem flammis funalia vincunt.  
Hic regina gravem gemmis auroque poposcit  
implevitque mero pateram, quam Belus et omnes  
a Belo soliti; tum facta silentia tectis:  
'Iuppiter, hospitibus nam te dare iura loquuntur,  
hunc laetum Tyriisque diem Troiaque profectis  
esse velis, nostrosque huius meminisse minores.  
Adsit laetitiae Bacchus dator, et bona Iuno;  
et vos, O, coetum, Tyrii, celebrate faventes.'  
Dixit, et in mensam laticum libavit honorem,  
primaque, libato, summo tenus attigit ore,  
tum Bitiae dedit increpitans; ille impiger hausit  
spumantem pateram, et pleno se proluit auro  
post alii proceres. Cithara crinitus Iopas  
personat aurata, docuit quem maximus Atlas.

I, 725-740

Después que ha habido un primer descanso en los banquetes y han sido quitadas las mesas, ponen grandes cráteras y coronan las copas. Llena el bullicio aquellos techos, y hacen rodar la voz por los amplios atrios; lámparas encendidas penden de los dorados artesones, y las antorchas vencen a la noche con sus llamas. Pidió entonces la reina una pesada copa de oro y piedras preciosas, que solía usar Belo y todos sus descendientes, y la llenó de vino. Entonces, habiendo sido hecho el silencio bajo aquellos techos: ¡Júpiter, pues dicen que está a tu cargo el derecho de hospitalidad, ojala permitas que sea éste un día alegre para los tirios y cuantos salieron de Troya, y que de él se acuerden nuestros descendientes! Que nos asista Baco, dador de la alegría, y la buena Juno; y vosotros ¡oh tirios! Celebrad favorables esta reunión". Dijo y derramó en la mesa la ofrenda del líquido, y, derramada, tocó la primera la copa sólo con el borde de la boca; luego se la dio a Bicias incitándolo a beber; él, no perezoso, apuró la espumante copa, y se humedeció (la boca) hasta llegar al oro macizo; después, los otros

---

<sup>436</sup> Espulga, Miró y Vinaixa, 2003: 50.

distinguidos. Canta con la dorada cítara el crinado Iopas, al cual enseñó el muy gran Atlante.

Como vemos, se describen los pasos de la libación. La coronación de las copas describe la acción de rodearlas con guirnaldas de flores, especialmente la copa de oro usada por Belo, rey tirio, padre de Dido. La plegaria incluida en la libación es dedicada a Júpiter, quien según ésta estableció las leyes de hospitalidad<sup>437</sup> (v. 730), por eso se establece la unión pacífica entre tirios y troyanos. La copa ofrecida es tomada por Dido, quien sólo apoya los labios, y se pasa al resto de los integrantes. La práctica romana es propuesta por la tiria para sellar la hospitalidad del pueblo cartaginés hacia el troyano, y la copa ofrecida representa el símbolo de esta unión. Aunque los dioses con los que se quiere establecer la *pax deorum* son romanos y no cartagineses (Júpiter y Baco), el poeta recuerda que la copa utilizada fue usada por el padre de Dido, haciendo de la *libatio* una práctica con elementos de ambas etnias. Otro aspecto importante es que la función argumental del episodio es presentar el momento en que la reina está bebiendo el conjuro preparado por Juno: *infelix Dido, longumque bibebat amorem* (v. 749); razón por la cual la práctica funciona como antesala de la futura unión. Según Panoussi<sup>438</sup>, este sacrificio que Dido realiza en honor de Baco es todavía otro ejemplo de la posibilidad de múltiples lecturas del episodio. Por ejemplo, lo compara con el banquete de una boda en la que están los invitados de los novios, debido a la descripción del banquete hecha por el poeta: *laeta limina*, 707; *laetum ... diem*, 732; *laetitiae*, 734. Por último, cuando Venus provoca el sueño de Ascanio de manera que Cupido puede hacerse pasar por él, ella lo envuelve con flores de mejorana (*amaracus*, 693). La planta es mencionada en Catulo, 61, vv.6-7, específicamente en la descripción del dios del matrimonio: Himeneo -*cinge tempora floribus / suaue olentis amaraci* ("corona tus sienes con las flores de la mejorana que huele)-. Así la autora relaciona el banquete con el festejo de una futura boda. Estamos en desacuerdo

---

<sup>437</sup> Hom. *Od.*, VI, 206-208: ἀλλ' ὅδε τις δύστηνος ἀλώμενος ἐνθάδ' ἰκάνει, / τὸν νῦν χρὴ κομέειν: πρὸς γὰρ Διὸς εἰσὶν ἅπαντες / ξεῖνοί τε πτωχοὶ τε, δόσις δ' ὀλίγη τε φίλη τε. (Éste es un infeliz que viene perdido y es necesario socorrerle, pues todos los extranjeros y pobres son de Zeus).

<sup>438</sup> Panoussi, 2009: 98.

en este punto. Como se observó, la descripción del evento y de las libaciones son las propias de un banquete romano en honor a los dioses, y las coincidencias con un banquete de boda son las mismas que tienen estas prácticas *per se*. La presencia de Cupido y de las flores propias tiene que ver con la estrategia de Juno para que la reina se enamore del troyano, y no con una prefiguración de la boda, que, como se analizó en el capítulo anterior, no fue una boda romana propiamente dicha.

Si consideramos lo expuesto en la introducción sobre las funcionalidades del ritual, comprobamos que, según Maisonneuve<sup>439</sup>, los ritos desempeñan un papel indudablemente irremplazable en el mantenimiento y el refuerzo del vínculo social y, simultáneamente, en la consagración de las diferencias de estatuto compensadas por una articulación de los roles. Además, lo propio de estas técnicas sociales simbólicas es marcar, en el flujo cotidiano, la discontinuidad de los acontecimientos y de las vivencias acentuando sus tiempos fuertes, el antes y el después, y solemnizando las instituciones y las interacciones más significativas para los actores sociales. En este sentido, se observa la unión de las dos etnias para realizar el ritual.

En el libro IV, cuando Eneas termina de narrar la historia de la guerra de Troya, se describen varias prácticas hechas por Dido por consejo de su hermana Ana:

tu modo posce deos veniam, sacrisque litatis  
indulge hospitio causasque innecte morandi,  
dum pelago desaevit hiems et aquosus Orion,  
quassataeque rates, dum non tractabile caelum.<sup>1</sup>  
His dictis impenso animum flammavit amore  
spemque dedit dubiae menti solvitque pudorem.  
principio delubra adeunt pacemque per aras  
exquirunt; mactant lectas de more bidentis  
legiferae Cereri Phoeboque patrique Lyaeo,  
Iunoni ante omnis, cui vincla iugalia curae.  
ipsa tenens dextra pateram pulcherrima Dido  
candentis vaccae media inter cornua fundit,  
aut ante ora deum pinguis spatiatum ad aras,  
instauratque diem donis, pecudumque reclusis  
pectoribus inhians spirantia consulit exta.  
heu, vatum ignarae mentes! quid vota furentem,

---

<sup>439</sup> Maisonneuve, 2005: 11.

quid delubra iuvant? est mollis flamma medullas  
interea et tacitum vivit sub pectore vulnus.

IV, 50-67

Pide tú ahora su venia a los dioses, y, ofrecidos los sacrificios, date a la hospitalidad, y busca causas para demorarlos, mientras el invierno y el lluvioso Orión descargan su ira en el piélagos, y sus naves están rotas, y el cielo es tempestuoso". Con estas palabras inflamó su pecho encendido por el amor, y dio esperanza a su dudosa mente y quebrantó su pudor. Van primero a los templos, y tratan de encontrar la paz en los altares, sacrifican, según el rito, ovejas elegidas según las leyes, a Ceres, y a Febo, y al padre Lio, a Juno ante todos, para la cual son de cuidado los vínculos conyugales. La misma hermosísima Dido, teniendo en la diestra la pátera, la derrama en el medio de los cuernos de una blanca vaca, y se pasea junto a los grasientos altares ante la presencia de los dioses, renueva cada día con sus dones, y ansiosa consulta en los abiertos pechos de los animales las palpitantes entrañas. ¡Ay! ¡Ignorantes mentes de los vates! ¿en qué ayudan los votos, en qué los templos a una apasionada?

Ana le aconseja a su hermana que se deje llevar por el amor que siente y destaca los beneficios de esta unión *secunda Iunone* (v. 45), le recomienda también hacer los debidos sacrificios. En consecuencia, se dirigen al templo, realizan una plegaria por la paz, sacrifican ovejas selectas para Ceres, llamada *legiferae* por ser la que estableció las leyes agrícolas (de allí su derivación) Febo, a Baco con su sobrenombre Lio (el relajador, el que desata o libera<sup>440</sup>) y a Juno como patrona del matrimonio. Según Bailey<sup>441</sup>, el lugar de Juno es claro, en cuanto a Febo, es probable que esté representando a los troyanos y Ceres, en carácter de Demeter *δεσμοφόρος*, está para asegurarse el establecimiento de una nueva colonia. Sin embargo cita a Henry<sup>442</sup> cuando explica que:

Ceres, Apollo, and Bacchus are mentioned in the *Pervigilium Veneris* as deities of marriage. And Virgil himself has illustrated the passage, for on the previous night Dido had made prayer to Iuppiter, the protector of strangers, and asked for the presence of Bacchus giver and kindly Iuno (731-734). Ceres and Lyaeus then may be here as deities of hospitality and feasting. But probably several motives may have worked in Virgil's mind towards his choice.

---

<sup>440</sup> Pérez y Barro, 2004: 116.

<sup>441</sup> Bailey, 1935: 56.

<sup>442</sup> Henry en Bailey, 1935: 56.

Luego se describe la *libatio* en la que se derrama el vino en medio de los cuernos de la vaca blanca como don a los dioses. Una vez iniciado este pacto en el que se ofrecen tales prácticas, se describe cómo la reina no pudiendo esperar (*inhians* v. 64), realiza ella misma la observación de los *exta*. Recordemos, a partir de Fowler<sup>443</sup>, algunos pasos del sacrificio romano, ya explicados en el capítulo anterior. Inmediatamente antes de la masacre de la víctima se rociaba sobre ella partes de la torta sagrada (*immolatio*) y vertiendo en ella libaciones de vino. Cuando termina el sacrificio propiamente dicho, se examinan los órganos internos para asegurarse de que no existe ningún defecto físico o el crecimiento anormal, pues era, por supuesto, por esta causa tan necesario que el animal sea "*purus*" tanto por dentro como por fuera; éste era el único objeto del examen, hasta que el arte etrusco de *extipicina* hizo su camino en Roma. Los *exta*, es decir, los órganos internos de la vida, se separaban del resto de la carne, y cuidadosamente preparados en los vasos sagrados, antes de ser puestos sobre el altar (*porrectio*), junto con algunas rebanadas de carne llamados *magmenta*, se usaba para aumentar las ofrendas, mientras que el resto de la carne, que ya había perdido su santidad, se mantenía para el uso de los sacerdotes. Siguiendo lo expuesto, se observa cómo el poeta describe el ritual hecho por Dido como una acción puramente romana, práctica de raíces etruscas como hemos visto. Aunque no se describa el resultado de la inspección de las vísceras, se emplea como técnica literaria reconocida por la audiencia para demostrar la ansiedad de la reina por lo que el futuro le depare en su ardor amoroso.

En cuanto al aspecto sociológico de la funcionalidad ritual de los episodios nombrados, tomamos lo expuesto por Wunenberg<sup>444</sup>, según el cual el sacrificio impone entre el hombre y lo divino una realidad intermediaria (la víctima) con el fin de asegurar un contacto entre los dos mundos. Conviene distinguir:

-Una comida ritual durante la cual la comunidad se reparte la víctima para incorporar su fuerza sagrada (comunión) y para volver a enlazar la solidaridad

---

<sup>443</sup> Fowler, 1933: 169-179.

<sup>444</sup> Wunenberg, 2006: 18-20.

interhumana bajo la protección de lo divino, como es el caso del primer ejemplo (I, 725-740).

- Una muerte ritual de un ser perteneciente a la comunidad, mediante la cual la víctima se vuelve sagrada (consagración) y se ve ofrecida al dios (IV, 50-67). Wunenberg<sup>445</sup> define de este modo las sociedades arcaicas por un mecanismo mimético de un animal emisario, a partir del cual la sociedad sacraliza a la víctima y, al mismo tiempo, obtiene que todos renuncien a la violencia ilimitada espontánea.

En los versos 450- 455, Dido, luego de la decisión de partida de Eneas, comienza a ver su propio fin:

Tum vero infelix fatis exterrita Dido  
mortem orat; taedet caeli convexa tueri.  
quo magis inceptum peragat lucemque relinquat,  
vidit, turicremis cum dona imponeret aris,  
(horrendum dictu) latices nigrescere sacros  
fusaque in obscenum se vertere vina cruorem;  
hoc visum nulli, non ipsi effata sorori.

IV, 450-455

Pero entonces la infeliz Dido, aterrada por los hados, suplica la muerte; le da tedio mirar la bóveda del cielo. Para animarse a llevar a cabo su plan y abandonar la luz, vio (cosa horrenda de decir), al dejar sus ofrendas sobre los altares donde se quema el incienso, ennegrecerse los sagrados líquidos y los vinos derramados convertirse en una sangre inmunda. A nadie, ni a su misma hermana, ha contado la visión.

Se observa en este caso, por única vez en la obra, una contestación de los dioses hacia la ofrenda y la *libatio* de la reina que prefiguran el desenlace y su futuro accionar. Los dioses a través de la conversión de la ofrenda líquida en sangre responden negativamente al pedido de la tiria. Según Bailey<sup>446</sup>, en este caso la misma reina puede interpretar el *omen* negativo: "There are other instance in which not only is the interpretation of the occurrence sobrenatural, but the occurrence itself". Clausen<sup>447</sup> describe el ritual y la actitud de Dido:

Dido and Anna visit the temples, moving from altar to altar, seeking peace and forgiveness of the gods. They offer sacrifices to Ceres, to Apollo, to

---

<sup>445</sup> Wunenberg, 2006: 18-20.

<sup>446</sup> Bailey, 1935: 13.

<sup>447</sup> Clausen, 2002: 79.

Bacchus, and above all to Juno, guardian of the marriage bond- Dido herself, in all her beauty, taking a globet in her right hand and pouring wine between the horns of white heifer. Again and again she solemnizes the day with sacrifices, staring into the Victims' opened bellies, reading the panting entrails. Dido is no Roman matron, though she is sometimes judged by that severe standard, she is a Phoenician, Phoenician Dido, as Aeneas reminds her in a terrible moment (4. 348) exotic and passionate.

A partir del verso 478, Dido comienza a perpetrar el engaño a su hermana. Le dice que hará un rito para que Eneas regrese, rito africano transmitido por una sacerdotisa de raza masila a quien la reina habría acudido contra su voluntad, y le da ciertas indicaciones:

tu secreta pyram tecto interiore sub auras  
erige, et arma viri thalamo quae fixa reliquit  
impious exuviasque omnis lectumque iugalem,  
quo perii, super imponas: abolere nefandi  
cuncta viri monimenta iuvat monstratque sacerdos.'

IV, 494- 498

Tú levanta secretamente una pira en el interior del palacio, al aire, y pon encima las armas de ese varón, las que dejó el impío colgadas en el tálamo, y todas sus prendas, y el lecho conyugal en que perecí: quiero destruir todos los recuerdos de ese varón nefando, y lo indica la sacerdotisa.

En este pasaje, Dido inicia su plan engañando a su hermana para que comience a hacer su propia pira funeraria en la que pondrá las armas de Eneas con el objetivo mágico que veremos más adelante. Luego, tendrá lugar el accionar de la reina propiamente dicho:

At regina, pyra penetrali in sede sub auras  
erecta ingenti taedis atque ilice secta,  
intenditque locum sertis et fronde coronat  
funerea; super exuvias enseque relictum  
effigiemque toro locat haud ignara futuri.  
stant arae circum et crinis effusa sacerdos  
ter centum tonat ore deos, Erebumque Chaosque  
tergeminamque Hecaten, tria virginis ora Dianae.  
sparserat et latices simulatos fontis Averni,  
falcibus et messae ad lunam quaeruntur aenis  
pubentes herbae nigri cum lacte veneni;  
quaeritur et nascentis equi de fronte revulsus  
et matri praereptus amor.  
ipsa mola manibusque piis altaria iuxta

unum exuta pedem vinclis, in veste recincta,  
testatur moritura deos et conscia fati  
sidera; tum, si quod non aequo foedere amantis  
curae numen habet iustumque memorque, precatur.

IV, 504- 521

Y la reina, erigida bajo las auras una gran pira de teas y encina cortada en el fondo del palacio, adorna aquel lugar con guirnaldas y con una corona de fúnebre fronda; coloca sobre el lecho<sup>448</sup> los despojos, y la espada dejada, y un retrato, no ignorante de lo que ha de suceder. Se alzan los altares alrededor y la sacerdotisa, teniendo sueltos los cabellos, llama con voz tonante tres veces cien dioses con su boca, tanto al Erebo como al Caos, y a la triforme Hécate y a las tres caras de la virgen Diana. Y había esparcido aguas que simulaban las de la fuente del Averno, y busca hierbas tiernas segadas con leche de negro veneno con hoces de bronce a la luz de la luna; y se busca el filtro, arrancado de la frente del caballo naciente arrebatado a su madre. Ella misma, con la mola y con piadosas manos, junto a los altares, habiendo despojado un pie de sus ligaduras, desceñida en su vestidura, pone por testigos, habiendo de morir, a los dioses y a los astros, conocedores de su hado; entonces, si algún numen justo y memorioso tiene para cuidado a los amantes con una alianza no igual, le suplica.

Coloca la imagen de Eneas que debió ser de cera como las colocadas en las ceremonias de magia. Faraone<sup>449</sup> sostiene que este ritual puede reconstruirse de la siguiente manera: una figura masculina de cera es vestida y atada con cintas multicolores junto con una figura femenina de barro; ambas son puestas en el fuego que ablanda y destruye una de las figuras, mientras que cocina y endurece la otra. La figura de cera tiene como objetivo ablandar al cruel y la figura de barro, endurecer a la mujer para darle valor en sus acciones futuras<sup>450</sup>. La figura de la sacerdotisa con el pelo suelto representa la idea de no “trabar” el

---

<sup>448</sup> Siguiendo a Clausen, 2002: 97-98: “These few lines are dense with meaning. Of the twenty occurrences of *thalamus* in the *Aeneid* all but one or two refer to marriage or the marriage chamber. “Pius Aeneas” is denounced as “impious”, and the adjective uses only twice elsewhere in the *Aeneid* of persons, of the murderer Pygmalion (1.349) and the sacrilegious Diomedes (2. 163). *Lectus* is a common word, too common or low in general to be used in epic, but Virgil wishes to remind his readers of the legal term for marriage bed, *lectus genialis*, and does so by enhancing *lectus* with the adjective borrowed from Catullus (64.302 “Taedas...iugalis”, referring to the marriage of Peleus and Thetis, another unhappy marriage, *iugalis* first occurs in Catullus. This device- enhancing a common word with a poetic adjective- was recognized in antiquity). In an erotic sense, *pereo* is found mostly in comedy and elegy; here, however, the sense or implication of “perii” is not simply erotic: Dido “died” on her marriage bed, and on that same bed she will now die”.

<sup>449</sup> Faraone, 1989: 299.

<sup>450</sup> Faraone, 1989: 299-300.

ritual con ningún nudo. Luego nombra a los trescientos dioses, Erebo y al Caos y a la triple Hécate, los tres aspectos de la virgen Diana. La apelación a los dioses del inframundo en un rito mágico sería natural<sup>451</sup>, no siendo propio en un rito religioso. Más adelante agrega, en la acción de ofrecer la comida sagrada, elementos de un rito religioso romano, junto con las manos puras al lado del altar, con un pie desatado de las ligaduras y teniendo desceñidas las vestiduras. Les hace una plegaria a los dioses antes de su muerte. La religión se mezcla con la magia aquí en la apelación a los dioses, y la invocación sugiere más adelante las ideas cosmológicas de los astrólogos y los estoicos, pero el contenido principal de la práctica es la magia primitiva pura<sup>452</sup>. Éstas testifican claramente al interés Virgilio en los detalles del arte de magia<sup>453</sup>. Con respecto a la presencia de los dioses, Bailey<sup>454</sup> afirma:

Here is Artemis in her character of the chthonic Hecate, yet with remembrance of her connexion with the upper world and, as the moon, with the sky, Erebus the personified lower world of mythology, and Chaos, its cosmological counterpart. There is no record of a sacrifice to Hecate, but she is once invoked for aid by Dido. Hecate is combined with the Greek Erebus and Chaos, and that Hecate is definitely thought of as the lower - world counterpart of the Greek Artemis.

La imagen de la *sacerdos*, representada con sus rasgos típicos tradicionales, dará lugar al rito. Se nombra a la hechicera como una sacerdotisa. Recordemos que en un primer período, las funciones de sacerdote y hechicero no estaban aún diferenciadas la una de la otra<sup>455</sup>. Este acto que anuncia se lleva a cabo entre los versos 504 y 516 y allí están los elementos que representan y caracterizan el rito mágico. En la *Bucólica* VIII de Virgilio se presenta un hechizo con similares características, y es interesante notar, como apunta Stroppini<sup>456</sup>, que en la égloga, Damón representa un acto de muerte y Alfesibeo un hechizo; en *Eneida* IV se dan los dos juntos. El ritual aquí realmente no es un acto de magia para atraer al amado, porque aunque los elementos mágicos estén presentes, la

---

<sup>451</sup> Bailey, 1935: 199.

<sup>452</sup> Bailey, 1935: 284.

<sup>453</sup> Bailey, 1935: 75 compara este rito con el descrito por Virgilio en la Égloga VIII.

<sup>454</sup> Bailey, 1935: 89.

<sup>455</sup> Stroppini, 2003: 106-7.

<sup>456</sup> Stroppini, 2003: 106.

actitud de la hechicera y sobre todo su intención deben siempre estar acorde al rito que se practica, en cambio, Dido es presa del *furor* y esa actitud no es apropiada para efectivizar el rito que dice querer hacer. En este caso encontramos una oposición entre la magia y la realidad que el personaje cree estar viviendo. Clausen<sup>457</sup> afirma:

To this beautifully contrived fiction Dido adds a summary account of the priestess's competence in the magic arts (which, she assures her dear Anna, she resorts to unwillingly) and instructions for Anna.

Más adelante encontramos la plegaria propiamente dicha, dirigida al Sol. Éste es invocado dos veces en la obra, una por Eneas<sup>458</sup>, en la que es tomado como una deidad cosmológica de la tradición romana, y esta vez, por Dido:

Sol, qui terrarum flammis opera omnia lustras,  
tuque harum interpretis curarum et conscia Iuno,  
nocturnisque Hecate triviis ululata per urbes  
et Dirae ultrices et di morientis Elissae,  
accipite haec, meritumque malis advertite numen  
et nostras audite preces. si tangere portus  
infandum caput ac terris adnare necesse est,  
et sic fata Iovis poscunt, hic terminus haeret,  
at bello audacis populi vexatus et armis,  
finibus extorris, complexu avulsus Iuli  
auxilium imploret videatque indigna suorum  
funera; nec, cum se sub leges pacis iniquae  
tradiderit, regno aut optata luce fruatur,  
sed cadat ante diem mediaque inhumatus harena.  
haec precor, hanc vocem extremam cum sanguine fundo.  
tum vos, o Tyrii, stirpem et genus omne futurum  
exercete odiis, cinerique haec mittite nostro  
munera. nullus amor populis nec foedera sunt.  
exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor  
qui face Dardanios ferroque sequare colonos,  
nunc, olim, quocumque dabunt se tempore vires.  
litora litoribus contraria, fluctibus undas  
imprecor, arma armis: pugnent ipsique nepotesque.<sup>1</sup>

---

<sup>457</sup> Clausen, 2002: 97- 98.

<sup>458</sup>XII, VV. 175-182: «esto nunc Sol testis et haec mihi terra vocanti,/quam propter tantos potui perferre labores,/et pater omnipotens et tu Saturnia coniunx/(iam melior, iam, diva, precor), tuque inclute Mavors,/cuncta tuo qui /bella, pater, sub numine torques;/fontisque fluviosque voco, quaeque aetheris /alti religio et quae caeruleo sunt numina ponto» (“Sé mi testigo ahora, tú Sol, a quien invoco y esta tierra por la que pude soportar tantos trabajos y, oh Padre omnipotente, y tú, saturnia esposa, (ya más benigna diosa, te pido) y tú glorioso Marte, que bajo tu numen gobiernas todas las guerras, invoco a las fuentes y a los ríos, y a cualquier religión del alto éter y cualesquiera númenes que existen en el cerúleo ponto”).)

Haec ait, et partis animum versabat in omnis,  
 invisam quaerens quam primum abrumpere lucem.  
 tum breviter Barcen nutricem adfata Sychaei,  
 namque suam patria antiqua cinis ater habebat:  
 'Annam, cara mihi nutrix, huc siste sororem:  
 dic corpus properet fluviali spargere lymphæ,  
 et pecudes secum et monstrata piacula ducat.  
 sic veniat, tuque ipsa pia tege tempora vitta.  
 sacra Iovi Stygio, quæ rite incepta paravi,  
 perficere est animus finemque imponere curis  
 Dardanique rogam capitis permittere flammæ.'

IV, 607-640

¡Oh, Sol, que alumbras con tus rayos todas las obras de la tierra, y tú, Juno intérprete y sabedora de mis cuitas, y Hécate, ululada por las ciudades en las encrucijadas nocturnas, y vengadoras Furias, y dioses de la moribunda Elisa! Escuchad estas cosas y caed sobre los malvados con justo numen y oid nuestras preces. Si es necesario que ese nefando cuerpo arribe a aquellos puertos y navegue hasta tierra, y así lo exigen los hados de Júpiter, si está determinado este final, que, al menos, perseguido por la guerra y las armas de un pueblo audaz, desterrado de sus territorios, arrancado del abrazo de Julo, implore auxilio, y vea indignas muertes de los suyos; y que, cuando se hubiere entregado bajo las condiciones de una paz inicua, no disfrute de su reino ni de la deseada luz; sino que muera antes de tiempo, y sea inhumado en medio de la arena. Estas cosas suplico, esta última voz doy con mi sangre. Después, vosotros ¡Oh tirios! Ejercitad con vuestros odios su estirpe y todo su futuro linaje, y enviad esos presentes a nuestra ceniza; no haya ningún amor ni alianza entre los dos pueblos. Que salga de nuestros huesos algún vengador, que persiga a hierro y fuego a los colonos dardanios, ahora, en lo sucesivo, en cualquier tiempo en que se encuentren sus fuerzas. Pido que estos litorales sean contrarios a sus litorales, estas ondas a sus olas, estas armas a sus armas; que peleen tanto ellos mismos como sus nietos". Estas cosas dice, y dirigía su ánimo a todas partes, queriendo cortar cuanto antes la luz aborrecida. Entonces, habló brevemente a Barce, nodriza de Siqueo (porque la negra ceniza tenía a la suya en la antigua patria): "Haz de traer aquí, nodriza para mí querida, a mi hermana Ana; dile que traiga consigo los animales y los objetos para las expiaciones indicados; que venga así, y tu misma cubre sus sienes con la piadosa venda. Es mi ánimo acabar los sacrificios a Júpiter estigio, los cuales he preparado según el rito, y poner fin a mis cuidados, y entregar a la llama la pira del dardanio".

La reina<sup>459</sup> hace, entonces, su propia plegaria al Sol, plegaria que es evidencia de elementos complejos: invoca al Sol, que ilumina el mundo, a Juno, que conoce el cuidado del amor y el matrimonio, a la fuerte Hécate, a las vengadoras Diras, y "los dioses de la moribunda Elissa", que probablemente

<sup>459</sup> Para comparar las diferencias en las leyendas de Dido, ver Heinze, 1996: 151- 154.

representan la idea romana de la Juno de las mujeres que corresponden al *genius* de los hombres<sup>460</sup>. Según Clausen<sup>461</sup>:

Referring to oneself by one's name is especially emotional, and only here, abandoned and about to die, does Dido use her old Phoenician name. If Aeneas, that wicked man, must come to harbor, if so the will of Jupiter ordains, if this goal is fixed, yet she prays that he may be harried in war by a brave people, be driven out of his land, torn from his son's embrace, sue for aid, and see his own people perish miserably; prays, too, that when he has submitted to terms of a harsh peace he may not enjoy the kingdom and life he hopes for, but fall untimely and lie unburied on the sand. This is her prayer- these last words poured out with her blood. As for her Tyrians, let them pursue the nation of Aeneas with hatred forever. This will be the offering they send to her shade.

Teñida tal vez con la noción del δαίμων griego, una de estas funciones, "fue dirigir a los moribundos al mundo inferior<sup>462</sup>". Dido, como vimos, está preparando su propia pira funeraria, pero finge que es para renovar un sacrificio a Júpiter *Stygius*. Los detalles son interesantes e importantes<sup>463</sup>: el culto al propio Júpiter *Stygius* puede derivar de un origen griego, aunque Virgilio está utilizando el lenguaje del ritual romano: la ofrenda se describe como *piacula*, -las ovejas se describen como ofrenda (*piaculum*) a los dioses del mundo inferior en el libro VI-. Tal sacrificio se pudo haber hecho a menudo a los poderes del bajo mundo en Roma debido que existe un paralelo en la

---

<sup>460</sup> Bailey, 1935: 145.

<sup>461</sup> Clausen, 2002: 98.

<sup>462</sup> Norden, 1903: 33.

<sup>463</sup> Según Heinze, 1996: 151: "Perciò io pensò che l'immagine commovere di Didone nell'atto di offrire, con tutto lo starzo di un grande rito funebre, se stessa all'Ade, fosse rimasta impressa nella mente di Virgilio e che solo in secondo momento egli abbia trovato le ragioni che giustificavano l'idea che aveva in animo di rappresentare e che sono sintetizzate nell'espressione *sic iuvat ire sub umbras*: il fuoco deve distruggere lei assieme a tutte le *exuviae* del traditore e (dato che la dimora di Didone ha naturalmente sede sulla rocca) il fuggiasco ormai al largo vedrà salire le fiamme, *secum feret omina mortis*. Sabbadini esclude dal suo "primo progetto" tutto ciò che riguarda la *cerimonia magica* (474- 503, 509-521), argomentando che in origine Anna non avrebbe preso parte all'innalzamento della pira; "tutto ciò di cui incarica Anna (494-497), Didone lo mette poi in atto lei stessa ai vv. 504- 508". Ciò non è assolutamente vero per l'azione principale, l'innalzamento della pira: è intuitivo che né Didone né Anna, ma le serve su ordine di quest'ultima, hanno eretto il *lectus iugalis*: che poi Didone si occupi personalmente delle *exuviae* ponendole lei stessa sul *torus*, si può conciliare, perfino nella più rigorosa delle interpretazioni, con il fatto che altri *imposuerunt pyra* ogni cosa".

descripción de Lucrecio<sup>464</sup>, aunque éste va más allá de Virgilio en la identificación de los dioses del inframundo con los espíritus de los muertos<sup>465</sup>. Es pertinente aclarar que este uso de la plegaria que implica el pedido a los dioses para establecer una acción negativa respecto de otro ser<sup>466</sup>, no tiene relación con los usos concernientes a la *religio* que se explicaron a lo largo de los capítulos. Existen elementos pertenecientes a la magia y no es una acción ritual que pueda tener una respuesta positiva de parte de los dioses, de igual modo que lo que ocurrirá con ciertas prácticas establecidas por Turno, por ejemplo, no siendo esto una mera coincidencia, sino una forma del poeta de caracterizar la acción ritual de los personajes que están de alguna manera en contra del *fatum* establecido. Según Heinze<sup>467</sup>, Virgilio reemplazó el rito funerario destinado por uno mágico<sup>468</sup>. Pero, a los ojos de los romanos, la magia es algo de un rango inferior. Sin embargo la ceremonia mágica la dirige una sacerdotisa que no está descrita como una simple hechicera: el ritual es tan

---

<sup>464</sup> Lucrecio, *De Rer. Nat.*, III. 51.

<sup>465</sup> Bailey, 1935: 146.

<sup>466</sup> "The last line of Dido's curse is one of the most dramatic in Latin poetry: the extended line, the endless hatred Dido echoes, but with a profound historical resonance, Ariadne's curse on Theseus at the end of her lament (Catull. 64.200-1). Dido's death has often been called tragic, in the vague, unliterary sense of the word. It is however tragic in the strictest sense, for it conforms to a pattern observable in tragedy, especially Sophoclean tragedy". Clausen, 2002: 99.

<sup>467</sup> Heinze, 1996: 154.

<sup>468</sup> "Didone si uccide con la spada sul rogo da lei stessa fatto erigere con il pretesto di voler sciogliere con un rito funebre i giuramenti di fedeltà al primo marito. Virgilio no aveva altro da fare che introdurre un pretesto diverso, che per sembrare plausibile, avesse un rapporto con Enea. Egli ha sostituito al rito funebre un rito mágico, destinato, comunque, sempre agli inferi, una sorta di preliminare alla catabasi di Didone. Però, agli occhi dei romani, la magia rappresenta qualcosa di rango inferiore, di livello basso; vecchi maghi e streghe, che esercitavano la poco decorosa magia d'amore, non godevano di buona reputazione. Quindi Virgilio doveva preoccuparsi di trasferire tutto su un piano di grandezza eroica. La maga non è una strega comune: è stata "custode del tempio delle Esperidi" e ha appreso l'arte di addomesticare i draghi e quindi, si può presumere che possieda anche le altre prerogative di cui mena vanto. La sua è principalmente magia d'amore, che però nell'esplicarsi ha effetti che vanno al di là di una onnipotenza divina. E in uno stile epico adeguato si svolge poi la cerimonia magica: non basta un semplice altare, è innalzata una pira, circondata da altari, e la maga non si limita a invocare la divinità che presiede ai riti magici, cioè Ecat, vengono invocati l'Erebo e il Caos, e "la sua bocca fa risuonare il nome di trecento divinità del sottosuolo". E il rito è così solenne che Didone stessa non disdegna di fungere da ancella. Quanto al resto, il rito magico offre a Didone ciò cui ella mira: di poter morire circondata da tutto ciò che può ricordarle la sua breve felicità d'amore". Heinze, 1996: 155.

solemne que la propia Dido no se avergüenza de servir como ayudante. La Fico Guzzo plantea la ambigüedad<sup>469</sup> de la imagen de la sacerdotisa:

El libro 4 presenta una figura, relacionada con el ámbito sagrado, que se vincula estrechamente con Dido: la sacerdotisa. Su presencia pone de manifiesto la relación de la reina con las artes mágicas: promete alterar el curso natural de los acontecimientos según su voluntad y, de esa manera, hacer realidad el deseo de Dido (4, 487-491). La identificación de la sacerdotisa con Dido es tal, que su existencia como personaje independiente permanece, por obra del poeta, en la ambigüedad. En la escena ritual la sacerdotisa y la reina, confundidas en la trama textual, actúan como si se tratara de un solo personaje. La reina no acepta el orden establecido por Júpiter y aun cuando ese orden se le hace evidente e inamovible, intenta modificar, según su voluntad, aquellos que pudiere ser modificado, recurriendo al auxilio de las potencias del Averno.

Por último, se observa el rito de la propia Juno, ideadora de la estrategia que llevó a la reina a la muerte prematura:

Tum Iuno omnipotens longum miserata dolorem  
difficilisque obitus Irim demisit Olympo  
quae luctantem animam nexosque resolveret artus.  
nam quia nec fato merita nec morte peribat,  
sed misera ante diem subitoque accensa furore,  
nondum illi flavum Proserpina vertice crinem  
abstulerat Stygioque caput damnaverat Orco.  
ergo Iris croceis per caelum roscida pennis  
mille trahens varios adverso sole colores  
devolat et supra caput astitit. 'hunc ego Diti  
sacrum iussa fero teque isto corpore solvo':  
sic ait et dextra crinem secat, omnis et una  
dilapsus calor atque in ventos vita recessit.

IV, 693- 705

Entonces la omnipotente Juno, habiendo tenido misericordia de su largo dolor y de su difícil muerte, envió del Olimpo a Iris que soltase aquella alma que luchaba y aquellos miembros atados. Porque como ni perecía por el hado, ni por una muerte merecida, sino antes de tiempo la desgraciada, y encendida en un súbito furor, todavía no le había quitado Proserpina de la cabeza el rubio cabello y no había condenado su cabeza al estigio Orco. Así, Iris, llena de rocío, trayendo, contra el sol enfrente mil variados colores; vuela por el cielo con sus doradas alas, y se detiene sobre su cabeza: "Yo llevo, enviada, a Plutón este cabello sagrado, y te libero de ese cuerpo". Así dice y corta el cabello con su diestra y al tiempo todo el calor desaparece y la vida se retiró a los vientos.

---

<sup>469</sup> Según Florio (1982: 38-39), la sacerdotisa es parte de la imaginación de la reina.

Bailey<sup>470</sup> afirma que este accionar, igual que la rama dorada del libro VI, da una entrada segura al mundo subterráneo:

The strange rite of cutting a lock from the head of the dying and dedicating  
is to Dis in order to secure a safe passage to the underworld.

Como se pudo ver la acción ritual representada de los cartagineses, ejecutada por la reina Dido, tiene por una parte elementos de las prácticas rituales romanas que hemos estudiado a lo largo del estudio. Sin embargo, una vez que la reina es protagonista de la estrategia de Juno, resaltan, por un lado, elementos propios de la magia: incienso, cintas, prendas e imágenes de Eneas; por el otro, utiliza el formato de plegaria propio de la *religio*, pero con un objetivo disímil, es decir, no para establecer la *pax deorum*, sino simulando ser todo lo contrario (contradecir el *fatum* determinado), aunque siendo la verdadera finalidad el suicidio de la reina. En este aspecto es similar a la acción ritual representada de Turno, como veremos más adelante.

---

<sup>470</sup> Bailey, 1935: 89.

## 2. 4. Los latinos

La acción ritual de los latinos está en su mayoría representada a través de la imagen del rey Latino. En consecuencia, analizamos en primer lugar su comportamiento. Se toman algunos pasajes del libro VII, en el que los troyanos desembarcan en el Lacio, para analizar la actitud del rey frente a los prodigios recibidos, la atención a los extranjeros y el intercambio material y simbólico que se produce entre ambos pueblos. Por otro lado, en el libro XII, observamos la funcionalidad del diálogo entre Turno y el rey Latino y el pacto entre este último y Eneas.

En el libro VII, la narración se focaliza en dos espacios: por un lado, lo concerniente al rey Latino y, por otro, la llegada de los troyanos al Lacio.

Virgilio presenta al lugar y al protagonista de esta primera focalización. Dicho espacio está caracterizado por su atmósfera pacífica:

Rex arua Latinus et urbes  
Iam senior longa placidas in pace regebat.

VII, 45-46

El rey Latino, ya anciano, regía en larga paz sus campos y sus plácidas ciudades.

Fustel de Coulanges<sup>471</sup> caracteriza al *rex* como el sacerdote del hogar público, principalmente el jefe del culto: conserva el hogar, hace el sacrificio y pronuncia la oración. Teniendo como modelo los cultos de la esfera privada, los romanos trasladaron sus principios a la esfera pública. Es decir que la imagen de *pater* dentro de la esfera doméstica se proyecta en la imagen de *rex* en la esfera pública. Así, Latino poseía la suma autoridad dentro del Lacio.

Caracterizado el espacio y presentado su protagonista, el poeta describe su genealogía para aclararnos qué tradición es la que seguirá. Según Virgilio, Saturno es el fundador del linaje y Pico, su hijo, junto con Circe, engendraron a Fauno, padre del rey Latino, cuya madre es la ninfa Marica. Según La Fico

---

<sup>471</sup>Fustel de Coulanges, 1997: 104.

Guzzo<sup>472</sup>, el hecho de nombrar a Saturno, dios de la Edad de Oro y gobernante de un antiguo orden reemplazado por el de Júpiter, está poniendo la situación en paralelo con el reinado de Latino, caracterizado como pacífico, que será desplazado por otro orden debido a la carencia de sucesor varón al trono: “esta falencia atenta contra la estabilidad y perdurabilidad de su reino”. Introduce entonces el remedio para continuar la sucesión, pero que conllevará un conflicto mayor, la existencia de una hija<sup>473</sup>. La resolución del problema, el matrimonio de su hija, implica otro conflicto. Latino, ejerciendo su autoridad como responsable del matrimonio de Lavinia y oponiéndose a su esposa Amata, no puede casar a su hija con el *pulcherrimus* Turno *avis atavisque potens* (poderoso por sus abuelos y antepasados”), por los prodigios relatados<sup>474</sup>. Nos ocupa la acción ritual del rey para obtener estos prodigios.

At rex sollicitus monstris oracula Fauni,  
 fatidici genitoris, adit lucosque sub alta  
 consulit Albunea, nemorum quae maxima sacro  
 fonte sonat saevamque exhalat opaca mephitim.  
 hinc Italae gentes omnisque Oenotria tellus  
 in dubiis responsa petunt; huc dona sacerdos

---

<sup>472</sup> M. La Fico Guzzo, 2005: 204.

<sup>473</sup> *Iam matura viro, iam plenis nubilis annis*. VII, 53. (Ya madura para el varón, ya con los años de casar cumplidos).

<sup>474</sup> VII, 68-70: *externum cernimus (...)/adventare virum et partis petere agmen easdem/ partibus ex isdem et summa dominarier arce*. (“Vemos venir un varón extranjero y un ejército que busca las mismas partes desde las mismas partes, y domina en lo más alto de la fortaleza”). Este primer prodigio no augura paz, sino más bien un futuro estado de dominación por un extranjero. VII: 78-80: *Id vero horrendum ac visu mirabile ferri:/ Namque fore inlustrem fama fatisque canebant/ Ipsam, sed populo magnum potendere bellum*. (“Esto es considerado verdaderamente horrendo y admirable de verse: porque declaraban que ella misma había de ser ilustre por su fama y por sus Hados, pero anunciaba al pueblo una gran guerra”). VII: 96-101: *Ne pete conubiis natam sociare Latinis,/ O mea progenies, thalamis neu crede paratis;/ Externi venient generi, qui sanguine nostrum/ Nomen in astra ferant, quorumque a stirpe nepotes/ Omnia sub pedibus, qua sol ultrumque recurrens/ Aspicit Oceanum, vertique regique videbunt*. (“No pretendas, progenie mía, asociar a tu hija a unos himeneos latinos, ni des crédito a los tálamos preparados. Vendrán yernos extranjeros, los que, por su sangre, lleven hasta los astros nuestro nombre y los nietos de la estirpe de los cuales verán ser puestas y regidas bajo sus pies todas las regiones por donde el sol, recorriendo, ve uno y otro océano”). Habiendo recibido dos oráculos ambiguos caracterizados por Reckford (Reckford, 1961: 252-269) como “isonómicos”, ya que reflejan la necesidad fatal de que la creación esté compensada por la destrucción, Latino acude al oráculo de Fauno, oráculo que aclara los dos anteriores, pero que sorprendentemente no habla del futuro bélico, sino que solamente refleja el futuro prometedor de una estirpe ejemplar.

cum tulit et caesarum ovium sub nocte silenti  
pellibus incubuit stratis somnosque petivit,  
multa modis simulacra videt volitantia miris  
et varias audit voces fruiturque deorum  
conloquio atque imis Acheronta adfatur Avernis.  
hic et tum pater ipse petens responsa Latinus  
centum lanigeras mactabat rite bidentis,  
atque harum effultus tergo stratisque iacebat  
velleribus: subita ex alto vox reddita luco est:

VII, 86-96

Allí, cuando el sacerdote ha llevado los dones y bajo la noche silente se ha acostado en las pieles extendidas de las ovejas sacrificadas y, requeridos los sueños, ve muchos simulacros que van volando de modos maravillosos, y oye varias voces y disfruta del coloquio de los dioses y habla al Aqueronte en los profundos avernos; allí también entonces el mismo padre Latino, pidiendo respuestas, mataba según el rito cien laníferas ovejas, y yacía apoyado sobre su piel y los extendidos vellones de ellas. Desde lo profundo del bosque fue emitida esta voz.

Como vemos, Latino, alarmado por los presagios de su casa se acerca al oráculo de Fauno. Da lugar entonces a la práctica de la *incubatio*, común en los pueblos itálicos<sup>475</sup>: después de la ofrenda de una oveja el sacerdote pasaba la noche en el templo y allí tenían lugar las revelaciones. Latino siguió la costumbre y oyó una voz desde la arboleda confirmándole que no dudara en dar a su hija en matrimonio a Eneas:

Here there is the genuine Italian prophetic Faunus, and the mysterious Albunea, which here appears to be a mountain or a groove (perhaps a tree-clad hill) but in Horace (Od. I, 7.12: *domus Albunee resonantis*) is undoubtedly a spring, may be in origin a prophetic nymph<sup>476</sup>.

Sin embargo, según Bailey<sup>477</sup>, la ubicación del oráculo de Fauno, a pesar de que esté al aire libre, es griega y la descripción de la práctica de la *incubatio* es similar a como se practica en los templos griegos, al igual que la profecía por medio de una voz en el sueño. Si bien la ofrenda de la oveja es apropiada para la divinidad romana, el número sacrificado es más griego que romano (una

---

<sup>475</sup> Bailey, 1935: 27.

<sup>476</sup> Heinze, 1903: 174.

<sup>477</sup> Bailey, 1935: 27.

hecatombe<sup>478</sup>). Con respecto a la práctica propiamente dicha y la influencia de los elementos griegos en la práctica romana, Beard, North y Price<sup>479</sup> destacan que se representa un tipo de religiosidad que la aceptación del modelo de principios de la religión romana parece excluir, porque implica que las personas se conectaban con la esfera divina directamente en busca de apoyo a sus problemas cotidianos de salud y enfermedad. En el modelo aceptado, no habrían buscado y esperado ningún tipo de ayuda, práctico o espiritual. Otro estudio ha sugerido que la inscripción descubierta en Tor Tignosa cerca de Lavinio proviene de un culto en el que se practicaba la *incubatio*: es decir, la gente dormía en el santuario con la esperanza de recibir el asesoramiento o la revelación de la deidad en un sueño. En este caso, y en Ovidio (*Fasti*, IV, 649-72), se describe el uso de esta técnica de la Italia primitiva -o más bien mítica-, que tenía raíces griegas pero adaptada al modelo romano.

Más adelante, en el mismo libro, encontramos, sentado en el trono de sus antepasados a Latino, quien se dirige amablemente a los troyanos. Los llama *Dardanidae* y se jacta de no desconocer su pasado: relaciona a ambos pueblos por Dárdano, fundador de Troya, nacido en la tierra de Latino<sup>480</sup>. También menciona su linaje: *Saturni gentem* (v. 203).

Los regalos dados por Ilioneo al rey contienen elementos importantes: le ofrece oro utilizado por Anquises y el traje, el cetro y la tiara sagrada pertenecientes a Príamo. Este ofrecimiento es fundamental porque establece un paralelismo entre Anquises (representado como *pater* de Eneas y de sus compañeros en cuanto a su poder de guía y de intermediario entre los hombres y los dioses en la primera parte de la obra), Latino y Príamo. Este intercambio de regalos simboliza el traspaso del poder de la antigua Troya al Lacio. Latino comprende este hecho con claridad y percibe que éste es su futuro pronosticado por los auspicios:

---

<sup>478</sup> La ἑκατόμβη, (hekatómbê) designa originalmente, en la Antigua Grecia, un sacrificio religioso de cien bueyes. Daremberg y Saglio, 1919: *Hekatombaia*.

<sup>479</sup> Beard, North y Price, 1998: 13.

<sup>480</sup> Latino puede asociarse, por un lado, con Príamo (*rex longaeuus*), por otro, con la reina de Cartago: espera a sus emisarios sentado en el trono en el medio del palacio, al igual que Dido es muy cortés y también conoce su pasado, pregunta también la razón de la llegada.

hunc illum fatis externa ab sede profectum  
portendi generum paribusque in regna uocari  
auspiciis, huic progeniem uirtute futuram  
egregiam et totum quae uiribus occupet orbem.  
tandem laetus ait: 'di nostra incepta secudent  
auguriumque suum! dabitur, Troiane, quod optas.

VII, 255- 260

Que éste, venido de extranjero asiento, es aquél que le es pronosticado como yerno por los hados y es llamado a sus reinos por iguales auspicios; hay para este una futura progenie egregia en valor, y que va a ocupar por sus fuerzas todo el orbe. Dice por fin alegre: `¡Los dioses secunden nuestros intentos y su augurio! Se te dará troyano lo que pides´.

Latino les asegura las comodidades de Troya y pide la presencia de Eneas. Relata lo sucedido con el matrimonio pospuesto de Lavinia, explicando que es el héroe troyano el esposo que los hados indican. El anciano afirma que será prenda de paz haber tocado la mano del rey de Troya, explicitando que comprende y acepta la alianza entre el pueblo troyano y el latino. A continuación ofrece algunos regalos para Eneas y los suyos respondiendo al intercambio material y simbólico. Entre estos regalos se encuentran trescientos caballos blancos adornados con oro y joyas que, según Reckford<sup>481</sup>, simbólicamente complementan a los treinta cerditos blancos que Eneas encontrará en el libro VIII y que juntos formarán los treinta años que Ascanio gobernará y los trescientos años del régimen de los reyes de Alba Longa, los descendientes de Lavinia y de Eneas. Recordemos que los caballos blancos fueron vistos por Anquises como un presagio de paz pero también de guerra en el libro III (vv. 539-543)<sup>482</sup>. Por otro lado, le ofrece a Eneas dos caballos de Circe que arrojan fuego por la nariz. Este elemento también puede indicar que la unión no se llevará a cabo sin una guerra.

<sup>481</sup> Reckford, 1961: 266.

<sup>482</sup> *'frangimur heu fatis' inquit 'ferimurque procella! ipsi has sacrilego pendetis sanguine poenas, / o miseri. te, Turne, nefas, te triste manebit/supplicium, uotisque deos uenerabere seris./ nam mihi parta quies, omnisque in limine portus/ funere felici spoliior.'* *nec plura locutus/ saepsit se tectis rerumque reliquit habenas.* ("Y dice mi padre Anquises: 'La guerra llevas, oh tierra hospitalaria, para la guerra se arman los caballos, estos ganados amenazan la guerra. Pero, con todo, estos mismos cuadrúpedos, acostumbrados más de una vez a entrar debajo de un carro y a llevar con el yugo los concordes frenos son también esperanza de paz'").

A continuación los compañeros de Eneas regresan con las buenas nuevas a reportar la paz al jefe troyano, aunque este episodio no está relatado sino que Eneas continúa fuera de escena. El poeta cambia, entonces, hacia otro espacio en el que la ira de Juno será la protagonista. La diosa reconoce estar en contra de los hados pronunciados por los dioses y, no pudiendo convencerlos, exclama “removeré el Aqueronte”: *Acheronta mouebo* (v. 312). Es así como llama a la diosa Alecto, quien va a buscar a su primera víctima: la reina Amata. Mientras los venenos de la diosa infernal penetraban en su cuerpo, la reina se dirige a Latino para convencerlo del error que conllevaba el pacto que el anciano acababa de aceptar. Latino continúa con la misma actitud que tenía antes de la llegada de los troyanos: no seguir las insistencias de su esposa en cuanto a casar a su hija con Turno. El anciano demuestra una autoridad inamovible hacia el mandato de los dioses que naturalmente han respondido de manera afirmativa con la llegada de los troyanos a su tierra.

Amata enloquece gracias a la furia de Alecto y propaga sus rencores a través de la ciudad. Del mismo modo, Turno arde en cólera ante la decisión del rey. Luego el poeta vuelve a cambiar el espacio de la narración y relata el episodio de Ascanio y el ciervo sagrado, episodio que encoleriza a los campesinos; al igual que la de las mesas de Ceres, esta escena muestra violencia de parte de Ascanio hacia la divinidad. Es ahora cuando el campo y la ciudad son ocupados por una ira irracional hacia los teucros y van en busca del rey para que la guerra sea públicamente declarada. Siguiendo con la misma actitud, Latino se niega a proclamar el enfrentamiento bélico y se encierra en su palacio:

'frangimur heu fatis' inquit 'ferimurque procella!  
 ipsi has sacrilego pendetis sanguine poenas,  
 o miseri. te, Turne, nefas, te triste manebit  
 supplicium, uotisque deos uenerabere seris.  
 nam mihi parta quies, omnisque in limine portus  
 funere felici spoliior.' nec plura locutus  
 saepsit se tectis rerumque reliquit habenas.

VII, 594-600.

“Somos ay quebrantados por los hados” dice “y somos llevados por la borrasca. Con vuestra sacrílega sangre pagaréis vosotros mismos ¡oh

miseros! estas penas. A ti, Turno, te espera la impiedad, a ti un triste suplicio, y con tardíos votos venerarás a los dioses. Porque a mí me llega la hora de descanso y en el umbral del puerto sólo de una muerte feliz se me priva". Y no habiendo hablado más, se encerró en su casa y dejó las riendas de sus asuntos.

Encontramos un paralelismo entre la actitud de Latino, Príamo y Anquises<sup>483</sup>, una vez comenzada la guerra. Una actitud de desesperación pero, asimismo, leal a su función de *rex*, intermediario entre la divinidad y su pueblo. A continuación el poeta relata la costumbre de la apertura de las puertas del templo de Jano en señal del comienzo de la guerra. El anciano rechaza esta opción y se niega a abrirlas:

abstinuit tactu pater auersusque refugit  
foeda ministeria, et caecis se condidit umbris.

VII, 618-619

Se abstuvo el padre de tocarlas y habiéndose apartado, rehuyó aquellos ingratos ministerios, y se escondió en las ciegas sombras.

Retomando las fuentes, Beard, North y Price<sup>484</sup> afirman que el templo de Jano fue construido por Numa, quien prescribió que sus puertas estarían cerradas en los casos de que no hubiera guerra en la ciudad. Numa fue el primero en cerrarlas, 700 años después el *princeps* Augusto lo volvió a hacer, pero ambos fueron eventos no comunes para la historia de Roma<sup>485</sup>. El rey actúa como garante del orden divino y, al mismo tiempo, se niega a que este orden se cumpla por medio de la violencia bajo su responsabilidad.

Luego de los enfrentamientos de los libros subsiguientes, el libro XII marca el desenlace de esta guerra provocada por la ira de Juno. En el diálogo entre el rey Latino y Turno (vv. 1-54), Virgilio resalta la actitud iracunda del joven, quien enceguecido e impiadoso frente a los hados pronunciados continúa con su afán bélico. Los adjetivos utilizados por el poeta para referirse a Turno

---

<sup>483</sup> En el libro II, Anquises siguiendo su función de *pater* se niega abandonar la ciudad en llamas, al igual que Príamo en su función de *rex*.

<sup>484</sup> Beard, Price, North, 1998.

<sup>485</sup> Cfr. Tito Livio *Ab urb. Cond.* I.19.6-20.7; Plutarco, *Numa* 10; Macrobio *Saturnalia* I.16.2-6; Augusto *Res Gestae* 13.

son *implacabilis* (“implacable”) y *accensus* (“encendido”) y lo compara con un toro furioso. Latino *turbidus* (“turbado”) conoce el futuro del joven a quien intenta convencer para que no luche contra el destino pronunciado. No desmerece su valor, pero le muestra que su futuro puede radicar en otros reinos por medio del enlace con otras solteras (*aliae innuptae* v. 25). Latino reconoce su responsabilidad por dejar que Turno haya tomado parte en esta guerra en contra del mandato divino “vencido por el amor hacia ti, vencido por la sangre emparentada” (*victus amore tui, cognato sanguine victus* v. 29). Turno cegado por la ira, decide combatir. Más adelante (vv. 160- 215) Virgilio muestra la actitud del *pater* Eneas, quien lucha no por una ceguera bélica, sino porque es lo encomendado. Eneas demuestra su *pietas* a través de la predisposición en relación a los dioses y a lo proclamado por ellos, lo que queda demostrado por el ritual de guerra, que ya analizamos y volveremos a analizar en el apartado siguiente, llevado a cabo antes del enfrentamiento. Eneas ofrece su triunfo al dios Sol, a la tierra y a Júpiter empuñando su espada. Se destaca la actitud de veneración hacia los númenes y hacia las divinidades. Promete no tomar la ciudad si es vencido y retirarse a la ciudad de Evandro. Al mismo tiempo, si triunfa se compromete a no usurpar al pueblo de Latino:

Non ego nec Teucris Italos parere iubebo  
nec mihi regna peto: paribus se legibus ambae  
invictae gentes aeterna in foedera mittant.  
sacra deosque dabo; socer arma Latinus habeto,  
imperium sollemne socer; mihi moenia Teucri  
constituent urbique dabit Lavinia nomen.

VII, 189-195.

Yo no mandaré que los itálos obedezcan a los teucros ni pido los reinos para mí. Que ambos pueblos se atengan invictos a eternas alianzas bajo leyes iguales. Yo le daré los sacrificios y los dioses, que Latino mi suegro tenga las armas. Mi suegro, el imperio solemne; los teucros me edificarán unos muros y Lavinia dará su nombre a la ciudad.

Nuevamente Eneas demuestra su *pietas*. La división de poderes hecha por el héroe confirma la insistencia virgiliana en la importancia cultural de los orígenes

de Roma. Presenta al troyano como un héroe pacífico sin interés por la imposición de su poder bélico, pero sí por la imposición de su poder religioso.

A continuación, Latino pronuncia su parte del pacto. La preparación del ritual propiamente dicho, como vimos en el capítulo anterior, involucra varios elementos: el sacerdote vestido de blanco (*puraque in ueste sacerdos* v. 170), la cría de una puerca y una oveja de dos años no esquilada (*saetigeri fetum suis intonsamque bidentem* V. 170), altares encendidos (*flagrantibus aris* v. 171). El ritual comienza y sus protagonistas:

Interea reges ingenti mole Latinus  
quadriiugo vehitur curru (cui tempora circum  
aurati bis sex radii fulgentia cingunt,  
Solis avi specimen), bigis it Turnus in albis,  
bina manu lato crispans hastilia ferro.  
Hinc pater Aeneas, Romanae stirpis origo,  
iez x flagrans iez x et caelestibus armis  
et iuxta Ascanius, magnae spes altera Romae,  
procedunt castris, puraque in veste sacerdos  
saetigeri fetum suis intonsamque bidentem  
attulit admovitque pecus flagrantibus aris.  
Illi ad surgentem conversi lumina solem  
dant fruges manibus salsas et tempora ferro  
summa notant pecudum, paterisque altaria libant.  
Tum pius Aeneas stricto sic ense precatur:  
'esto nunc Sol testis et haec mihi terra vocanti,  
quam propter tantos potui perferre labores,  
et pater omnipotens et tu Saturnia coniunx  
(iam melior, iam, diva, precor), tuque inclute Mavors,  
cuncta tuo qui bella, pater, sub numine torques;  
fontisque fluviosque voco, quaeque aetheris alti  
iez x et quae caeruleo sunt numina ponto:  
cesserit Ausonio si fors victoria Turno,  
convenit Evandri victos discedere ad urbem,  
cedet Iulus agris, nec post arma ulla rebelles  
Aeneadae referent ferrove haec regna lacescent.  
si nostrum adnuerit nobis uictoria Martem  
(ut potius reor et potius di numine firment),  
non ego nec Teucris Italos parere iubebo  
nec mihi regna peto: paribus se legibus ambae  
invictae gentes aeterna in foedera mittant.  
Sacra deosque dabo; socer arma Latinus habeto,  
imperium sollemne socer; mihi moenia Teucris  
constituent urbique dabit Lavinia nomen.'  
Sic prior Aeneas, sequitur sic deinde Latinus  
suspiciens caelum, tenditque ad sidera dextram:  
'haec eadem, Aenea, terram, mare, sidera, iuro  
Latoniaeque genus iez x Ianumque bifrontem,

vimque deum infernam et duri sacraria Ditis;  
 audiat haec genitor qui foedera fulmine sancit.  
 Tango aras, medios ignis et numina testor:  
 nulla iez pacem hanc Italis nec foedera rumpet,  
 quo res cumque cadent; nec me vis ulla volentem  
 avertet, non, si tellurem effundat in undas  
 diluvio miscens caelumque in Tartara solvat,  
 ut sceptrum hoc' (dextra sceptrum nam forte gerebat)  
 'numquam fronde levi fundet virgulta nec umbras,  
 cum semel in silvis imo de stirpe recisum  
 matre caret posuitque comas et bracchia ferro,  
 olim arbos, nunc artificis manus aere decoro  
 inclusit patribusque dedit gestare Latinis.'  
 Talibus inter se firmabant foedera dictis  
 conspectu in medio procerum. Tum rite sacratas  
 in flammam iugulant pecudes et viscera vivis  
 eripiunt, cumulantque oneratis lancibus aras.

## XII, 161-215

Entretanto los reyes, Latino, llevado por el carro enorme de cuatro caballos, al cual doce rayos dorados le ciñen en torno a sus fulgentes sienes, imagen de su abuelo el Sol; va Turno en un carro de dos caballos blancos, blandiendo con su mano dos lanzas de ancho hierro. Por allí, el padre Eneas, origen de la estirpe romana, flagrante con su escudo resplandeciente y sus celestes armas, y junto a él Ascanio, la otra esperanza de la gran Roma, salen de sus campamentos, y el sacerdote con vestido blanco ha llevado la cría de una puerca y una cordera no esquilada, y acerca estas bestias a los encendidos altares. Ellos, habiendo vuelto los ojos al naciente sol, les dan con sus manos los salados frutos, y marcan con el hierro lo alto de las molleras de las reses, y liban los altares con las páteras. Ruega así entonces el piadoso Eneas, empuñada la espada: "Seme testigo Sol ahora que ruego y esta tierra, por la cual he podido soportar grandes trabajos, y tú, padre Omnipotente, y tú, saturnia cónyuge, ya mejor, ya diosa, os lo ruego; y tú, ínclito Mavorte, que gobiernas, padre, bajo tu numen todas las guerras; e invoco a las fuentes y a los ríos, y cualquiera religión que hay del alto éter, y númenes que hay en el cerúleo ponto: si acaso la victoria correspondiere al ausonio Turno, conviene que vencidos nos vayamos a la ciudad de Evandro; se alejará Julo de estos campos, y no tomarán rebeldes de nuevo los enéadas después armas algunas, ni provocarán con el hierro estos reinos. Pero si la Victoria nos concediera un Marte nuestro, como creo antes bien ¡y que los dioses antes bien lo confirmen con su numen! Ni yo mandaré que los ítalos obedezcan a los teucros, ni pido los reinos para mí; que ambos pueblos se atengan invictos a eternas alianzas bajo leyes iguales. Yo le daré los ritos y los dioses; que Latino mi suegro tenga las armas, mi suegro el imperio solemne; los teucros me edificarán unos muros, y Lavinia dará su nombre a la ciudad". Así habló Eneas el primero; prosigue así después Latino, mirando al cielo, y tiende hacia los astros la diestra: "Esas mismas cosas, Eneas, juro por la tierra, por el mar, por las estrellas, y por el bifronte Jano, y por la fuerza infernal de los dioses y los sagrarios del duro Dite: que oiga estas palabras el padre, que sanciona los pactos con su rayo.

Toco los altares; pongo por testigos a estos fuegos de en medio y a los númenes: ningún día romperá esta paz ni estos pactos con los ítalos, a cualquiera parte que caigan las cosas; y no me apartará a mí que quiero fuerza alguna, no, aunque arroje la tierra en las ondas, mezclándolas con un diluvio, y eche el cielo en los tártaros; como este cetro (pues llevaba en la diestra por acaso el cetro) nunca producirá tallos con leve fronda ni sombras, puesto que fue arrancado un día en las selvas desde la raíz y carece de madre, y depuso sus hojas y sus ramas con el hierro, árbol en otro tiempo; ahora la mano artífice lo ha incluido en hermoso bronce, y lo ha dado a llevar a los padres latinos". Con tales dichos confirmaban entre sí los pactos, en medio de la vista de sus próceres. Degüellan en seguida ritualmente en la llama las víctimas sagradas, y, vivas, les arrancan las entrañas, y colman de bandejas cargadas las aras.

Según el rito, entonces, esparcen sobre la cabeza de las víctimas harina mezclada con sal (*fruges*), les cortan las cerdas a las reses, que se arrojaban al fuego como primeras ofrendas, y se la ofrecen a los dioses. A continuación, Eneas levanta la espada y pronuncia el voto<sup>486</sup>. Redordemos que el hombre recurre al voto para pedir la protección de los dioses, sus favores, su apoyo, para tranquilizar su cólera, para apaciguar su hostilidad, para pedir su buenaventura y su bondad. Mediante este rito el hombre hace un pacto condicional que cumplirá cuando obtenga lo que demanda. En tiempos de Augusto, eran los feciales (colegio sacerdotal originario del gobierno de Numa) quienes comenzaban el ritual de guerra<sup>487</sup>. Éstos debían seguir unos pasos prescriptos en la proclamación de su voto<sup>488</sup>: poner como testigo a Júpiter (en este caso es el Sol debido a que Latino es su descendiente) y era preciso declararse representante oficial y exponer las condiciones. Si el pacto no era aceptado por el pueblo, los feciales volvían a Roma y se les permitía declarar la guerra<sup>489</sup>. En el marco del pacto acordado, Latino acepta elevando los ojos hacia el cielo y tendiendo la diestra a las estrellas. Para sellar el pacto, degüellan en la llama a las víctimas y, vivas, les arrancan las entrañas y colman de cargadas bandejas los altares. La representación de la identidad religiosa en *Eneida* está descrita por Virgilio en este caso, presentando a las dos autoridades: Eneas y

---

<sup>486</sup> Cfr. Análisis del término en la Segunda Parte.

<sup>487</sup> Varrón, *De Ling. Lat.*, 86.

<sup>488</sup> Tito Livio, *Ab Urb. Cond.*, I, 32, 6.

<sup>489</sup> Tito Livio, *Ab Urb. Cond.*, I, 32, 13.

Latino. Éste eleva su plegaria a los dioses infernales, promete no romper el pacto (suceso que no se cumplirá) y compara su palabra con el cetro que tiene en su mano, al que describe como una rama cortada del bosque que ya nunca tendrá brotes ni dará sombra. El reino de Latino, tal como lo encontró Eneas a su llegada, finalizará y será desplazado por un orden nuevo ya pronunciado por el héroe. Es por eso que Latino invoca a las fuerzas del Hades, preanunciando el destino del reino. El poder del rey como sumo gobernante y regente del pueblo está debilitado porque, como sacerdote de su pueblo, sabe que el mandato divino es inamovible y que el triunfo del nuevo orden es inminente.

En cuanto a la representación ritual del resto de la etnia, encontramos solamente una plegaria compuesta por ofrendas hecha por las matronas latinas. Recordemos que las mujeres están bajo los influjos de Juno.

Como observamos, según la definición, ésta podría estar o no acompañada de ofrendas. En la obra, encontramos una sola plegaria (sin pacto condicional) acompañada de ofrendas: de las matronas a Palas (XI, 475-486):

tum muros uaria cinxere corona  
matronae puerique, uocat labor ultimus omnis.  
nec non ad templum summasque ad Palladis arces  
subuehitur magna matrum regina caterua  
dona ferens, iuxtaque comes Lauinia uirgo,  
causa mali tanti, oculos deiecta decoros.  
succedunt matres et templum ture uaporant  
et maestas alto fundunt de limine uoces:  
'armipotens, praeses belli, Tritonia uirgo,  
frange manu telum Phrygii praedonis, et ipsum  
pronum sterne solo portisque effunde sub altis.'

XI, 475-486

Además las matronas y los niños han ceñido los muros con variada corona, aquella última labor llama a todos. Sube también la reina con un gran grupo de matronas al templo y a los altos alcázares de Palas, llevando dones, y al lado como compañera la virgen Lavinia, causa de tanto mal, llevando caídos los hermosos ojos. Penetran las matronas y perfuman el templo con incienso, y desde el alto umbral difunden estas tristes voces: "¡Potente en las armas, diosa de la guerra, virgen Tritonia, quebranta con tu mano el arma del raptor frigio, y derríbalo a él mismo rápido en el suelo, y empújalo bajo las altas puertas!

Observamos cómo las emisoras de la plegaria adornan y perfuman el templo y llevan regalos. Sin embargo, el pedido obtiene una fuerza mayor a los anteriores debido a que no se utilizan los verbos usuales, sino que se usan los verbos: *frango* (“quebrantar”), *sterno* (“tender”) y *effundo* (“derramar” aunque también “sacar”, “empujar”) en modo imperativo resaltando la ira irracional de Amata y de las matronas en contra de Eneas. Cuando las plegarias son en contra de Eneas, los términos utilizados no son los habituales en las plegarias, sino que se utilizan conceptos de otros campos para resaltar la ira.

## **2. 5 Los rútuos**

Si bien los trabajos sobre la etnología de la obra critican cuando al estudiar al grupo rútilo, usualmente, se concentran en la acción del personaje de Turno<sup>490</sup>, con respecto a la acción ritual, sólo podemos caracterizar la de su líder, debido a que Virgilio no hace referencia a las prácticas del grupo en general. Sin embargo esta ausencia también nos dice algo sobre su representación. Debido a ello, analizamos en primer lugar las prácticas del jefe, y, en segundo lugar algunas características descriptas del pueblo de Mecencio, etnia que es asilada por la anterior y que posee características semejantes.

### 2.5.1 Representación de la ritualidad de Turno

Si partimos de la escena final de *Eneida* XII y tenemos en cuenta las controversias que ésta ha generado en lo que respecta a la crítica general de la obra, este apartado centra la atención en la representación de la ritualidad de Turno a lo largo del poema y determina si la *pietas erga deos* materializada en su acción ritual influye en su desenlace. Estudios anteriores han analizado la *pietas* y la ira de Eneas en este pasaje, pero no se han ocupado exclusivamente del accionar ritual del rútilo que podría determinar su destino fatal.

Como observamos en la Introducción, las principales líneas de investigación dividen el estudio de *Eneida* en dos grandes ramas: aquella que considera la manifestación en la obra de una posición proaugustea cuyo objetivo es destacar el triunfo del imperio y aquella que lee en el texto críticas al régimen político de Augusto. El argumento central de esta línea considerada pesimista es el estudio de la última escena, en la que Eneas, a quien acusan de no poder controlar sus pasiones, es atrapado por el *furor* y mata a Turno. Este enfoque ve al acto como una negación de las celebraciones del victorioso orden del Imperio. Presentan como argumento la idea de que el *furor* vence a la *pietas*,

---

<sup>490</sup>Ames y De Santis, 2011: 197. “En el caso de Turno y los rútilos tendríamos un mecanismo *pars pro toto*, la caracterización y condena del líder cae sobre toda la etnia automáticamente, un procedimiento habitual en la antigüedad. Virgilio, sin embargo, no se queda en la caracterización del líder sino que incurre en una caracterización etnográfica específica de los rútilos y sus aliados”.

característica esencial del héroe que definiremos más adelante. En esta visión podemos incluir los trabajos de Putman<sup>491</sup>, Boyle<sup>492</sup> y Lyne<sup>493</sup>, entre otros.

Nuestro objetivo no será estudiar la *pietas* del héroe en este episodio, sino más bien la *pietas* de su oponente Turno para determinar la responsabilidad de su consecuencia final. En la primera parte, hemos analizado las acepciones del término *pietas* en la Roma republicana e imperial. Por lo tanto, no nos detendremos en ese punto; sólo tomaremos la acepción que ahora nos ocupa: la relación entre *pietas* y *religio*, ya estudiada<sup>494</sup>. Hechas las consideraciones preliminares, a continuación se analizará el accionar del héroe rútilo.

En el libro VII, Alecto intenta excitar a Turno a la confrontación, en un sueño, a lo que el héroe le responde que es imposible que Juno se haya olvidado de él (450-455). Dicha respuesta provoca que la furia duplique su fuerza y cuando Turno se despierta pide la guerra embravecido. En el verso 471, el poeta sin detallar el acto ritual nos dice que “invoca a los dioses con votos” (*divosque in vota vocavit*).

El libro IX se abre con la imagen de Turno en el bosque sagrado de Pilumno (abuelo paterno, padre de Dauno). Allí se le aparece Iris y le aconseja aprovechar la visita de Eneas a la tierra de Evandro. Luego:

agnovit iuvenis duplicisque ad sidera palmas  
sustulit ac tali fugientem est voce secutus:  
«Iri, decus caeli, quis te mihi nubibus actam  
detulit in terras? unde haec tam clara repente  
tempestas? medium video discedere caelum  
palantisque polo stellas. sequor omina tanta,  
quisquis in arma vocas.» et sic effatus ad undam  
processit summoque hausit de gurgite lymphas  
multa deos orans, oneravitque aethera votis.

X, VV. 15-24

La conoció el joven y levantó ambas manos hacia los astros, y siguió con tal voz a la que huía “Iris, decoro del cielo, ¿quién te ha bajado para mí a las

---

<sup>491</sup> Putman, 1965.

<sup>492</sup> Boyle, 1972: 90.

<sup>493</sup> Lyne, 1987.

<sup>494</sup> “The relationship of *pietas* and *religio* seems to be rather simple. The first describes the relationship with a human or divine natural superior. *Religio*, then, is the particular consequence-cult- in the case of the gods.” Rüpke, 2010: 750.

tierras traída por las nubes? ¿De dónde este tiempo tan claro de repente? Veo entreabrirse el medio del cielo, y errantes por el polo las estrellas. Obedezco tan grandes presagios, quien seas que me llamas a las armas”. Y habiendo hablado así, fue hacia el mar y tomó agua de lo más alto de la corriente, orando muchas cosas a los dioses y cargó los cielos con sus votos.

Es digno de observar que Turno responde al mensaje de Iris con el mismo gesto que Eneas al del dios Tíber, alzando al cielo un cuenco de agua en las palmas de las manos. De este modo, Virgilio destaca su ritualidad. Sin embargo, en los versos 134-138 del mismo libro, se observa otra actitud del héroe. Al darse cuenta que ante la ausencia de Eneas iban tomando ventaja en la batalla exclama:

sat fatis Venerique datum, tetigere quod arva  
fertilis Ausoniae Troes. sunt et mea contra  
fata mihi, ferro sceleratam excindere gentem  
coniuge praerepta

IX, 134-138

Bastante ha sido dado a sus hados y a Venus, porque los troyanos han alcanzado los campos de la fértil Ausonia. También yo por mi parte tengo mis hados<sup>495</sup>: destruir con el hierro a esta gente malvada habiéndome sido arrebatada de antemano mi esposa.

Aquí Turno enfrenta los hados de los dioses frente a los suyos dichos por él mismo o resiente de algún modo la *pax deorum*, si bien en lo que resta del libro Turno seguirá siendo ayudado por Juno (vv. 745-748/ 764) hasta que Júpiter envíe a Iris para que se aleje de él (801-806).

Luego de la asamblea de los dioses, en la que Júpiter parece dar rienda suelta a la suerte de ambos héroes, encontramos otro acto impío de Turno para con los dioses. En el momento de su encuentro con Palante, cuando este último está siendo vencido, Turno afirma:

«tempus desistere pugnae;  
solus ego in Pallanta feror, soli mihi Pallas  
debetur; cuperem ipse parens spectator adesset.»

IX, 442-445

---

<sup>495</sup> Hardie explica: “The implied rejection of a supernatural sanction brings him close to Mezentius, the *contemptor divum* who prays blasphemously at 10. 773-774: ‘*dextra mihi deus et telum nunc adsint*’”. Hardie, 1994: 100.

“Tiempo es de desistir de la pugna, yo solo voy contra Palante, a mí solo es debido Palante, desearía que su mismo padre estuviera presente como espectador”.

Más allá de que luego de la muerte de su oponente, ofrezca devolver el cuerpo a su padre Evandro, ha cometido ya una falta ante los dioses que es jactarse de su asesinato y pedir la presencia del padre. La falta tiene que ver con unas de las características primarias de la *pietas* romana y ésta es la *pietas erga parentes*, acepción primigenia de la característica religiosa por excelencia. Luego de este acto, el mismo poeta llama a las palabras del rútilo *iussa superba* (mandatos soberbios). Se recuerda que una de los deberes que debe cumplir Eneas según lo dicho por Anquises en el libro VI es abatir a los soberbios (853: *debellare superbos*). En el libro X, Júpiter ya presagia el final de Turno:

“(…) etiam sua Turnum  
fata vocant metasque dati pervenit ad aevi.”

X, 470-471

“También sus hados llaman a turno y llega el final del tiempo concedido”.

Otro de los actos impíos cometidos por el héroe, que incitará el *furor* de Eneas tan criticado por la corriente pesimista, será robar las armas del vencido, acto considerado sacrílego, ya que debían ofrecerse a la divinidad o ser quemadas por el fuego. Se destaca que el talahí de Palante describía la escena en que cincuenta Danaides por orden de su padre dan muerte a sus esposos, excepto la más joven, Hipermestra, que salva al suyo, Linceo. De éstos descende Acrisio, padre de Dánae, quien llega a Italia y funda Árdea. Allí se casa con Pilumno, abuelo de Turno. Es por eso que el poeta exclama que el héroe goza frente al trofeo (*gaudet* V. 500). En los versos 501-505, Virgilio reflexiona sobre esta acción de Turno, prediciendo su futuro arrepentimiento:

nescia mens hominum fati sortisque futurae  
et servare modum rebus sublata secundis!  
Turno tempus erit magno cum optaverit emptum

intactum Pallanta, et cum spolia ista diemque  
oderit.

X, 501-505

¡Corazón de los hombres que ignora el destino y la suerte futura e (ignora) respetar soberbio la medida en la ocasión favorable! Día vendrá en que Turno deseará haber cobrado un buen rescate por la vida de Palante y odiará estos despojos y esta hora.

Más allá de todos estos actos impíos del héroe, en la conversación que tiene con Júpiter, Juno le pide que le permita sacarlo de la batalla debido a que siempre ha cumplido los ritos establecidos hacia el padre de los dioses (VV. 615-630). Júpiter accede, y Juno urde la artimaña de la sombra de Eneas. Luego de haber seguido al fantasma sin éxito alguno, Turno desea su propia muerte (680) y pronuncia otra plegaria al padre omnipotente:

respicit ignarus rerum ingratusque salutis  
et duplicis cum uoce manus ad sidera tendit:  
'**omnipotens genitor**, tanton me crimine dignum  
duxisti et talis uoluisti expendere poenas?  
quo feror? unde abii? quae me fuga quemue reducit?  
Laurentisne iterum muros aut castra uidebo?  
quid manus illa uirum, qui me meaque arma secuti?  
quosque (nefas) omnis infanda in morte reliqui  
et nunc palantis uideo, gemitumque cadentum  
accipio? quid ago? aut quae iam satis ima dehiscat  
terra mihi? **uos o potius miserescite, uenti;**  
in rupes, in saxa (uolens uos Turnus adoro)  
ferte ratem saeuisque uadis immittite syrtis,  
quo nec me Rutuli nec conscia fama sequatur.'

X, 666-6679

Mira atrás ignorante de las cosas y no agradecido de su salvación, y tiende hacia los astros las dos manos y dice: "Omnipotente padre, ¿de tan gran crimen me has creído digno acaso, y tales penas has querido que pague? ¿Adónde soy llevado? ¿De dónde he venido? ¿Qué fuga me saca y cómo? ¿Veré de nuevo, acaso, los muros laurentinos y mis murallas? ¿Qué dirá aquella tropa de varones, que me han seguido a mí y a mis armas, y a quienes, oh sacrílego, los he dejado a todos con una muerte horrible? Y ahora los veo errantes, y escucho el gemido de los que caen. ¿Qué hago? O ¿hasta dónde podrá abrirse la tierra para mí? Compadeceos antes bien vosotros ¡oh vientos! Conducid esta nave contra las rocas, contra los peñascos (yo Turno os lo suplico voluntario) y arrojadla a los crueles vados de la Sirte, adonde ni los rútuos, ni la fama sabedora me sigan."

Dicha plegaria sigue los pasos establecidos según lo expuesto por Espluga, X. y Vinaixa, M<sup>496</sup>, ya comentado en la Segunda Parte del estudio:

1) Invocación a la divinidad correspondiente: Uso del vocativo o pronombre personal en segunda persona o del imperativo matizado con fórmulas de cortesía. Mencionar el nombre de la divinidad, acompañado frecuentemente del lugar de procedencia.

2) Formulario de la petición: Una vez establecido el destinatario, el siguiente paso era concretar la plegaria. Para hacerlo, a menudo se utilizaba como recurso la acumulación de verbos de significado análogo dispuestos en estructuras bimembres o trimembres. Esta gradación tenía como objetivo llamar la atención de la divinidad y asegurarse de que escuchara la petición.

3) Petición propiamente dicha: La petición podía nacer de una necesidad específica, ser una demanda genérica, constituir una prevención de posibles desgracias propias o una canalización del daño hacia otra persona. Se solía insistir en el carácter mesurado de la petición.

Sin embargo, el pedido propiamente dicho es la muerte del que pide. En consecuencia, Juno, que no es la destinataria de la plegaria, se compadece de él y lo hace desistir de la idea de la muerte (VV. 685-686).

En el marco del libro XI, Latino convoca a un consejo para intentar resolver los avatares de la guerra civil. Allí se destacan las virtudes de ambos cabecillas, y el mismo pueblo de Turno asume que: “ambos eran insignes por sus ánimos, ambos por sus sobresalientes armas, éste (Eneas) primero por su piedad” (*ambo animis, ambo insignes praestantibus armis, / hic pietate prior* vv. 290-291). Sin tener que ver directamente con lo que nos ocupa, pero sí en relación con lo expuesto por Anquises en el libro VI, a lo largo de este libro se destaca de parte del poeta y de parte de los mismos compañeros de Turno su soberbia (335-375). Ya en el verso 901, luego de la muerte de su aliada Camila, se describe al héroe *furens* y Virgilio agrega a continuación “pues así lo piden los salvajes númenes de

---

<sup>496</sup> Espluga, X. y Vinaixa, 2003: 56.

Júpiter” (*et saeva Iovis sic numina poscunt*), afirmando, de alguna forma, que las reacciones de Turno son parte del hado predeterminado.

En el marco del libro XII, ya afrontando su destino fatal, Turno le pide a Latino que dicte las condiciones del combate singular y que haga los debidos sacrificios pronunciando la norma. Se observa el afán de guerra que tiene Turno, debido a que la siguiente plegaria ya no se la hará a un dios, sino a su propia lanza:

«nunc, o numquam frustrata vocatus  
hasta meos, nunc tempus adest: te maximus Actor,  
te Turni nunc dextra gerit; da sternere corpus  
loricamque manu valida lacerare revulsam  
semiviri Phrygis et foedare in pulvere crinis  
vibratos calido ferro murraque madentis.»

XII, 95-100

“Ahora, ¡oh Lanza que nunca has defraudado mis ruegos! Ahora es el tiempo, te traje el máximo Actor, ahora te trae la diestra de Turno; permíteme tender el cuerpo y destrozarse con mi robusta mano la arrancada loriga del semihombre frigio, y ensuciar en el polvo sus cabellos rizados y húmedos por la mirra con el cálido hierro.”

No puede pasar inadvertido el acto del héroe. Si bien no es directamente impío, creemos que el poeta quiere representar un acto sacrílego, debido a que la estructura de la plegaria sigue los parámetros de las plegarias divinas, descritos anteriormente, y el hecho de que la invocación se traslade de la esfera divina a la esfera bélica destaca una actitud no piadosa del héroe. En los versos 161 a 215 se describe el pacto hecho ante los dioses y los sacrificios que hacen ambos. Se resalta la actitud de Eneas, quien pronuncia una plegaria y sigue los ritos, sin embargo no se describe con singularidad el accionar de Turno. El poeta sólo narra:

adiuvat incessu tacito progressus et aram  
suppliciter venerans demisso lumine Turnus  
pubentesque genae et iuvenali in corpore pallor.

XII, 219-222

A ello contribuye el caminar con callado paso de Turno venerando suplicante el altar con la vista baja, así como sus mejillas consumidas y la palidez de su juvenil cuerpo.

Se observa el uso del verbo *adiuvo* que destaca la participación marginal en el acto ritual. Luego de un supuesto prodigio (245-260) interpretado por el sacerdote Tolumnio (259 -265), los rútilos deshacen los sacrificios y rompen el pacto: “Derribaron los altares, una furiosa tempestad de dardos va por todo el cielo y cae una lluvia de dardos, y se llevan las cráteras y hogares” (*diripuerunt aras, it toto turbida caelo tempestas telorum ac ferreus ingruit imber, craterasque focosque ferunt*). Ante tal acto impío, Eneas invoca a Júpiter y pone de testigo al pacto quebrantado (496-499). A continuación, Turno pronunciará dos plegarias: una a los Manes:

vos o mihi, Manes,  
este boni, quoniam superis aversa voluntas.  
sancta ad vos anima atque istius inscia culpae  
descendam magnorum haud umquam indignus avorum.<sup>1</sup>

XII, 647-649

“Sed vosotros, oh Manes, para mí bondadosos, ya que es adversa la voluntad de los de arriba. Descenderé a vosotros alma pura, e ignorante de esta culpa, nunca indigno de la grandeza de mis antepasados”.

Sabemos que el término “Manes” se refiere inicialmente a los espíritus de los antepasados que se veneraban en la religión doméstica junto a los Lares. Es por ello que Turno nombra a sus antepasados. Eran también llamados “Manes” los espíritus que vagaban errantes, por lo cual también se lo asocia con el mundo de los muertos. No es casualidad que Turno ya entregado a su destino fatal invoque a estas divinidades y no a otras<sup>497</sup>.

---

<sup>497</sup> Apuleyo en *De Deo Socratis*, XV, afirma: “*Est et secundo significatus species daemonum animus humanus emeritis stipendiis vitae corpore suo abiurans. Hunc vetere Latina lingua reperio Lemurem dictitatum. Ex hisce ergo Lemuribus qui posteriorum suorum curam sortitus placato et quieto numine domum possidet, Lar dicitur familiaris; qui vero ob adversa vitae merita nullis (bonis) sedibus incerta vagatione ceu quodam exilio punitur, inane terriculamentum bonis hominibus, ceterum malis noxium, id genus plerique Larvas perhibent. Cum vero incertum est, quae cuique eorum sortitio evenerit, utrum Lar sit an Larva, nomine Manem deum nuncupant: scilicet et honoris gratia dei vocabulum additum est.*” (“El espíritu del hombre después que ha salido del cuerpo pasa a ser o se transforma en una especie de demonio que los antiguos latinos llamaban lemures. Las almas de aquellos difuntos que habían sido buenos y tenían cuidado y vigilancia sobre la suerte de sus descendientes, se

Por último, se observa la plegaria de Turno a Fauno. El héroe al observar que los teucros han profanado el olivo del dios, le pide no inútilmente que lo ayude:

'Faune, precor, miserere' inquit 'tuque optima ferrum  
Terra tene, colui vestros si semper honores,  
quos contra Aeneadae bello fecere profanos.'

XII, 776-780

Fauno, dice, ten misericordia, te lo suplico, y tú óptima tierra, detén el hierro, si he cultivado siempre vuestros honores, los cuales al contrario los enéadas han hecho profanos con la guerra.

El dios lo ayuda trabando la espada de Eneas en la madera, Venus es quien intercede por su hijo. En este caso, es un pedido en el que se destaca la *pietas* del emisor y se destaca lo contrario del adversario. Más que responder directamente el pedido de Turno, Fauno está castigando el acto impío de Eneas. Es por ello que los actos anteriores de Turno no influyen en su pedido.

La última plegaria de Turno es hacia su oponente. Él ya de rodillas, imagen que indica sumisión, acude a la *pietas* filial del héroe para salvar su vida, *pietas* que él no tuvo en el momento de matar a Palante:

protendens 'equidem merui nec deprecor' inquit;  
'utere sorte tua. miseri te si qua parentis  
tangere cura potest, oro (fuit et tibi talis  
Anchises genitor) Dauni miserere senectae  
et me, seu corpus spoliatum lumine mavis,  
redde meis. vicisti et victum tendere palmas  
Ausonii videre; tua est Lavinia coniunx,  
ulterius ne tende odiis.' stetit acer in armis

XII, 932-939

“He merecido ciertamente esto, dice, y no me arrepinto; haz uso de tu suerte. Si de algún modo puede conmoverte el cuidado de un mísero padre, te lo pido (también tú tuviste a tu padre Anquises), ten compasión de la vejez de Dauno y devuélveme a los míos, o, aunque sea mi cuerpo despojado de la luz. Venciste, y los ausonios han visto que vencido te

---

llamaban lares familiares pero las de aquellos otros inquietos, turbulentos y maléficos que espantaban los hombres con apariciones nocturnas se llamaban laruce y cuando se ignoraba la suerte que le había cabido al alma de un difunto, es decir, que no se sabía si había sido trasformada en lar o en larva, entonces la llamaban Manes”).

tendía las palmas; tuya es Lavinia como esposa, no vayas con tus odios más allá”.

El *furor* que se despierta en el héroe troyano no surge de otra causa que la impiedad de su oponente, no es casualidad que el rútilo acuda a la *pietas erga parentes* de Eneas para salvar su vida, y sin embargo sea esta misma acepción de la *pietas* la que él no ha cumplido con Palante. Tampoco es casualidad que en ese instante Eneas reconozca las armas de su amigo. Los tres episodios -1. el momento en el que Turno soberbiamente se jacta de matar a Palante y pide que Evandro contemple el acto impío; 2. la súplica de éste a Eneas recurriendo a la *pietas* filial y 3. el símbolo de esta impiedad filial (el talahí de Palante)- forman un triángulo perfecto que simboliza la *religio* como forma pragmática de la *pietas* en cuanto al cumplimiento material de ésta como clave en el desenlace de la obra. El hecho de castigar a Turno por su gesto impío no lo hace a Eneas naturalmente *furens* o impío sino que al contrario cumple con la adjetivación que se le ha adjudicado a lo largo de su obra: porque es *pius* tiene el deber de castigar el acto contrario a la *pietas*.

### 2.5.2 Representación de la ritualidad de Mecencio

A partir del verso 647 del libro VII, se describen los pueblos que se unirán a Turno en el campo de batalla. Si bien es sólo su presentación y no se hace referencia a ninguna acción ritual, encontramos un epíteto de Mecencio. Luego nos enteraremos de la versión que tomará Virgilio gracias al relato de Evandro a Eneas en el libro VIII. Así comienza la descripción de las etnias:

Primus init bellum Tyrrhenis asper ab oris  
contemptor divum Mezentius agminaque armat.  
filius huic iuxta Lausus, quo pulchrior alter  
non fuit excepto Laurentis corpore Turni;  
Lausus, equum domitor debellatorque ferarum,  
ducit Agyllina nequiquam ex urbe secutos  
mille viros, dignus patriis qui laetior esset  
imperiiis et cui pater haud Mezentius esset.

VII, 647-654

El feroz Mecencio, despreciador de los dioses, el primero, va a la guerra desde las regiones tirrenas y arma sus tropas. Junto a éste, su hijo Lauso, más valiente que él no hubo otro, exceptuando al laurentino Turno, Lauso, domador de caballos y vencedor de fieras, conduce mil varones que le han seguido en vano de la ciudad agilina; digno de ser más feliz que con las órdenes de su padre y de que no sea su padre Mecencio.

En la citada presentación, se observa, por un lado, la representación que hace el poeta del tirano Mecencio, a quien califica como *contemptor divum*, es decir que no se necesita indagar su representación ritual porque ya el poeta nos dice que no ha actuado conforme a las leyes divinas. Por el otro, la simpatía presentada hacia su hijo Lauso, a quien califica de *equum domitor debellatorque ferarum*, estableciendo una diferencia en el accionar de ambos. Por último, la clara opinión del poeta: *dignus patriis qui laetior esset/ imperiis et cui pater haud Mezentius esset*.

En el marco del libro VIII, a partir del verso 454 se describe el segundo día de Eneas en la ciudad de Evandro. Esa mañana el rey se dirige al héroe troyano con máxima admiración (*maxime Teucrorum ductor* v. 470) y le asegura la participación de su pueblo en la guerra. Asimismo se acongoja por la situación de opresión de su pueblo y lo compara con las circunstancias vividas por los habitantes etruscos de Agila, que no podían enfrentar al soberbio Mecencio, futuro aliado de Turno:

haud procul hinc saxo incolitur fundata vetusto  
urbis Agyllinae sedes, ubi Lydia quondam  
gens, bello praeclara, iugis insedit Etruscis.  
hanc multos florentem annos rex deinde superbo  
imperio et saevis tenuit Mezentius armis.  
quid memorem infandas caedes, quid facta tyranni  
effera? di capiti ipsius generique reservent!  
mortua quin etiam iungebat corpora vivis  
componens manibusque manus atque oribus ora,  
tormenti genus, et sanie taboque fluentis  
complexu in misero longa sic morte necabat.  
at fessi tandem cives infanda furentem  
armati circumsistunt ipsumque domumque,  
obtruncant socios, ignem ad fastigia iactant.

ille inter caedem Rutulorum elapsus in agros  
confugere et Turni defendier hospitis armis.  
ergo omnis furiis surrexit Etruria iustis,  
regem ad supplicium praesenti Marte reposcunt.

VIII, 477-495

No lejos de aquí se encuentra el lugar de la ciudad de Agila, fundada en un vetusto peñasco, donde en otro tiempo la gente lidia, ilustre en la guerra, se asentó en los collados etruscos. El rey Mecencio tuvo después bajo su soberbio imperio y crueles armas a ésta, floreciente por muchos años. ¿Para qué he de recordar las horribles matanzas?, ¿para qué los fieros hechos de aquel tirano? ¡Resérvenlos los dioses para la cabeza de él mismo y de su linaje! Porque juntaba cuerpos muertos con vivos, poniendo manos con manos y bocas con bocas, como un género de tormento, y así torturaba con larga muerte a los que fluían en mísero abrazo con pobredumbre y sangre corrompida. Pero cansados al fin los ciudadanos de cosas tan horribles, lo cercan armados al furioso y a su morada, matan a sus compañeros, arrojan fuego a las alturas. Él, entre la matanza, huye prófugo a los campos de los rútuos, y es defendido por las armas de su huésped Turno. Así, se ha levantado toda Etruria con justas furias, con apremiante guerra reclaman a ese rey para el suplicio.

Este episodio relatado por Evandro para justificar la alianza entre troyanos y etruscos, pone de relieve una representación de Mecencio muy clara. La acción ritual del tirano es representada bajo el simbolismo de lo que se describe como un anti-ritual: la idea de torturar a sus hombres uniendo el mundo de los vivos con el de los muertos representa una acción profana que si bien no tiene relación directa con la esfera divina, la tiene en efecto en el marco de una violación humana que imita un acto divino. Si tenemos en cuenta la representación ritual del héroe Turno, analizada en el apartado anterior, no nos sorprende que Virgilio represente al rútuolo como benefactor de Mecencio. Ambos contradicen los desgnios divinos y es por eso que estas dos alianzas son significativas: Eneas con el pueblo etrusco que exige venganza, y Turno, hospedando al despreciador de los dioses. Según lo postulado por Ames-De Santis<sup>498</sup>, idea con la que coincidimos, Virgilio caracteriza a los rútuolos negativamente para evitar que tengan algún tipo de relación con el futuro de

---

<sup>498</sup> Ames y de Santis, 2013: 54.

Roma. De este modo, mientras una variante del mito presenta el modo normal romano de negociación con una elite local que colabora con Roma, Virgilio muestra que una elite adversa impide toda posibilidad de negociación y que su eliminación es condición para la unidad e integración. Atendiendo a la historia romana y la tradición, es evidente que Virgilio elige la etnia que en el momento de la *Eneida* es la menos conflictiva, una etnia sin presencia ni en la romanidad, ni en la conformación social de las elites, esto es, una etnia absolutamente ausente en el presente de Roma. De este modo, se está produciendo un discurso identitario romano incluyente que no ofende a ninguna de las etnias contemporáneas, también vencidas en el pasado, como los sabinos-etnia de la que no nos ocupamos por carecer de representación ritual en la obra- y los etruscos, entre otros, que están presentes en la conformación social y que contribuyen a la grandeza Roma.

En el marco del libro X, se describe la acción de Mecencio en la guerra. En este contexto se puede comparar la relación que establece con la esfera divina, que resulta similar a lo analizado anteriormente en el accionar de Turno. En los versos 689 - 690, el poeta afirma que "*At Iovis interea monitis Mezentius ardens/ succedit pugnae*" ("Entretanto por aviso de Júpiter, Mecencio ardiente entra en combate"), resulta llamativa esta aclaración que invita a preguntarnos la causa del aviso del dios, que según lo visto anteriormente nos lleva a pensar que éste ya le tiene preparado su funesto destino como él mismo lo afirma en el verso 743 "*nunc morere. Ast de me diuom pater atque hominum rex / viderit.*" ("Ahora muere. Con respecto a mí, el padre de los dioses y rey de los hombres verá"). Se describe la lucha insaciable del guerrero y, al igual que en el caso de Turno, se observa un acto profano para con los dioses cuando afirma:

'dextra mihi deus et telum, quod missile libro,  
nunc adsint! voveo praedonis corpore raptis  
indutum spoliis ipsum te, Lause, tropaeum  
Aeneae.'

X, 773- 776

'¡Que ahora me asista mi diestra que es para mí mi dios y esta arma que estoy dispuesto a lanzar! Hago un voto de que tú mismo, Lauso, has de ser

vestido como trofeo con los despojos arrebatados del cuerpo del ladrón Eneas'.

Esta acción nos recuerda, por un lado, a la plegaria analizada en la que Turno le ruega a su propia lanza (XII, VV. 95-100), por el otro, a lo dicho por el mismo héroe sobre ser el hacedor de su propio destino (*sunt et mea contra fata mihi* IX, VV.134-138). Se destaca la soberbia ante la divinidad de ambos guerreros que será castigada, de alguna manera, por el accionar del héroe troyano pero por mandato de la propia esfera divina. Si bien, más adelante, encontramos un arrepentimiento de Mecencio sobre su accionar ante la muerte de su hijo:

'tantane me tenuit vivendi, nate, voluptas,  
ut pro me hostili paterer succedere dextrae,  
quem genui? tuane haec genitor per vulnera servor  
morte tua vivens? heu, nunc misero mihi demum  
exitium infelix, nunc alte vulnus adactum!  
idem ego, nate, tuum maculavi crimine nomen,  
pulsus ob invidiam solio sceptrisque paternis.  
debueram patriae poenas odiisque meorum:  
omnis per mortis animam sontem ipse dedissem!  
Nunc vivo, neque adhuc homines lucemque relinquo.

X, 846- 854

¿Me ha dominado acaso, hijo, tanto deseo de vivir como para sufrir que ocupe mi puesto ante la diestra enemiga aquél al que engendré?, ¿no soy conservado yo tu padre por causa de esas tus heridas, viviendo de tu muerte? ¡Ay, que al fin ahora siento, mísero, la desgracia infortunada, al fin la herida recibida en lo más hondo! Yo mismo, hijo, manché tu nombre con un crimen, expulsado por el odio del trono y de los cetros paternos. Un castigo debía a mi patria y al rencor de los míos: ojala hubiera pagado yo mismo por todas las muertes de mi culpable alma. Ahora, vivo, y no abandono todavía a los hombres y a la luz.

Aunque pareciera haber un cambio en el personaje, no es un arrepentimiento que involucre a la esfera divina ni se plasma en sus acciones futuras debido a que más adelante cuando es atacado por Eneas, afirma:

'quid me erepto, saevissime, nato  
terres? haec via sola fuit qua perdere posses:  
nec mortem horremus nec divum parcimus ulli.

desine, nam venio moriturus et haec tibi porto  
dona prius.<sup>1</sup> dixit, telumque intorsit in hostem;

X, 878- 882

¿Para qué, cruelísimo, me aterras, arrebatado mi hijo? Ese sólo camino ha habido por donde pudieras perderme. Ni nos horroriza la muerte, ni exceptuamos a alguno de los dioses. Deja: porque vengo decidido a morir, antes te traigo estos dones” Dijo y arrojó un dardo contra su enemigo.

Por un lado, se jacta de no haber exceptuado el cuidado hacia los dioses, hecho que no es cierto, y, por el otro, utiliza el término ritual por excelencia que destaca la relación de la esfera humana con la divina (*dona*) para referirse a un dardo cuya intención es matar a Eneas. Más adelante, antes de morir, pronuncia una única acción ritual: la de su propio entierro, pidiéndole a Eneas: *corpus humo patiare tegi* (que dejes que mi cuerpo sea cubierto por la tierra v. 904).

La acción ritual de Mecencio está representada claramente de manera negativa y tiene muchos paralelismos con la representación que se hace del rútilo, lo que confirma lo antes expuesto sobre el interés del poeta en presentar una imagen negativa de los pueblos que actúan como rivales de los troyanos y sus aliados.

## 2. 6. Los arcadios y los etruscos

En el presente apartado se estudia la representación ritual de los arcadios, pueblo aliado de los troyanos, expresada en su mayor parte por el rey Evandro y, asimismo, la de los etruscos, debido a que la alianza entre estos pueblos (troyano y etrusco) es establecida por el mismo Evandro.

En primer lugar, cuando los troyanos llegan a Palanteo, encontramos la primera acción ritual de la etnia en general:

Forte die sollemnem illo rex Arcas honorem  
Amphitryoniadae magno divisque ferebat  
ante urbem in luco.

VIII, 102-104

Casualmente aquel día el rey árcade rendía el solemne homenaje al gran hijo de Anfitrión y a los dioses en un bosque delante de la ciudad.

El adverbio modal *forte* adquiere un valor significativo debido a que el poeta concibe el hecho como *casual* para introducir un *epyllion*, como lo es la historia de Hércules, funcionalmente radical para la constitución de Eneas y su identificación con el héroe mitológico. Por otro lado, dicha fecha no solo coincidiría con este festival, sino también con el celebración triunfal de Augusto a Roma el 12 de agosto del 29 a. C.<sup>499</sup>.

Eneas pide asiento en la ciudad antes de desembarcar y descarta la posibilidad de tomar a los árcades como invasores mostrando el ramo de olivo. Da su nombre y pide por Evandro, a lo que Palante estupefacto los invita a entrar como huéspedes *nostris penatibus* (v. 125). Eneas es el primero que habla en la conversación ante Evandro; al igual que Ilioneo en su conversación con Latino<sup>500</sup>, decide presentarse, aunque su interlocutor ya lo había reconocido, relatando su descendencia dardánea. Así Atlante sería la conexión entre Dárdano y Evandro. Más adelante muestra el objetivo común en ambos: *gens eadem crudeli Daunia bello insequitur* ("somos perseguidos con cruel guerra por la misma gente daunia" v. 145). Y hace su pedido: *accipe daque fidem* ("recibe

---

<sup>499</sup>Fordyce, 1999: XVI.

<sup>500</sup> Cf. *Eneida* VII, 219 y ss.

nuestra confianza y danos la tuya” v. 150). La respuesta de Evandro es positiva y relaciona al hijo con el padre: *accipio agnoscoque libens!* (“te recibo y reconozco de buen grado” v. 154) y recuerda los años en que conoció a Anquises como héroe troyano<sup>501</sup>. Evandro, al contrario que Eneas, no enfoca su atención en los ascendientes emparentados, sino que rememora un pasado de sus propias vivencias. Es Anquises quien asegura que la acogida y el encuentro sean efectivos. Así partiendo de la concepción de Otis<sup>502</sup>:

Evander thus becomes the Anchises-surrogate of the Iliadic *Aeneid* who receives by transference something of the filial *pietas* that Aeneas had exhibited so strikingly in book 6.

Evandro aprovechando la ocasión festiva, relata al héroe el mito de Hércules y Caco. La funcionalidad de este episodio es clave en el libro. Galinsky<sup>503</sup> ha notado que éste anticipa el cierre de *Eneida* debido a que ve en Hércules un prototipo de Eneas cuya victoria sobre Turno le da el derecho a Roma de existir. Eneas parte de un presente enmarcado por un pasado (la hazaña de Hércules) que simbolizaría la eterna lucha romana de *pietas* y *humanitas* contra la violencia salvaje (Caco). Nuestro héroe celebrando tal hazaña está aceptando este reto y asumiendo su liderazgo heroico. Teniendo en cuenta los conceptos expuestos por La Fico Guzzo, pensamos que tanto Eneas como Hércules deben enfrentarse a un orden ya establecido para transformarlo<sup>504</sup>, aunque dicha realización de la paz conlleve una indeseada brutalidad y violencia. Eneas adjudica su belicismo no a un deseo personal o heroico, sino que lo concibe como el paso inevitable para lograr el objetivo encomendado por los hados. De esta manera dicho *epyllion* puesto en boca de Evandro funciona como un acuerdo simbólico y un

---

<sup>501</sup> “*mirabarque duces Teucros, mirabar et ipsum/Laomedontiaden; sed cunctis altior ibat/Anchises. mihi mens iuvenali ardebat amore/compellare virum et dextrae coniungere dextram*” VV.161-164. (“Admiraba a los jefes troyanos y admiraba al mismo hijo de Laomedonte. Pero entre todos sobresalía Anquises. Me ardía la mente con juvenil amor por hablar a aquel hombre y juntar mi diestra con su diestra.”)

<sup>502</sup> Otis, 1964: 123.

<sup>503</sup> Galinsky, 1966: 18-51.

<sup>504</sup> La Fico Guzzo, 2005: 248-250.

*exemplum*<sup>505</sup>, con el que el rey insta al héroe a fortalecerse como líder de la subsecuente guerra.

Con respecto a la acción ritual que enmarca este *epyllion*, el culto a Hércules en el Ara Máxima, según la exactitud arqueológica proporcionada por Bailey<sup>506</sup>, destaca varios elementos no sólo del culto, sino también de la explicación que Evandro hace de éste. Hércules no era, por supuesto, uno de los *di indigetes* del antiguo culto latino, pero uno de los primeros de los *di novensides*<sup>507</sup> traídos a Roma desde Tibur y que tuvo un lugar en el interior del *pomerium* en el gran altar en el Foro Boario. Su culto, como Bailey explica, estaba en manos de dos familias, los *Potitii* y los *Pinarii*, sean o no éstas originalmente inmigrantes de Tibur o, como es quizás más probable, patronos romanos del pueblo de Tibur. La adoración en el Ara Máxima conserva su carácter original griego en que los participantes no velan su cabeza, sino que oran *capite aperto*, pero en otro sentido sigue las líneas generales de un *sacrificium*, cuyas características ya hemos analizado.

Cuando Eneas llega se está realizando el sacrificio inicial, Evandro con Palante y sus jóvenes compañeros están haciendo la respectiva ofrenda de sangre e incienso, que es una combinación frecuente. Luego se describe:

tum lecti iuvenes certatim araeque sacerdos  
viscera tosta ferunt taurorum, onerantque canistris  
dona laboratae Cereris, Bacchumque ministrant.  
uescitur Aeneas simul et Troiana iuventus  
perpetui tergo bovis et lustralibus extis.

#### VIII, 179-183

Entonces jóvenes elegidos y el sacerdote llevan las vísceras tostadas de los toros al altar y cargan en canastillos dones elaborados de Ceres y

---

505 Sánchez Leyva, 1998: 29. "Desde la tradición aristotélica, el *exemplum* es un tipo de razonamiento propio de la vía lógica de la *inventio* (*fidem facere*) consistente en convencer mediante la *Probatio*, más concretamente, mediante pruebas denominadas intrínsecas (aquellas que dependen del enunciador). Procedimiento inductivo que produce una persuasión más dulce (...) fuerza luminosa que favorece el placer inherente a toda comparación. Como Goodman, veo en la ejemplificación un instrumento fundamental para la construcción de mundos. Y es que a través del *exemplum* se genera la producción misma de aquello sobre lo que se quiere persuadir".

<sup>506</sup> Bailey, 1935: 55.

<sup>507</sup> Wissowa (1892: 9-10) afirma que los *novensiles* o *novensides* eran deidades que los romanos veían como extranjeras, es decir, no propias como los *di Indigetes*.

suministran vino (Baco). Eneas, junto con la juventud troyana, come del lomo de un buey entero y de las entrañas que habían sido objeto de la *lustratio*.

Se observa aquí al sacerdote especial para el culto, y la conexión de las entrañas con la purificación. Evandro luego narra el origen de la fiesta, que solemnemente describe:

'non haec sollemnia nobis,  
has ex more dapes, hanc tanti numinis aram  
vana superstitio veterumque ignara deorum  
imposuit: saevis, hospes Troiane, periclis  
servati facimus meritosque novamus honores.

VIII, 185-189

No nos ha impuesto estas solemnidades, estos manjares según la costumbre, este altar de un numen tan grande, una superstición vana e ignorante de los antiguos dioses: salvados, huésped troyano, de crueles peligros lo hacemos y renovamos honores merecidos.

Le explica entonces la raíz del culto y el porqué de su renovación anual: la historia de la lucha de Hércules y Caco como un ser semi-divino asociado con el Palatino, según se apreciaba en la antigua religión romana. Servio<sup>508</sup> señala que en tiempos históricos el sacerdote oficiante en el Ara Maxima llevaba una corona no de álamo, sino de laurel. La descripción de la práctica continúa:

ex illo celebratus honos laetique minores  
servavere diem, primusque Potitius auctor  
et domus Herculei custos Pinaria sacri  
hanc aram luco statuit, quae maxima semper  
dicetur nobis et erit quae maxima semper.  
quare agite, o iuvenes, tantarum in munere laudum  
cingite fronde comas et pocula porgite dextris,  
communemque vocate deum et date vina volentes.'  
dixerat, Herculea bicolor cum populus umbra  
velavitque comas foliisque innexa pependit,  
et sacer implevit dextram scyphus. ocius omnes  
in mensam laeti libant divosque precantur.  
Devexo interea propior fit Vesper Olympo.  
iamque sacerdotes primusque Potitius ibant  
pellibus in morem cincti, flammasque ferebant.  
instaurant epulas et mensae grata secundae

---

<sup>508</sup> Servio, *Ad Aen.*, VIII, 269.

dona ferunt cumulantque oneratis lancibus aras.  
tum Salii ad cantus incensa altaria circum  
populeis adsunt evincti tempora ramis,  
hic iuvenum chorus, ille senum, qui carmine laudes  
Herculeas et facta ferunt:

VIII, 269-287

Desde aquel tiempo se ha celebrado este honor, y los menores han observado alegres este día; y fue Poticio su primer autor y la familia Pinaria, custodia del sacrificio hercúleo, estatuyó este altar en este bosque, la que será llamada por nosotros Máxima, y será la más grande siempre. Por lo cual, andad, ¡oh jóvenes!, ceñid con ramas vuestras cabelleras y tened las copas en las diestras con ocasión de gloria tan grande e invocad al dios común y dad gustosos el vino". Había dicho y el hercúleo álamo bicolor veló con su sombra sus cabellos y pendió, enlazado, con sus hojas, y la sagrada copa ocupó su diestra. Todos liban con suma prontitud alegres en la mesa y dirigen sus preces a los dioses. Se acerca entretanto más Véspero a las pendientes del Olimpo: ya iban los sacerdotes y Poticio el primero, ceñidos de pieles según la costumbre y llevaban las llamas. Preparan las viandas y llevan a la segunda mesa gratos dones y colman de cargados platos los altares. Entonces los Salios, habiendo ceñido sus sienes con ramos de álamo, están en torno a los encendidos altares preparados para el canto. Este coro es de jóvenes, aquel de mayores, que refieren en su cántico las alabanzas y los hechos hercúleos.

Se describe al sacerdote representado por Poticio, ceñido, según la costumbre, de pieles, ofreciendo vino a las llamas (*la lustratio*, como hemos analizado). La capa de la piel es la marca de un ritual muy antiguo<sup>509</sup>. El final de la celebración narra que los Salios están alrededor de los altares ardientes, sus cabezas ceñidas de álamo y dos bandas de jóvenes y mayores cantan las hazañas de Hércules. Esta declaración ha causado grandes dificultades, debido a que los salios son asociados con Marte en Roma. Macrobio<sup>510</sup>, que comenta el pasaje, trata de explicar que Hércules y Marte están unificados, pero aporta pruebas de la adoración en Tibur hecha por los salios. Este hecho es confirmado por las inscripciones<sup>511</sup>: si los acompañaron en su primera venida a Roma o estaban todavía en práctica en Tibur o Virgilio estaba reproduciendo una antigua tradición, es imposible de decir, pero, una vez más, la auténtica parece ser la

---

<sup>509</sup> Bailey, 1935: 57.

<sup>510</sup> Macrobio, *Satur.*, III-XII. Cfr. Bailey, 1935: 58.

<sup>511</sup> Wissowa: 2499-2500.

tercera opción. Las canciones que atribuye a ellos son las leyendas griegas de Heracles, combinados con la historia Caco<sup>512</sup>.

La conclusión final del ritual se produce cuando Eneas revive las cenizas humeantes en el altar de Hércules y combina su culto con el del Lar y los Penates:

Haec ubi dicta dedit, solio se tollit ab alto  
et primum Herculeis sopitas ignibus aras  
excitat, hesternumque larem parvosque penatis  
laetus adit; mactat lectas de more bidentis  
Evandrus pariter, pariter Troiana iuventus.

VIII, 541-545

Cuando ha dicho estas palabras, se levanta del alto trono y primeramente revive con los fuegos hercúleos los adormecidos altares y va gozoso al Lar del día anterior y a los pequeños Penates; matan según el rito ovejas de dos años elegidas, al mismo tiempo Evandro y la juventud troyana.

La funcionalidad de la combinación entre el culto a Hércules y la ofrenda a los Lares y a los Penates la analizaremos en la última parte de nuestro estudio, debido a que se está combinando no solamente esas dos prácticas, sino un ritual en principio del ámbito doméstico, ejecutado como uno público con un objetivo particular.

Concluidas las celebraciones Evandro y Eneas caminan desde el Ara Máxima hasta la casa del rey en el Palatino. Dicha caminata puede dividirse en dos secciones<sup>513</sup>:

---

<sup>512</sup> Bailey (1935:81) afirma "Among the minor deities with roman names -for it is fully Latinized- may be reckoned Hercules. There can really be no doubt that he was in fact the greek Heracles, brought to Italy by the cities of Magna Graecia and then penetrating into Italian towns and finding a special home in Tibur. Thence he was brought to Rome and established at the Ara Maxima in the *Forum Boarium*, his cult being in the special charge of the families of the Potitii and Pinarii. Virgil has no doubt of his identity with the Greek hero; he speaks of him as Alcides (V 414/ VIII 203/ VIII 362/ X, 461), as Amphitryoniades (VIII, 103), and as "the man of Tirnyns" (VII 661) (not altogether unprompted perhaps by the inadmissibility of the nominative Hercules in the hexameter), and he knows well the story of the killing of Geryon and the theft of his cattle. He also knows a legend of the visit of Hercules to Sicily and the powers he showed there in boxing against the local hero, Eryx, and a story of his founding of Tarentum, which, unless it refers to the refounding of the city by the *Lacedaemonian Phalanthus*, a descendant of Heracles, is otherwise unknown. To Heracles Virgil also attributes his sacred tree, the poplar".

<sup>513</sup> Caballero, 2007: 9.

1. La historia temprana del Lacio (vv. 306-336)
2. Los parajes más notables en el interior de la ciudad (vv. 337-368)

En la primera sección, Evandro describe los asentamientos en el Lacio desde los tiempos más tempranos hasta su propia llegada mientras caminan desde el Ara hasta la Puerta Carmental. Virgilio lo nombra a Evandro como *Romanae conditor arcis* (“fundador de la ciudadela romana” v. 313). Evandro relata que Saturno había llevado la civilización y las leyes a los antiguos habitantes aborígenes contemporáneos de Fauno y las ninfas (Latino era hijo de Fauno - VII, 47 - y Evandro de la ninfa Carmenta - VIII, 336 - ). Gracias a este ordenamiento por parte del dios, se radicaron en ciudades y sus tierras fueron llamadas desde ese momento Lacio, porque Saturno, exiliado del Olimpo, encontró en ellas un lugar donde esconderse (*latuisset* VIII, 323, del verbo *latere*: “estar oculto”). Bajo el mandato del dios, se impuso el orden y se vivió una edad de oro. Luego todo se deterioró con la invasión de otros pueblos, como los ausonios o los sicanos y fue expulsado de su patria el mismo Evandro<sup>514</sup> con sus arcadios. Dicho relato mítico una vez más identifica al héroe que es enviado por Júpiter para renovar el orden<sup>515</sup>. Asimismo simboliza la imagen de Augusto como representante de la edad de oro en la Roma de Virgilio ante la violencia exacerbada de las guerras civiles. Por otro lado, Evandro actúa como mediador de la transformación que ejercerá Eneas, porque, por un lado, insta al héroe a representarse con las figuras primordiales, y, por el otro, será el que unirá a los pueblos y les dará esperanza para dicha renovación.

A partir del verso 454 se describe el segundo día de Eneas en la ciudad de Evandro. Esa mañana el rey se dirige al héroe troyano nuevamente con máxima admiración (*maxime Teucrorum ductor*, “máximo conductor de los teucros” v. 454) y le asegura la participación de su pueblo en la guerra. Asimismo se acongoja por la situación de opresión de su pueblo y lo compara con las circunstancias vividas por los habitantes etruscos de Agila que no pueden

---

<sup>514</sup> Notamos un paralelismo entre Saturno, Evandro y Eneas debido a que los tres fueron expulsados por alguna causa de su lugar de origen.

<sup>515</sup> La Fico Guzzo, 2005: 248-250.

enfrentar al soberbio Mecencio, aliado de Turno. Es por que ello que, actuando como mediador entre los pueblos, desea que Eneas los guíe para liberarlos de tal opresión:

His ego te, Aenea, ductorem milibus addam

VIII, 496

Yo te uniré como conductor, Eneas, a esos miles

Dicha afirmación es interrumpida por un harúspice<sup>516</sup>, quien niega, asegurando la necesidad de que Eneas sea el jefe de estos pueblos, la posibilidad a un ítalo de conducir la guerra contra Mecencio. Así, Evandro justifica su rechazo a la opción de ser él el conductor<sup>517</sup> por su edad avanzada y el de Palante por no ser completamente *externus*<sup>518</sup>. De este manera, adjudica a Eneas el mando de los dos pueblos. Evandro, actuando como garante de la unidad para un bien común, guía a Eneas en la organización de su ejército. Asimismo tiene la confianza suficiente para entregar a su querido hijo Palante como integrante de esta lucha con el fin de que el jefe troyano le sirva de maestro (*magistro* v. 515). Una vez finalizado el discurso del rey, en el verso siguiente, el poeta llama a Eneas anquísida (*anchisiades* v. 520) resaltando la *pietas* del héroe hacia su padre y relacionándolo con el amor filial de Evandro hacia su hijo. Una vez tomada la señal de Venus por Eneas y sus hombres, Evandro, al no poder esconder sus preocupaciones, recuerda sus años como guerrero. Se dirige a Júpiter y a los dioses como receptores directos y a Eneas como receptor indirecto, estableciendo un paralelismo entre el sentimiento de *pietas* que

---

<sup>516</sup> Espulga, Miró y Vinaixa (2003: 54): "Los Harúspices se distinguían de los augures principalmente en el hecho de que eran extranjeros y, en general, provenían de Etruria. La disciplina practicada por estos era la *haruspicina* y tenía como principal especialización el estudio de las vísceras de los animales. Entre sus técnicas ocupaba un puesto destacado la *hepatoscopia*, práctica que, como su nombre lo indica, consistía en el examen del hígado".

<sup>517</sup> Dicha afirmación de Evandro nos recuerda a las palabras del anciano Anquises en el libro II negándose a partir: "*vos o, quibus interger aevi/sanguis,*" ait "*solidaeque suo stant robore vires/vos agitate fugam*". Libro II, vv.638-640. ("¡ Oh! Vosotros para quienes la sangre está íntegra de juventud", dice, "y sólidas las fuerzas en su vigor, disponed vosotros de la fuga").

<sup>518</sup> *Sed mihi tarda gelu saeclisque effeta senectus, /invidet imperium seraeque ad fortia vires. Natum exhortarer, ni mixtus matre Sabella/hinc partem patriae traerte.* vv. 508-511 ("Pero la vejez tarda con su hielo y rendida por los años me niega el imperio, y mis fuerzas son flojas para las cosas fuertes. Exhortaría a mi hijo, si no trajera de aquí, mezcla de madre sabela, una parte de su patria".)

caracteriza al héroe con la piedad que el rey siente por su hijo. De esta manera, la relación entre Eneas y Anquises frente a Evandro y Palante, formulada antes por el poeta, ahora es referida por el mismo Evandro con el fin de que el héroe comprenda la responsabilidad que tiene con Palante. El rey pide a los dioses que si deciden mantener la vida de su hijo, él soportará cualquier trabajo; en cambio, si tal pedido no puede ser cumplido, prefiere la muerte antes que presenciar en vida su pérdida. No se describe la respuesta de Eneas, sino que el episodio finaliza con el desmayo del rey ante la desesperada situación.

En el libro X, en los verso 485 y ss. se relata la muerte de Palante en manos de Turno. Se describe la aflicción de Eneas ante el destino funesto de quien él mismo se había hecho responsable. En el libro XI se muestra, el inicio del rito funerario de parte de Eneas y los troyanos, rito similar a los vistos en la segunda parte, en honor a los soldados muertos en batalla:

Haec ubi deflevit, tolli miserabile corpus  
imperat, et toto lectos ex agmine mittit  
mille viros qui supremum comitentur honorem  
intersintque patris lacrimis, solacia luctus  
exigua ingentis, misero sed debita patri.  
haud segnes alii cratis et molle feretrum  
arbutis texunt virgis et vimine querno  
exstructosque toros obtentu frondis inumbrant.  
hic iuvenem agresti sublimem stramine ponunt:  
qualem virgineo demessum pollice florem  
seu mollis violae seu languentis hyacinthi,  
cui neque fulgor adhuc nec dum sua forma recessit,  
non iam mater alit tellus virisque ministrat.  
tum geminas vestis auroque ostroque rigentis  
extulit Aeneas, quas illi laeta laborum  
ipsa suis quondam manibus Sidonia Dido  
fecerat et tenui telas discreverat auro.  
harum unam iuveni supremum maestus honorem  
induit arsurasque comas obnubit amictu,  
multaque praeterea Laurentis praemia pugnae  
aggerat et longo praedam iubet ordine duci;  
addit equos et tela quibus spoliaverat hostem.  
vinxerat et post terga manus, quos mitteret umbris  
inferias, caeso sparsurus sanguine flammam,  
indutosque iubet truncos hostilibus armis  
ipsos ferre duces inimicaque nomina figi.  
ducitur infelix aevo confectus Acoetes,  
pectora nunc foedans pugnis, nunc unguibus ora,

sternitur et toto proiectus corpore terrae;  
 ducunt et Rutulo perfusos sanguine currus.  
 post bellator equus positus insignibus Aethon  
 it lacrimans guttisque umectat grandibus ora.  
 hastam alii galeamque ferunt, nam cetera Turnus  
 victor habet. tum maesta phalanx Teucricque sequuntur  
 Tyrrhenique omnes et versis Arcades armis.  
 postquam omnis longe comitum praecesserat ordo,  
 substitit Aeneas gemituque haec addidit alto:  
 'nos alias hinc ad lacrimas eadem horrida belli  
 fata vocant: salve aeternum mihi, maxime Palla,  
 aeternumque vale.' nec plura effatus ad altos  
 tendebat muros gressumque in castra ferebat.

XI, 59- 100

Cuando se ha lamentado llorando de estas cosas, manda que sea alzado el miserable cuerpo, y envía mil soldados elegidos de todo el ejército, que acompañen aquel honor supremo, y asistan a las lágrimas del padre, ¡exiguos consuelos de su gran pesadumbre! pero debidos al padre infortunado. No perezosos otros tejen con varas de madroño y ramas de encina el entramado de un blando féretro, y dan sombra con techo de hojas al lecho así formado. Colocan entonces al joven sublime en el agreste lecho: cual flor recogida por manos virginales ya de tierna violeta, ya de lánguido jacinto, a la que ni el fulgor se le ha retirado aún, ni su hermosura todavía; no la alimenta ya la madre tierra, ni le suministra fuerzas. Sacó Eneas entonces dos rígidas piezas de púrpura y de oro, las cuales le había hecho en otro tiempo la misma sidonia Dido con sus manos gozosa en aquellas labores, y había separado las telas con tenue oro. Vistió afligido al joven una de ellas como supremo honor, y cubre con un manto el cabello destinado a la pira, y muchos premios además de la batalla laurente amontona y ordena que sea llevado el botín en larga fila. Añade caballos y armas de los despojos del enemigo. Había atado también a la espada las manos de los que mandaba como ofrenda a las sombras, para regar las llamas con sangre, y ordena que, vestidos de las armas enemigas, porten troncos los jefes y se claven los nombres de sus rivales. Es conducido el infeliz Acestes, debilitado por la edad, o bien hiriendo sus pechos con los puños, o bien su rostro con las uñas; y se echa con todo el cuerpo a tierra tendido. Conducen también los carros, rociados con sangre rútila. Va después Etón, su caballo de guerra, derramando lágrimas, depuestas sus insignias y humedece su rostro con grandes lágrimas. Llevan otros la lanza y la celada; pues tiene victorioso Turno las demás cosas. Siguen después los teucros, triste falange y todos los etruscos y los arcadios con las armas vueltas. Después que había pasado gran parte del cortejo, Eneas lo detuvo y esto añadió con profundo suspiro: "A otras lágrimas nos llama desde ahora el mismo destino horrendo de esta guerra. Salve, noble Palante, para siempre, y para siempre adiós".

Se describe, entonces, el rito en honor de un soldado, que a diferencia de los descriptos en la segunda parte del estudio, tendrá un tratamiento especial. En primer lugar, todos los soldados se unen para hacer la práctica. No será incinerado, sino que le armarán un lecho con hojas para poder trasladarlo a su casa paterna. Antes de realizar el *funus publicum* que tendrá lugar en su ciudad, sus compañeros dedican ofrendas que serán enterradas con el cuerpo. Eneas, como ejecutor y dirigente del rito, le ofrece, debido a que Turno había tomado su talahí, dos piezas de púrpura y de oro, hechas por la misma Dido. No es casual que el poeta relacione a Dido con Palante, ambos presas del destino sin tener responsabilidad alguna (como la tendrá Turno). Asimismo, le ofrece los premios, los caballos y las armas de los enemigos. El último elemento, aunque no menor, es el que ha generado más de una controversia en la crítica<sup>519</sup>: Virgilio describe cómo son sacrificados en el rito cuerpos humanos (VV. 83-88), capturados, según el poeta, en el libro X:

Sulmone creatos  
quattuor hic iuvenes, totidem quos educat Ufens,  
viventis rapit, inferias quos immolet umbris  
captivoque rogi perfundat sanguine flammis.

X, 517-520

Aquí a los cuatro jóvenes hijos de Sulmón y a otros tantos que Ufente criara, los toma vivos para inmolarlos a las sombras en sacrificio y regar con sangre de cautivos las llama de la pira.

Por un lado encontramos la visión de los críticos pertenecientes a la escuela pesimista, reseñada en la Introducción, como Farron<sup>520</sup>, quien ve al acto como una clara práctica impia del héroe troyano avalándolo con lo expuesto por Cicerón:

Cicero used the Gallic practice of human sacrifice to discredit the religious oaths of Gallic witnesses in his *Pro Fonteio*. He says that they differ from all other peoples because of their hostility to religion. He provides as proofs two acts of terrible sacrilege.

<sup>519</sup> Eckstein, 1982: 81-82; Farron, 1985: 21- 33.

<sup>520</sup> Farron, 1985: 21- 33.

Según Farron, este sacrificio tenía dos modelos inmediatamente reconocibles: uno literario y otro histórico. El mítico- literario se remonta a *Iliada* XXIII, 175 pasaje en que se muestra cómo Aquiles inmola las víctimas humanas en la pira de Patroclo. Por otro lado, existiría un presunto sacrificio de cautivos de Perugia hecho por Octavio en el altar de Julio César en el 40 aC. Según estas visiones los dos prototipos estaban vinculados por el hecho de que Octavio justificó sus actividades durante las guerras civiles como venganza por el asesinato de Julio César y citó la venganza de Aquiles por Patroclo como modelo<sup>521</sup>. Por otro lado, Ford Wiltshire<sup>522</sup> también ve al acto como extremadamente violento y afirma:

In book 11, Aeneas commits the most violent and cold- blooded of human actions, the offering of human sacrifice. Homer provides a precedent for it- Achilles slays victims at the pyre of Patroclus in *Iliad* 23. 175. Vergil's verb for slaughter, *caedo*, is associated with animal sacrifice elsewhere in the *Aeneid*.

Williams<sup>523</sup>, por su parte, cree que Eneas pudo haber sido motivado por la culpa al haber sido incapaz de proteger a Palante ante Turno, pero reconoce que el comportamiento de Eneas, en este episodio, es tan desenfrenado como el de Turno o como el de cualquier héroe griego y que este hecho anticipa su eventual rechazo a la misericordia para la derrota de Turno. Asimismo afirma que hubiera sido más fácil para Virgilio fingir incluso en el dolor más extremo un autocontrol de parte de su héroe, pero de este modo la representación del accionar del troyano es más fiel a un comportamiento humano.

Creemos que el acto del héroe no merece la clasificación de "impio" taxativamente. Es claro que Virgilio toma como modelo los ritos funerarios de Patroclo en *Iliada* adaptándolos al modelo romano, como vimos, y este hecho motiva de por sí la inclusión de esta práctica. No creemos que sea adecuado comparar al episodio con el sacrificio de Ifigenia, como lo hace Farron<sup>524</sup>,

---

<sup>521</sup> Farron, 1985: 21- 33.

<sup>522</sup> Ford Wiltshire, 1989: 25.

<sup>523</sup> Williams, 1983: 5.

<sup>524</sup> Farron, 1985: 22.

debido a que se trata de jóvenes cautivos que iban a morir en manos del enemigo de todos modos. En lugar de matarlos en el campo de batalla, Eneas los toma prisioneros e, imitando el modelo homérico, los incluye en el rito funerario; a esto se suma el hecho de ser el único ejemplo de este tipo y habiendo tantos ejemplos de rituales de muerte, como analizamos, no creemos que se tenga que tomar como la representación de una práctica habitual en el héroe.

Luego, se describe la llegada del cortejo fúnebre del joven a la casa de su padre y la desesperación de éste ante tal pérdida. Sin embargo, Evandro no acusa a los troyanos ni al mismo Eneas sino a los hados de su hijo. El rey continúa mostrando su respeto y devoción ante el jefe troyano, se siente agradecido por los honores que le ha concedido el héroe y destaca el hecho e que la suerte de su hijo haya ocurrido mientras defendía una causa justa. Se dirige a Eneas otorgándole una responsabilidad que traspasa su deber como héroe conquistador del Lacio y transforma el enfrentamiento contra Turno en un hecho personal evocando el sentimiento de amor hacia su hijo y la merecida venganza hacia su asesino:

Et iam Fama volans, tanti praenuntia luctus,  
Evandrum Evandrique domos et moenia replet,  
quae modo victorem Latio Pallanta ferebat.  
Arcades ad portas ruere et de more vetusto  
funereas rapuere faces; lucet via longo  
ordine flammaram et late discriminat agros.  
contra turba Phrygum veniens plangentia iungit  
agmina. quae postquam matres succedere tectis  
viderunt, maestam incendunt clamoribus urbem.  
at non Evandrum potis est vis ulla tenere,  
sed venit in medios. feretro Pallante reposto  
procubuit super atque haeret lacrimansque gemensque,  
et via vix tandem voci laxata dolore est:  
'non haec, o Palla, dederas promissa parenti,  
cautius ut saevo velles te credere Marti.  
haud ignarus eram quantum nova gloria in armis  
et praedulce decus primo certamine posset.  
primitiae iuvenis miserae bellique propinqui  
dura rudimenta, et nulli exaudita deorum  
vota precesque meae! tuque, o sanctissima coniunx,  
felix morte tua neque in hunc servata dolorem!  
contra ego vivendo vici mea fata, superstes

restarem ut genitor. Troum socia arma secutum  
obruerent Rutuli telis! animam ipse dedissem  
atque haec pompa domum me, non Pallanta, referret!  
nec vos arguerim, Teucro, nec foedera nec quas  
iunximus hospitio dextras: sors ista senectae  
debita erat nostrae. quod si immatura manebat  
mors gnatum, caesis Volscorum milibus ante  
ducentem in Latium Teucros cecidisse iuvabit.  
quin ego non alio digner te funere, Palla,  
quam pius Aeneas et quam magni Phryges et quam  
Tyrrhenique duces, Tyrrhenum exercitus omnis.  
magna tropaea ferunt quos dat tua dextera leto;  
tu quoque nunc stares immanis truncus in arvis,  
esset par aetas et idem si robur ab annis,  
Turne. sed infelix Teucros quid demoror armis?  
vadite et haec memores regi mandata referte:  
quod vitam moror invisam Pallante perempto  
dextera causa tua est, Turnum gnatoque patrique  
quam debere vides. meritis vacat hic tibi solus  
fortunaque locus. non vitae gaudia quaero,  
nec fas, sed gnato manis perferre sub imos.'

XI, 139-181

Y ya la voladora Fama, llevando por delante un dolor tan grande, colma a Evandro y de Evandro las casas y los muros, ella, que poco antes llevaba por el Lacio que Palante era victorioso. Los arcades apuraron su paso a las puertas y arrebataron según la costumbre antigua antorchas funerales; luce el camino con una larga fila de llamas, y separa los campos latamente. La turba de los frigios, viniendo en dirección contraria, alcanza al doliente ejército. Cuando las madres vieron que entraban en las casas, encienden con sus gritos la afligida ciudad. Y ninguna fuerza es capaz de sujetar a Evandro que se lanza a buscarlo. Depositado el féretro, se arrojó sobre Palante y lo abraza llorando y gimiendo, y apenas abrió por fin el dolor camino a las palabras. "No era ésta, Palante, la promesa que le hiciste a tu padre de que con cuidado te habrías de entregar a un Marte cruel. Y no desconocía yo cuánto una nueva gloria puede en las armas y las mieles del triunfo en el primer combate. ¡Miseras primicias de este joven, y duros ensayos de una guerra próxima! ¡Y votos y preces mías por ninguno de los dioses oídas! ¡Y, tú, oh santísima cónyuge, feliz con tu muerte, y no reservada a este dolor! Por el contrario yo viviendo he vencido mis hados, para que, siendo el padre, durara más. ¡Ojalá me hubieran abatido los dardos rútilos siguiendo las armas de Troya! Habría dado yo mi vida y a mí, no a Palante habría traído hasta casa este cortejo. Y no os he de culpar, teucros, ni a los pactos, ni a las diestras que unimos en señal de hospitalidad; para mi vejez estaba preparada una suerte tan mala. Si prematura aguardaba la muerte a mi hijo, me servirá de consuelo que haya caído entre miles de volscos muertos, conduciendo a los teucros al Lacio. Y no podría yo honrarte, hijo mío, con funeral mejor que el piadoso Eneas y que los nobles frigios y que los jefes etruscos, que todo el ejército etrusco. Portan grandes trofeos de los que tu diestra ha enviado a la muerte, te

alzarías ahora tu también como tronco imponente en los campos, si igual fuera su edad y la misma fuerza de los años, Turno. Más, ¿por qué, desdichado, demoro a los teucros lejos de sus armas? Id y llevad al rey en la memoria este recado: de que soporte una vida odiosa, muerto Palante, tu diestra es la causa, la cual ves que nos debe Turno al hijo y al padre. No lo demando -no sería lícito- como alegría de mi vida, sino para mi hijo en los Manes profundos.”

Como dijimos, en caso de perecer un jefe militar, el cuerpo entero o sus cenizas eran enviados a sus familiares para que pudieran efectuar unos funerales dignos de su condición con los restos presentes. Pero si el cuerpo había quedado muy dañado, es posible que se realizaran unas primeras exequias en el lugar, sin enviar el cadáver a Roma. Aun así, la familia podía preparar igualmente las honras fúnebres<sup>525</sup>. En este caso, los compañeros le hacen exequias en el lugar y, al mismo tiempo, envían el cuerpo para el rito público. Como explicamos en la Segunda Parte, podemos diferenciar variados rituales según el tipo de funerales, civiles o militares. Si la familia era rica o el soldado distinguido, aunque la Ley de las XII tablas no aprobaba el lujo en los funerales, las coronas recibidas eran signo de bravura y debían ser colocadas junto al individuo que las había obtenido en vida. Este tipo de coronas estaban compuestas de hojas de roble, mirto, laurel, olivo o espigas de trigo. Igual que los funerales civiles, el cortejo se componía de diferentes personas: músicos con sus trompas y flautas, plañideras, el difunto en su catafalco, y detrás marchaban familiares y amigos<sup>526</sup>. El *funus publicum* se caracterizaba por su grandiosidad, lujo y riqueza. Los motivos de este honor público eran: en el caso de su concesión a reyes extranjeros, muertos en la ciudad, es un acto de piedad y de respeto a su rango, aunque hayan sido enemigos, ya que han muerto lejos de su patria; en el de otros personajes, la razón la especifica Plutarco: se hace porque el difunto es o ha sido para el pueblo como un padre. Veneración y respeto familiar determinan el decreto de concesión del *funus publicum*<sup>527</sup>. El significado del honor que entrañaba el *funus publicum* es, en palabras de

---

<sup>525</sup> Subirats Sorrosal, 2013: 160.

<sup>526</sup> Subirats Sorrosal, 2013: 173.

<sup>527</sup> Fabio Máximo: 27.3.

Cicerón, el máximo que se le puede otorgar a un difunto: *maxima laude et gratulatione omnium*<sup>528</sup>.

Evandro llora su suerte y la de su hijo; no culpa a los troyanos, sino al contrario se siente orgulloso, como era digno de un soldado, de que su hijo haya muerto en combate. Por último, destaca la presencia de las etnias que luchan conjuntamente contra Turno y sus pueblos aliados. De esta forma, une claramente la actitud y la ritualidad de los troyanos, los etruscos y los arcadios.

La acción ritual de los arcadios se ve representada por la actitud de Evandro y sigue los preceptos ya descritos del accionar troyano. Asimismo actúa como mediador de la afiliación de los pueblos con el jefe troyano encomendado por los hados. Por otro lado, debido a la práctica ritual en honor a Hércules insta a Eneas a llevar a cabo su obra y, por medio del *epyllion*, lo identifica con el héroe que pudo superar al opresor. El rey confía en el héroe que es quien comenzará a plasmar en la Roma prehistórica los valores de la Roma del poeta: *pietas-virtus-humanitas*. Lo unirá con los etruscos con el fin de oponerse al enemigo común y encomendará a su diestra ser la vengadora de la muerte de su hijo.

---

<sup>528</sup> Ciceron, *Phil.* 9.6.14

## 2. 7. Conclusiones parciales

Teniendo en cuenta la acción ritual de las etnias estudiadas, podemos dividir la representación hecha por Virgilio en dos grupos: por un lado las etnias que formaran parte de la construcción de la identidad religiosa romana, según la versión virgiliana, como los troyanos, los arcadios y los etruscos, cuya representación ritual está de acuerdo no sólo con las raíces del culto practicado por los romanos de la época, sino también con lo establecido por los dioses para mantener la *pax deorum*, como primera acepción de la *religio* romana estudiada en la primera parte del estudio; y por el otro, las etnias que no formaran parte de esta construcción identitaria, como los griegos, los cartagineses, los rútuos y los pueblos que se unen a éste, incluso el tirano Mecencio, cuya representación se opone a lo establecido por los dioses. La representación de la ritualidad de los latinos, caracterizada principalmente por el accionar del rey, también apoya lo establecido por el hado y formará parte de esta construcción; sin embargo ciertas actitudes, como la de las matronas, ponen en duda este patrón. Creemos que el hecho de que estén engañadas por las fuerzas infernales de Alecto y guiadas por la furia de Amata hace que estén caracterizadas más en relación con los rútuos que con su propio pueblo.

Como analizamos en la Introducción, siguiendo a Assmann, entendemos por identidad colectiva la imagen que un grupo se forma de sí mismo y con la que se identifican sus integrantes. La identidad colectiva es una cuestión de identificación por parte de los individuos afectados. La identidad es un *plurale tantum* y presupone otras identidades. Sin multiplicidad no hay unidad, sin un modo de ser otro no hay modo de ser propio<sup>529</sup>. En consecuencia, encontramos diversas formas de simbolización de la identidad. Uno de estos símbolos es la representación ritual, siendo ésta un formante de la identidad colectiva que requiere de estos elementos para fundar una formación cultural que principalmente la reproduzca. De esta forma la memoria y la identidad se plasman en un mismo sentido. La identidad es el principal recurso humano

---

<sup>529</sup> Assmann, 2011: 56.

para generar la imprescindible sensación de seguridad y orientación que hace posible actuar eficazmente en el mundo; por lo tanto, la representación de una simbolización identitaria ordena a la sociedad. Siguiendo a Almudena<sup>530</sup>, lo primero que debemos tener claro es que la mente humana sólo puede contemplar como real lo que está ordenado. Lo demás es caos y no lo puede entender, ni relatar, ni recordar, por lo que no sirve para construir la experiencia. Por ello, para poder entender el mundo y sobrevivir en él, la mente necesita imponerle un orden. Y lo hace a través de dos parámetros: el tiempo y el espacio. Así, en las diferentes simbologías de la identidad se intenta ordenar lo divergente. En *Eneida* serán dichas representaciones del accionar ritual las que enmarcaran, según el poeta, qué etnias formaran parte de esta construcción y cómo, delimitando, asimismo, la forma de comportarse según los parámetros rituales establecidos.

En esta confrontación de construcciones de sí mismos y de los otros en el marco de la obra, nos interesa deshomogeneizar la idea de una única identidad romana construida en *Eneida* debido a que, como postulamos en el apartado dedicado al concepto de cultura, el concepto tradicional de ésta presupone homogeneidad. Este objetivo nos aleja del simple hecho de clasificar los elementos identitarios romanos presentes en la obra. Se trata, en cambio, de comprender radicalmente situaciones específicas que implican circulaciones desiguales del poder, como las diferentes representaciones del accionar ritual de las etnias. Existe, por parte de Virgilio, una construcción, que como se acentuó no muestra solamente la identidad romana, sino más bien la representación que se tiene tanto del cosmos romano como de las otras etnias. Creemos que estudiando puntualmente sus compuestos pudimos hacer de esta categoría un concepto menos “reificante” y más analítico que evidencie los elementos heterogéneos que la componen.

---

<sup>530</sup> Almudena, 2002: 104.

## **Tercera parte**

### **Representación de la *religio* doméstica y pública**

## Capítulo I

### Representación de la *religio* doméstica y pública

## 1. 1. Estado de la cuestión

Como se expuso en la Introducción del estudio, las reformas políticas del *princeps* conllevaron una nueva organización en varias esferas; Galinsky<sup>531</sup> caracteriza a Augusto:

A charismatic personality, maybe; a flamboyant one, but surely one as multifaceted as the arts, politics, and social developments of the time and, certainly, the Roman empire that he accumulated, tirelessly expanded, helped shape, and unified –which does not mean homogenized– to an unprecedented degree.

El término “unificación” disociado de “homogeneización” que utiliza el crítico, resulta de especial interés en el área de la religión y su representación en *Eneida*. Como hemos visto a lo largo del estudio, ilustra el sincretismo evidenciado por Virgilio en la caracterización de la ritualidad de los troyanos y de las diferentes etnias. Nos interesa, en esta última parte, observar cómo funciona en la obra el límite entre lo público y lo privado con respecto a las reformas religiosas del *princeps* y si esto puede verse plasmado en la obra.

Según Ford Wiltshire<sup>532</sup> el dilema establecido entre lo público y lo privado se debe a dos condiciones previas: la primera es que uno toma en serio las demandas del mundo político con todas sus contradicciones, caos y posibilidades. La otra es que se puede considerar el mundo privado con sus respectivas raíces en la familia, en la tradición y en las comunidades de la memoria que constituyen la vida cotidiana. Éstas son dos características notables en *Eneida*, porque Virgilio es el primero que plantea de una manera sostenida y elaborada el dilema público / privado para la cultura occidental. Según esta línea<sup>533</sup>, los romanos, luego de las reformas augusteas, conformaron estructuras rituales para celebraciones públicas y desatendieron ciertos aspectos de la esfera privada, incluyendo la inmersión en las religiones místicas que culminaron luego en el surgimiento del cristianismo. En la *Eneida*, los actos

---

<sup>531</sup> Galinsky, 2005: 1.

<sup>532</sup> Ford Wiltshire, 1989: 15.

<sup>533</sup> Ford Wiltshire, 1989: 16.

públicos y privados no son aislados de sus consecuencias para el futuro de Roma debido a que la importancia de lo privado consistía en una tradición que debía transformarse radicalmente. Lejos de reiterar las diferencias políticas entre público y privado que caracterizaron a la Atenas clásica o a las connotaciones jurídicas y administrativas más restringidas en la Roma republicana, Virgilio estableció una alianza frágil entre lo público y lo privado en una agenda cultural para la nueva Roma en relación a lo establecido por Augusto.

Con respecto a los rituales específicos que analizamos en esta tercera parte, hemos tomado en cuenta la perspectiva de Williams<sup>534</sup>, por ejemplo, sobre la concepción del matrimonio, ritual en principio de la esfera doméstica. Williams afirma que el encuentro de Dido junto a Siqueo en el otro mundo se vincula con el concepto de *univira* y representa a la mujer tradicional romana (matrona); por ello se relaciona con el objetivo de Augusto de restaurar la institución. Para Virgilio, el matrimonio es el simbolismo de orden y continuidad en medio de los conflictos bélicos. En relación a los juegos del libro V, por ejemplo, esta línea cree que los participantes vuelven a Troya (*Ludi Troiani*) tanto como prefiguran Roma (*Ludi Actiaci*). Alivian la presión de años de exilio, proveyendo, al mismo tiempo, los placeres de un pasado recuperado.

Según Ford Wiltshire<sup>535</sup>, para Eneas hay una continua interacción entre los roles públicos y las percepciones privadas. Con respecto a las divinidades y al concepto de hogar en la obra, es Troya finalmente la que cuida de la supervivencia del héroe. Troya compromete a los *Penates* como los compañeros destinados a los que les buscará una nueva ciudad. Los *Penates* son los emblemas subjetivos y emocionales de la identidad cívica. Ahora Eneas debe buscarles un nuevo lugar en el que habitar. La vieja Troya verá muchas transformaciones, pero los *Penates* aseguran la continuidad. Pöschl<sup>536</sup>, por su parte, afirma que Troya se ha ido, pero Eneas preserva su imagen y la gloria de sus héroes al salvar a sus dioses. Eneas es un símbolo del modo existente entre

---

<sup>534</sup> Williams, 1983: 105.

<sup>535</sup> Ford Wiltshire, 1989: 15.

<sup>536</sup> Pöschl, 1950: 113.

el colapso y la salvación, el caos de la guerra civil y el advenimiento de la paz augustea. Creemos que el símbolo del hogar errante son los Penates, que actúan como privados en el viaje y como públicos para la fundación. Ellos necesitan construirse un nuevo hogar, proyectado en la nueva ciudad, que es la imagen macro y el hogar propio, la imagen micro. Por otro lado, Otis<sup>537</sup> ve la transformación gradual de Eneas desde el concepto troyano de *pietas* directamente ligado a la familia (esfera privada) hacia un compromiso augusteo con la esfera pública que relaciona con el *fatum* destinado. Por ello, podemos afirmar que existe un traspaso del concepto de *pietas*, analizado en la primera parte del estudio, desde la esfera privada a la pública. Por otro lado, la ubicación de la *domus* en *Eneida* genera varios inconvenientes. Eneas no está nunca en “casa”, pero siempre se va a “casa”. Durante un tiempo, el hogar de Eneas es el pasado de Troya, atractivo por su familiaridad. Luego, será el Lacio que tendrá que conquistar. No es un dato menor recordar que Eneas puede sentir al Lacio como hogar una vez escuchados los consejos de su *Pater* en el submundo.

Para Virgilio, según Ford Wiltshire<sup>538</sup>, la brecha entre el mundo público y privado está mediada por la preocupación hecha visible en el *labor* y por el amor unido al deber: *la pietas*. El tipo de trabajo continuo asociado con la tierra se convierte en el medio por el cual el propósito creativo individual se traduce en trabajo para el mundo. La *pietas* es el motivo de la reducción de los mundos público y privado. Es el sentido de la lealtad o la relación con los demás, tanto en las proximidades como en el resto del mundo, que nos salva de ser huérfanos en el universo. La *pietas* describe las estructuras sociales y religiosas de integración. Wiltshire<sup>539</sup> concluye su estudio afirmando que, como romano y como augusteo, Virgilio retrata un desenvolvimiento en la relación de Eneas con su destino público; sin embargo, como un poeta sensible ensombrece el destino histórico con los costos que éste impone sobre la esfera doméstica.

La pregunta que surge a partir de la lectura de estos estudios es ¿cómo establecer los principios de una religión doméstica cuando el hogar es errante?

---

<sup>537</sup> Otis, 1964: 87.

<sup>538</sup> Ford Wiltshire, 1989: 60.

<sup>539</sup> Ford Wiltshire, 1989: 61.

Se traslada lo privado a lo público porque se busca un hogar para todos y así la casa propia se convierte en un bien público. Esta metáfora vista en el hogar y en los representantes de este hogar que son los propios Penates se puede aplicar a varios rituales en principio de la esfera doméstica, pero vistos como públicos en la obra. Para analizarlos, describimos inicialmente sus características para luego destacar su función en *Eneida* en relación con lo que se describió sobre la política del Imperio.

## 1. 2 Ritualidad doméstico-público y política

Como hemos reseñado en el Introducción, es un hecho evidente que el concepto actual de religión<sup>540</sup> era un tema central en los tiempos de Augusto. Un cambio importante, y de hecho es el que nos ocupa en este capítulo, es la participación de la gran cantidad de no ciudadanos en la vida civil, en especial en el ámbito de la religión. Esta participación activa trató de romper la frontera entre la religión doméstica y pública de la sociedad civil. Siguiendo los conceptos expuestos por Galinsky<sup>541</sup>, “por el mecanismo de culto a una esfera social importante, los libertos, se les dio un papel destacado y activo en el orden de Augusto, que de ese modo se fortaleció. Procesos como estos fueron los que proporcionaron la estabilidad de la *Pax Augusta*, y la religión era un terreno importante para hacerlo”.

Podemos considerar que Augusto trató de extender los principios de los cultos de la esfera doméstica a la esfera pública, haciendo de estos principios un modelo de organización social. Las deidades de la esfera doméstica fueron trasladadas a las calles y la ciudad era la gran *domus* que gozaba de la protección de los Lares, de los Penates y del *Genius*:

Like everything else, the *vici* (neighborhoods) and their cults had their ups and downs in the last century of the republic before Augustus systematized the existing socio-religious institution in 7 B.C., having laid the groundwork, probably starting in 12 B.C, with the orderly division of the city into 14 regions and 265 neighborhoods. It was an important step: it marked the first time the city was actually known and is another example of the Augustan revolution that was based on power resulting from the control of knowledge. (...) Augustus' role was not intrusive, but the freedmen eagerly seized on the opportunity and made the most of the recognition they were given in the new order. The images of the altars commonly include the Lares (...), some show Augustus and members of his family or a *Genius*, the representation of male life force, but while it is true that the Lares now were styled “Lares of Augustus” hardly any of the altars display the *Genius* of Augustus<sup>542</sup>.

---

<sup>540</sup> Cfr. Rüpke, 2012: 5.

<sup>541</sup> Galinsky, 2007: 72.

<sup>542</sup> Galinsky, 2007: 74.

Eder<sup>543</sup> también describe el interés de Augusto en traspasar las divinidades de la esfera doméstica a la esfera pública representando a Roma como la gran *domus* habitada por todos los romanos:

His aim (was) to meld the *populus Romanus* with the Domus Augusta into one family. In an intricately thought -out scenario Augustus combined, with the participation of all social orders and strata, the great past of Rome with expectation of a happy future. (...) Thereafter the signals grow less distinct. His election as *pontifex maximus* could not be planned, but Augustus used the occasion adroitly to show off the general respect in which he was held in Italy and to combine his position as *pater familias* with the official task as guardian of the traditional Roman religion. From the time the eternal fire of the Hearth of the State, symbolized by the goddess Vesta, was kept burning under Livia's supervision in a part of his house, which he had declared to be public property. In the pictorial program of the *Ara Pacis*, he once more takes up the theme of the unity of Rome, Italy, and his person, and at about the same time he appears, by means of the representation of the *genius Augusti*, as collective *pater familias* on the numerous shrines of the Lares throughout Rome. The step from patronus to *pater patriae* was only a question of being properly staged at Rome. (...) The object of pride was Rome. With the title *pater patriae* Augustus had definitively become First Citizen and father of a sole Roman Family. Now Rome had become the cause of all the Romans<sup>544</sup>.

---

<sup>543</sup> Eder, 2005: 13-32.

<sup>544</sup> Eder, 2005: 28-29.

### 1. 3. Culto doméstico y público

Los ámbitos más inmediatos de lo que se considera “vida privada” de una persona son la casa y la familia. Por consiguiente, es lógico que el hombre romano haya recurrido a la religión para tutelar y conservar este marco de privacidad. Es difícil hacer una separación nítida entre las prácticas religiosas privadas y las iniciativas de carácter público. En la medida en que la religión preside todas las actividades humanas, el Estado lleva a cabo una institucionalización de las prácticas en origen propias de grupos limitados. De esta manera, el modelo público acaba reproduciendo el modelo privado, y al mismo tiempo, el modelo privado se pone a la tutela del modelo público.

La asociación que regulaba la religión doméstica era la familia, que poseía sus leyes particulares y su justicia interior. La figura principal dentro de dicha esfera privada, como se describió en la Segunda Parte del estudio, es el *pater*. El *Dictionnaire étymologique de la langue latine*<sup>545</sup> define el término *pater* como un término genérico que no indica la paternidad física (*genitor*), sino más bien un valor social. El *pater* es en la antigüedad el jefe de la casa, el *dominus*; es el hombre que funciona como representante de la *gens*<sup>546</sup>. Por su parte, el *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*<sup>547</sup> indica que la palabra *pater* contiene no solo la idea de la paternidad, sino también la de poder, la de autoridad protectora. Así en el *Corpus Iuris Civilis*, *pater familias appellatur qui in domo dominium habet*<sup>548</sup>. Virgilio en *Eneida* nos demuestra que se aplicaba a todos aquellos a quienes se deseaba honrar<sup>549</sup>.

---

<sup>545</sup> Ernout, A. y Meillet, 1959: *Pater*.

<sup>546</sup> “Esta familia indivisible que se desenvolvía a través de las edades, perpetuando de siglo en siglo su culto y su nombre, era verdaderamente la *gens* antigua. La *gens* era la familia conservando la unidad que su religión le ordenaba y alcanzando todo el desarrollo que el antiguo derecho privado le permitía alcanzar.” Fustel de Coulanges, 1997: 57.

<sup>547</sup> Daremberg y Saglio, 1900: *pater*.

<sup>548</sup> Iustinianus, *Digesta seu pandectae*, V. 50.5.2.7 (“*paterfamilias* es llamado quien tiene el dominio en el hogar”).

<sup>549</sup> Entre otras ocasiones: *Phoebus pater omnipotens* (*En.* III, v.250); *pater Neptune* (*En.* vv.14); *Pater Latinus* (*En.* VII, v. 93); *Italusque paterque Sabinus* (*En.* VII, v.178); *Ipse Pater Pluton* (*En.* VII, v. 327); *Pater Inachus* (*En.* VIII v.793); *Pater Ianus* (*En.* VIII, v. 358); *Pater Aeolus* (*En.* VIII, v.455); *Tybris Pater* (*En.* VIII, v.540); *Pater Evandrus* (*En.* VIII, v. 558).

Conviene resaltar, entonces, lo que ataña al aspecto religioso que el *pater* es el jefe supremo de la religión doméstica; regula todas las ceremonias del culto como él las comprende, o, más bien, como se las ha visto realizar a su padre. La ciudad misma y sus pontífices no pueden alterar nada en su culto. Como sacerdote del hogar no reconoce ningún superior. A título de jefe religioso, él sólo es responsable de la perpetuidad del culto y, en consecuencia, de la familia. Como hemos visto, la autoridad del *pater* en el derecho antiguo era absoluta. Warrior<sup>550</sup> remite a las “Leyes de las Doce Tablas” para explicar que el *paterfamilias* tenía el poder de vida o muerte sobre todo su hogar. Su deber era mantener el culto familiar, la *pax deorum* y el buen trato entre su familia. Por otro lado, era su deber también conducir los rituales del nacimiento, del matrimonio y de la muerte y ofrecer culto a las deidades protectoras del hogar. Estas eran tres:

-Los Lares: es un sustantivo plural que hacía referencia inicialmente al conjunto de *numina*<sup>551</sup>. Su etimología, relacionada con el nombre de la diosa *Larentia* (protectora de los difuntos) los vincularía con la esfera infernal. Más tarde, los Lares se singularizaron en el *Lar familiaris*, de esta manera, del ámbito de ultratumba los dioses Lares se incorporaron a la esfera familiar. El *Lar familiaris* protegía a la familia, sobre todo en los momentos socialmente más significativos (nacimientos, cumpleaños, casamientos, defunciones). También se preocupaba de que no faltara el fuego, símbolo del hogar. Cuando por influencia helénica se impuso el antropomorfismo religioso, se tendió a representar a los Lares mediante dos imágenes exhibidas en el *Lararium*, capilla doméstica situada en el atrio, que era objeto de culto por parte de la familia. Allí se vertían libaciones o se depositaban pequeñas ofrendas.

-Los Penates: Su principal prerrogativa era proteger las provisiones familiares o la despensa (*penus*) en el interior de la casa. Aunque eran invocados para proteger a la familia en general, tenían un papel decisivo en el momento de las comidas, debido a que era frecuente otorgarles parte del alimento esperando su aprobación. Esta divinidad doméstica pasó más tarde a ser la protectora de la ciudad entera. Los romanos desarrollaron la réplica pública de esta divinidad en el centro de la ciudad, el Templo de Vesta. Así, el corazón de Roma representaba el centro del hogar; allí ardía el fuego sagrado de la diosa que era cuidado bajo las órdenes del Pontífice Máximo. El Templo de Vesta se convirtió en un bastión que salvaguardaba

---

<sup>550</sup> Warrior, 2006: 28-30.

<sup>551</sup> “El concepto de *numen* es fundamental en la esfera religiosa de los romanos. Entendemos por éste una fuerza de origen sobrenatural que preside una actividad determinada o una realidad concreta de la vida. En principio, se trata de una presencia que es invocada para satisfacer las necesidades inmediatas de la existencia y que carece de una forma definida.” Espulga, Miró y Vinaixa, 2003: 53.

todo aquello que merecía un cuidado especial. Junto a los Penates, en el corazón del Templo, se encontraba el *Palladium*, estatua de Atenea.

-El *Genius* o guardián espiritual de los miembros del hogar, estaba directamente vinculado a la protección de la *gens*. Por este motivo, simbolizaba el principio de la fecundidad, y era, por tanto, quien aseguraba la continuación de la familia. Esta responsabilidad radicaba especialmente en el *pater familias*; es por ello que se consideraba al *Genius* su protector. Incluso se hacía coincidir el cumpleaños del *pater* con una fiesta en honor a esta divinidad<sup>552</sup>.

---

<sup>552</sup>Espulga, Miró y Vinaixa, 2003: 60 – 61.

#### 1. 4 La representación del culto doméstico y el público en *Eneida*

Con el fin de observar la funcionalidad de estos espacios, en principio, privados, en la obra, debemos analizar, por un lado, las deidades que pertenecieron en primera instancia al ámbito doméstico (Penates / Lares / *Genius*), también la función del *pater* (Anquises), que representa la figura principal, y, por último, la representación de los principales rituales que pertenecían a este ámbito (el culto a los muertos-el rito de unión) ya analizados en la Segunda Parte del estudio. Podemos estudiar la función de todos estos elementos para argumentar que, en *Eneida*, Virgilio quiere hacer hincapié en la importancia del sector público sobre el privado y que este hecho está representado no sólo en el héroe, que debe relegar sus deseos personales para seguir el *fatum* común, o en los hombres que acompañan a Eneas, que también deben desempeñar una misión, o en el mismo Turno, quien debe dar su propia vida para este propósito, etc.; sino que dicha preponderancia de la esfera pública sobre la privada se ve plasmada en la práctica ritual.

##### a) *Pater- Penates- Lares- Genius*

Como se destacó en la Segunda Parte del estudio, Anquises no sólo es el *genitor* de Eneas, sino también cumple todas las funciones propias del *Pater*, es por ello que el poeta nombra al anciano muchas veces como *genitor* y muchas veces como *pater*. Es pertinente observar que Virgilio utiliza la palabra *genitor* para referirse a Anquises mayoritariamente en el libro II, en el que se relata la caída Troya, y Eneas es quien actúa como guía en relación a su padre en este momento del viaje. En el resto de los libros en los que Anquises cumplirá diferentes funciones como *pater*, Virgilio se referirá a él de esa manera. Eneas, en su función de hijo, respeta su autoridad y, una vez muerto su padre, el héroe asumirá las funciones de aquel. Recordemos que era deber del primogénito

varón continuar las funciones del *pater* siendo una de las características primordiales de la *pietas*, estudiada en la Primera Parte.

Virgilio muestra a un Eneas portador de los Penates (inicialmente a Anquises, porque su hijo no puede cargarlos sin un rito de purificación debido a que ha participado en la guerra). Dichas divinidades son en principio los dioses de la despensa (*penus*), pero funcionan como los dioses del Estado en la *Eneida*, traídos de Troya para la creación de la nueva ciudad y considerados como el culto natural y universal. Virgilio conecta Roma y Troya: el punto esencial de esta conexión fue establecer la continuidad religiosa y ritual de las dos ciudades a través de los Penates, dioses de índole pacífica pertenecientes a la esfera privada. En este sentido, hacemos hincapié en la idea de Barchiesi de *Kulturtransfer*<sup>553</sup> en el tiempo y en el espacio para otorgarles a los romanos la autoridad religiosa. En el libro III, VV. 154-171, los Penates se le aparecen a Eneas para decirle que no es Creta el destino señalado por el *fatum*:

'quod tibi delato Ortygiam dicturus Apollo est,  
hic canit et tua nos en ultro ad limina mittit.  
nos te Dardania incensa tuaque arma secuti,  
nos tumidum sub te permensi classibus aequor,  
**idem uenturos tollemus in astra nepotes**  
**imperiumque urbi dabimus.** tu moenia magnis  
magna para longumque fugae ne linque laborem.  
mutandae sedes. non haec tibi litora suasit  
Delius aut Cretae iussit considerare Apollo.  
est locus, Hesperiam Grai cognomine dicunt,  
terra antiqua, potens armis atque ubere glaebae;  
Oenotri coluere uiri; nunc fama minores  
Italiam dixisse ducis de nomine gentem.  
**hae nobis propriae sedes, hinc Dardanus ortus**  
**Iasiusque pater, genus a quo principe nostrum.**  
surge age et haec laetus longaeuo dicta parenti  
haud dubitanda refer: Corythum terrasque requirat  
Ausonias; Dictaea negat tibi Iuppiter arua.

III, 154-171

Lo que Apolo te dirá, al llegar a Ortigia, lo revela aquí y nos envía amablemente a tu umbral. Nosotros, incendiada la ciudad de Dárdano, te seguimos a ti y a tus armas, nosotros atravesamos en las naves el inflamado

---

<sup>553</sup> Barchiesi, 2006: 13-30.

mar bajo tu mando y seremos nosotros quienes elevaremos a las estrellas tu futura descendencia y otorgaremos el imperio a la ciudad. Tú prepara grandes muros para un gran pueblo y no abandones el largo esfuerzo de tu periplo. Debe ser cambiada de territorio. No te aconsejó Delio estas costas, ni te ordenó Apolo establecerte en Creta. Hay un lugar - que los griegos llaman Hesperia - una tierra antigua, fuerte por sus armas y por la fertilidad de su suelo, los hombres de Enotria habitaron en ella, ahora se dice que los habitantes más recientes la han llamado Italia por el nombre de su líder. Éste es nuestro verdadero hogar, de ahí surgió Dárdano, y el padre Yasión, el origen de nuestra raza. Anda, levántate, y transmite alegre a tu anciano padre estas indudables palabras: que busque Corito y las tierras ausonias; Júpiter te niega los campos dicteos”.

Lo envían a Italia "nuestro verdadero hogar", "el origen de nuestra raza", haciendo eso, se están dando a sí mismos la facultad de "elevar a las estrellas la futura descendencia y otorgar el imperio a la ciudad". Son dichas divinidades pacíficas quienes se postulan ellas mismas como base y modelo de organización social y son las que establecen un nuevo asilo a esta condición errante. Las palabras de las propias divinidades recuerdan lo expuesto por Annie Dubourdieu<sup>554</sup>, quien hizo un minucioso estudio sobre los orígenes y el desenvolvimiento del culto de los Penates en Roma:

nous croyons pouvoir affirmer que le culte des Pénates est au coeur de l'image que les Romains se font de leur maison, et, pour le culte public, de leur patrie. En lui se lisent beaucoup de traits spécifiques de la mentalité romaine: attachement très fort au foyer dans le culte privé, et à la patrie dans le culte public. Mais dans le culte des *Penates populi Romani* s'exprime également la fascination des *maiores* et du passé, si reulé soit-il, ainsi que le désir de l'auréoler. Aussi le culte des Pénates public nous apparaît-il, en définitive, comme l'une des expressions les plus significatives de l'image que, entremêlant légende et histoire, réalité et mythe, Rome a voulu offrir d'elle au regard d'autrui et à sa propre contemplation.

Los Lares sólo aparecen dos veces. La primera vez en el libro VIII se menciona a los Lares de la ciudad de Evandro junto a sus Penates:

et primum Herculeis sopitas ignibus aras  
excitat, hesternumque larem paruosque penatis  
laetus adit

VIII, 542-545

---

<sup>554</sup> Dubourdieu, 1989: 345.

Inmediatamente aviva con los fuegos de Hércules los adormecidos altares y alegre va hacia el lar del día anterior y hacia los humildes Penates.

Virgilio asume que Eneas había cumplido sus deberes hacia los lares y los penates de su anfitrión el día anterior. Encontramos en este extracto dos menciones importantes. Por un lado, la piedad de Eneas hacia las divinidades de Evandro -extranjeras en principio-, recordemos que Eneas no participa en ninguna actividad religiosa en Cartago<sup>555</sup> y participará de las prácticas rituales de las etnias que conformarán la identidad religiosa romana como concluimos en la Segunda Parte del estudio. Tanto los Lares como los Penates pertenecen a la esfera doméstica y son deidades de origen pacífico, ambas utilizadas en un contexto público. En segundo lugar, observamos que Virgilio califica de “*paruos*” (humildes) a los Penates de Evandro ¿Por qué?, ¿son los Penates de la ciudad de Evandro menos importantes que los traídos de Troya?, ¿tiene esta adjetivación alguna finalidad en especial? Consideramos que Virgilio le está dando autoridad religiosa a los Penates troyanos sobre las divinidades de las otras etnias, participen o no en la construcción identitaria de la *religio* romana.

En una segunda oportunidad, los Lares de Asaráco<sup>556</sup> (abuelo de Anquises<sup>557</sup>) y los Penates patrios son mencionados por Ascanio (IX, v. 259) en el episodio en el que le pide a Niso que vaya en busca de Eneas:

---

<sup>555</sup> Cfr. Barchiesi, 2006: 13-30.

<sup>556</sup> Asaráco (Ἀσάρακος) fue el segundo hijo del rey Tros de Dardania. Apollodoro explica la genealogía (*Biblioth.*,3.12.2): γενομένων δὲ αὐτῷ παίδων Ἴλου καὶ Ἐριχθονίου, Ἴλος μὲν ἄπαις ἀπέθανεν, Ἐριχθόνιος δὲ διαδεξάμενος τὴν βασιλείαν, γήμας Ἀστυόχην τὴν Σιμόεντος, τεκνοῖ Τρῶα. οὗτος παραλαβὼν τὴν βασιλείαν τὴν μὲν χώραν ἀφ’ ἑαυτοῦ Τροίαν ἐκάλεσε, καὶ γήμας Καλλιρρόην τὴν Σκαμάνδρου γεννᾷ θυγατέρα μὲν Κλεοπάτραν, παῖδας δὲ Ἴλον καὶ Ἀσάρακον καὶ Γανυμήδην. τοῦτον μὲν οὖν διὰ κάλλος ἀναρπάσας Ζεὺς δι’ ἀετοῦ θεῶν οἰνοχόον ἐν οὐρανῷ κατέστησεν: Ἀσσάρακου δὲ καὶ Ἰερομνήμης τῆς Σιμόεντος Κάπυς, τοῦ δὲ καὶ Θεμιστῆς τῆς Ἴλου Ἀγχίσης, ᾧ δι’ ἐρωτικὴν ἐπιθυμίαν Ἀφροδίτη συνελθοῦσα Αἰνεΐαν ἐγέννησε καὶ Λύρον, ὃς ἄπαις ἀπέθανεν. (“Ilo murió sin descendencia, y Erictonio, que heredó el reino, desposado con Astíoque, hija del Símois, engendró a Tros. Cuando éste ocupó el trono dio su nombre a toda la región de Troya, y caso con Calírrope, hija de Escamandro, tuvo una hija, Cleopatra, e hijos, Ilo, Asaráco y Ganímides. A Ganímides, a causa de su belleza, lo raptó Zeus por medio de un águila y lo hizo copero de los dioses en el cielo. De Asaráco y Hieromneme, hija del Simois, nació Capis; de Capis y Temiste, hija de Ilo, Anquises, con quien yació Afrodita por deseo amoroso y engendró a Eneas y a Liro-éste muerto sin descendencia”).

<sup>557</sup> Hardie, 2000: 121.

'immo ego vos, cui sola salus genitore reducto,'  
excipit Ascanius 'per magnos, Nise, penatis  
Assaracique larem et canae penetralia Vestae  
obtestor, quaecumque mihi fortuna fidesque est,  
in vestris pono gremiis. (...)

IX, 257- 260

Y, por mi parte –afirma Ascanio–, para quien la esperanza sola está en la vuelta de mi padre, a vosotros os pongo por testigos, Niso, por los grandes Penates y el Lar de Asáraco y el templo de la blanca Vesta: sea cual fuere mi confianza y mi fortuna, la pongo en vuestro pecho.

Se observa que, en este caso, al referirse a los Penates de Troya el propio Ascanio los califica de *magnos* (v. 257) en oposición a los de la ciudad de Evandro. El Lar nombrado también es el patrio público que simboliza a toda la *gens* troyana.

El *Genius* es mencionado solamente una vez en el aniversario de la muerte de Anquises:

incertus geniumne loci famulumne parentis  
esse putet

V, 95 -96

Dudando piensa si es el genio del lugar o un servidor de su padre.

El genio o guardián espiritual de los miembros del hogar se relaciona directamente con la protección de la *gens*<sup>558</sup>. Por lo tanto, podemos considerar que Virgilio quiere mostrar el lugar, en este caso, Drépano, como una gran casa que tenía su propio genio protector de toda la comunidad. ¿No era esta la idea que Augusto quería para Roma? Galinsky<sup>559</sup> y Eder<sup>560</sup> explican este hecho como hemos señalado anteriormente.

---

<sup>558</sup> Fustel de Coulanges, 1997: 57.

<sup>559</sup> Cfr. nota número 539.

<sup>560</sup> Cfr. nota número 540.

## b) Culto a la muerte y el rito de unión

Ambos fueron los principales rituales de la esfera doméstica, y Virgilio les confiere también un interés público en *Eneida*. El culto a la muerte se muestra en el aniversario de la muerte de Anquises (libro V). Allí, en Drépano, Eneas cumple con sus deberes como hijo primogénito después de la muerte del *Pater*, como describimos en la Segunda Parte del estudio. Recordemos que el hijo solía hacer libaciones y sacrificios a los Manes de su padre y de sus abuelos. Si los sacrificios estaban siempre de acuerdo con los ritos, y la comida se depositaba en la tumba durante varios días, entonces el antepasado se convertía en una deidad patrona<sup>561</sup>, como lo será Anquises para su hijo. Barchiesi<sup>562</sup> describe el rito representado por Virgilio y lo ve como una justificación de la práctica reinstaurada en Roma por el mismo Augusto, debido a que Ovidio en *Fasti* (II, 533-546) recuerda este pasaje, y al hacerlo, actualiza en términos de *auctoritas* la raíz del rito romano:

hunc morem Aeneas, pietatis idoneus auctor,  
attulit in terras, iuste Latine, tuas

*Fasti* II, 533-546.

Esta costumbre, justo Latino, Eneas, el modelo perfecto de la piedad, la introdujo en su tierra.

El ritual es dirigido por Eneas, pero participan los hombres troyanos, los hombres fuertes que serán los que viajarán al Lacio y se convertirán en los primeros romanos (debemos recordar que las mujeres no sólo no participan en el rito, sino que también queman las naves). Por lo tanto, podemos considerar el rito representado por Virgilio como el modelo y el inicio de los *Parentalia*, rito realizado en los tiempos de Augusto por todo el pueblo romano (ciudadanos y no ciudadanos).

En el libro VII, tenemos el prodigio del tálamo que recibe Lavinia:

---

<sup>561</sup> Cfr. Rüpke, 2009: 30, 46; Beard, 1998, tomo II: 235-237; Warrior, 2006: 33-35.

<sup>562</sup> Barchiesi, 2006: 13-30.

'ne pete conubiis natam sociare Latinis,  
o mea progenies, thalamis neu crede paratis;  
externi uenient generi, qui sanguine nostrum  
nomen in astra ferant, quorumque a stirpe nepotes  
omnia sub pedibus, qua sol utrumque recurrens  
aspicit Oceanum, uertique regique uidebunt.'

VII, 96-101

No pidas, progenie mía, darle a tu hija un marido latino, y no confíes en el matrimonio preparado. Llegará un yerno extranjero, quien con su sangre elevará nuestro nombre a las estrellas, y cuyos descendientes verán sometidas y regidas bajo sus pies a todas las regiones que el sol contempla cruzando cada océano.

El matrimonio, que pertenecía a la esfera doméstica, se muestra como un problema público que involucra el futuro del pueblo romano. Esta decisión no depende ni siquiera del propio rey, sino del *fatum* reflejado en los distintos augurios y expuesto como responsable de la grandeza de Roma.

En el pacto del libro XII v.192, Eneas afirma que no quiere el poder militar y que quiere las mismas leyes para cada pueblo, pero pide el poder religioso (*sacra deosque dabo/ socer arma Latinus habeto*). Por lo tanto, nos parece que Virgilio no sólo evidencia en *Eneida* una justificación de la expansión imperial haciendo hincapié en la *piEDAD* del héroe como modelo para el pueblo romano, sino que también quiere justificar el interés de Augusto en destacar la importancia del ritual público. Haciendo esto, también estaría intentando colocar el espacio común, el espacio cívico, el espacio que le pertenece al pueblo romano en general por sobre el espacio individual o privado, que podría incluir la religión doméstica como parte de éste con el objetivo de recuperar la estabilidad cívica por medio de la religión.

## 1. 5. Conclusiones parciales

Se relacionaron las políticas religiosas predominantes de Augusto con el tratamiento que de ellas se ve en la obra en relación al ámbito privado y público. Si bien la crítica había destacado la importancia del deber cívico por sobre los intereses personales en *Eneida*, se considera que este traspaso también se ve reflejado en las deidades y ritos pertenecientes, en principio, a la esfera doméstica.

La consideración del héroe como un modelo de ciudadano que representa ciertos valores morales y cívicos se une a la manifestación de los rituales que ya no serán de dominio privado, sino que serán claves para la construcción de la nueva ciudad. El ámbito doméstico de Eneas, representado en un primer momento por Troya, será trasladado al Lacio por consejo de los mismos Penates que prefigurarán su nueva sede.

Todas las características del espacio privado representadas como dominio público coinciden con la política religiosa augustea de representar a Roma como una gran casa, con las divinidades propias de este espacio identificadas con el propio *princeps* y su *gens*, y de integrar a todo el pueblo (ciudadanos y no ciudadanos) para su culto.

## **Conclusiones**

En la Introducción se presentó el objetivo general del estudio: el análisis de la acción ritual de los pueblos que intervienen en *Eneida*, partiendo del concepto de *religio* y su estudio, tanto en las fuentes externas al texto como en la obra virgiliana. El estudio comprendió dos objetivos particulares: uno intratextual (la representación de la práctica de los personajes y su consecuencia en el mismo poema) y uno extratextual (el impacto que dicha representación genera en la cultura, formación de la identidad y de la memoria romanas).

En la primera parte se analizó la significación y el uso del concepto de *religio*. La conclusión del primer capítulo nos llevó a afirmar que Cicerón en las obras estudiadas le otorga un valor esencial al término *religio* resaltando la importancia de su práctica ritual en el ámbito social y en el político. No hay referencias al campo de la “creencia” en las connotaciones del término, no porque la religión romana no tuviera un dogma establecido, sino porque esta característica es una condición previa que no se incluye en la semántica del término. Se cuestiona la visión taxativa de Feeney y Rives<sup>563</sup>, quienes relacionan el término “creencia” exclusivamente con la visión cristiana de la religión cuyo eje es la doctrina de redención y resurrección. El cuestionamiento reside en la afirmación sobre que no es legítimo pensar que todo sistema religioso tiene un trasfondo de creencia<sup>564</sup>. Si bien se acepta el pragmatismo de la *religio* romana, pero también se observa que para establecer la *pax deorum*, la esfera humana debe realizar ciertas prácticas (valor utilitario) y como etapa anterior debe aceptar que la esfera divina existe y dicha aceptación se ve claramente en el uso del término. Asimismo, Cicerón distingue su valor cultural con el fin de incentivar la práctica de los ritos ancestrales en una época de cambios y nuevas visiones. No niega otras doctrinas, pero sobretodo las destaca en sus textos como una muestra de lo que realmente está aconteciendo en la Roma del momento y de esta manera afrontar razonablemente el aspecto social y nacional del problema. En el caso de Virgilio, se han observado los significados que los

---

<sup>563</sup> Rives, 2007: 13-14.

<sup>564</sup> Feeney, 1998: 2.

romanos comprendían en tiempos de Augusto. Si bien no incluyen el concepto de “creencia”, al igual que en la conclusión del apartado dedicado a Cicerón, creemos que la aceptación de la esfera divina es una condición previa y no una connotación del término que sólo se utiliza con fines utilitarios. Como se ha visto, en Virgilio la palabra entraña la idea de protección de los dioses y de ritual. De esta forma se comprueba la premisa de considerar la *religio* como forma pragmática de la *pietas*. En relación con las teorías sobre el estudio de la religión, relacionamos las acepciones del término con lo representado por Virgilio. Se encuentra entonces implícito en su significado lo postulado por Durkheim<sup>565</sup> sobre experiencia divina tanto en la protección efectuada por los dioses como en la comunicación establecida de parte de la esfera humana y el sentimiento generado por ciertos espacios.

Esta experiencia de lo sagrado se relacionó con el ámbito de lo “numinoso” tomado por varios estudiosos. Según Wunenberg<sup>566</sup>, la descripción de lo sagrado puede operar en tres niveles: el de la experiencia psíquica, el de las estructuras simbólicas comunes a todas las formas de representación sagrada y, por último, el de las funciones culturales de lo sagrado en las sociedades. Así, lo sagrado se objetiva en fenómenos culturales (mitos y ritos) que dan lugar a una trasmisión externa, como el lenguaje o las costumbres. Existe una experiencia mental y existencial de lo sagrado, que la fenomenología religiosa sitúa por lo general en la percepción de una fuerza. Ésta se reconoce en estados afectivos subjetivos y en signos objetivos naturales. Esta descripción de lo sagrado como estado afectivo es señalada por Rudolf Otto<sup>567</sup>, quien vincula lo sagrado a una estructura emocional a priori, lo *numinosum*, relacionado con la impresión que la conciencia tiene de estar condicionada por una fuerza independiente de su voluntad. De esta forma, la relación de esta esfera sagrada junto a los sentimientos que esta provoca a nivel social e individual conviven en el antiguo concepto de *religio* y en las acepciones estudiadas tanto en Cicerón como en Virgilio. Asimismo, al estudiar el término *ritus* se señaló que es

---

<sup>565</sup> Durkheim, 1965: 464.

<sup>566</sup> Wunenberg, 2006: 18-20.

<sup>567</sup> Otto, 1969: 74.

utilizado una sola vez en la obra (XII, 836), pero este uso no resulta azaroso debido a que es Júpiter quien lo utiliza en el discurso que determina la construcción de la *religio* romana. Aunque tanto los romanos contemporáneos como los lectores actuales son conscientes de que el procedimiento de formación de la religión no fue una imposición unilateral, sino un proceso que conllevó diversos sincretismos de diferentes etnias, nuestro objetivo en el resto del estudio fue ver cómo es representado el mecanismo, no su correspondencia con prácticas documentales, textuales o arqueológicas. Con respecto al uso del adverbio *rite*, si bien tiene varias acepciones que derivan del término religioso inicial, Virgilio lo usa en su mayoría (10 de 15) en su contexto original y destacando su importancia en el debido accionar humano. Como se observa en las definiciones consideradas, las características del rito se pueden ver tanto en el desarrollo de la trama (descripciones de la práctica; contenidos de las plegarias, votos, etc.; actitudes de los participantes y función social y religiosa en el contexto de la misma obra), como también en un plano externo a la obra ya que esta representación puede ofrecer indicios del cambio en la perspectiva religiosa que justamente estaba ocurriendo en Roma en el momento de escritura. Cicerón y Virgilio declaran a Júpiter origen tanto de las leyes divinas (Cicerón) como de sus ritos (Virgilio). Una pregunta surgió de estas afirmaciones: en el libro XII, Júpiter afirma que les dará los ritos a su pueblo, ¿cuál es la representación que se hace de éstos en los libros anteriores?, ¿cómo se representa el comportamiento religioso del pueblo troyano y de las diversas etnias? A esto se dio respuesta en la Segunda Parte del estudio.

En la Segunda Parte, se analizó el accionar ritual de los troyanos en *Eneida*, marcado por una fidelidad a la ritualidad romana del momento de escritura. En primer lugar, se observaron las actitudes de los ejecutores de los diferentes ritos, los términos utilizados y la intencionalidad de mantener la *pax deorum* mediante las prácticas. Asimismo, se observó cómo esta ritualidad no sólo funciona a nivel humano - divino, sino también dentro del mismo círculo terrenal: desempeña un papel indudablemente irremplazable en el mantenimiento y en el refuerzo del vínculo social y, simultáneamente, en la

consagración de las diferencias de estatuto compensadas por una articulación de los roles. Estas características se ven claramente en el accionar ritual de los troyanos, quienes, para mantener la *pax deorum*, establecen estas prácticas que terminan adquiriendo este beneficio y también forman un microcosmos que se ve en el entorno social mismo. El rito no sirve, solamente, para relacionar un espacio humano con uno divino, sino para instituir, sancionar, santificar el nuevo orden establecido que tiene un efecto de asignación estatutaria e incita al promocionado a vivir de acuerdo con las expectativas sociales relacionadas con su rango. Los ritos asumen la doble función de dotar de nuevas cualidades, con el aval de todo el grupo, y de separar. A través de su ejecución se definen jerarquías divinas y humanas; en consecuencia, se ven los movimientos sociales que el poeta representa dentro del grupo humano. El que ejecuta el ritual no sólo está estableciendo una relación con la esfera divina, sino que también lo está haciendo con su mismo grupo: Anquises cumple su función de *pater*, es decir de autoridad dentro del grupo y luego será Eneas quien lo haga aunque, como vimos, actúa también de guía en ocasiones anteriores, pero es recién en los *Parentalia* que puede cumplir sus deberes de hijo primogénito y asumir, luego, sus funciones de *pater*. Con respecto a los ritos, Virgilio, tomando el modelo tradicional ya sea descrito por Cicerón, Catón o Livio, aporta nuevos elementos en el desarrollo de la trama y su legitimidad a través de la correspondencia con la *mos maiorum*. Algunas de las funciones sociales del rito que se vieron representadas fueron:

**- Función de control del movimiento y de reaseguro contra la angustia:**

las conductas rituales expresan y liberan la inquietud humana ante el cuerpo y el mundo, su transformación y su aniquilamiento. Permiten canalizar emociones poderosas en muchos ritos arcaicos de orden conjuratorio y propiciatorio. El ejemplo claro de esta función son los ritos de muerte, a través de los cuales, los troyanos conmemoran al muerto y le auguran un paso agradable al otro mundo; también funcionan como receptores de la angustia por esta muerte provocada; asimismo en este caso en particular, la angustia que se vive no se debe solamente a esa muerte en particular, sino a todas las

travesías que los troyanos deben superar, y cada rito de defunción actúa como respiro y evidencia los sentimientos de quienes lo realizan.

- **Función de mediación con lo divino o con algunas fuerzas y valores ocultos o ideales:** esta función está directamente ligada con la anterior ya que tiende a conciliarse con potencias que escapan a nuestro alcance: divinidades, espíritus benéficos o maléficos, ideales aleatorios. Ante lo que no le resulta técnicamente accesible y controlable, el hombre recurre a operaciones simbólicas: gestos, signos, objetos figurativos a los que le presta eficacia. Tal es el sentido que se observa en las plegarias, los votos, las libaciones y los sacrificios en la obra, cuyos relatos por parte del poeta o de los mismos protagonistas representan esa conexión con lo sagrado y también la relación de esa persona en particular con lo sagrado.

- **Función de comunicación y de regulación: por la certificación y el refuerzo del lazo social.** Toda comunidad, en este caso un grupo que a medida que el relato avanza comienza a reducirse, necesita para poder seguir su curso este sentimiento de identidad colectiva, debido a la necesidad de mantener y reafirmar las creencias y los sentimientos que fundan su unidad y que les van a permitir triunfar sobre las adversidades tanto humanas como divinas.

Como se observó, el rito es un conjunto de actos formalizados expresivos, portadores de una dimensión simbólica. El ritual se reconoce en que es fruto de un aprendizaje, que se nota en la evolución misma del personaje de Eneas e implica, pues, la continuidad de las generaciones, de los grupos de edad o de los grupos sociales en el seno de los que se produce. Por otro lado, la participación en los rituales se convierte en una guía para valorar el grado de integración en la comunidad. En todo ritual existe una imprecación y un sustraerse de forma notoria al condicionamiento de lo colectivo. Es una forma de manifestar otras opciones sociales que se destacan en la obra, por ejemplo, en la no participación del grupo de mujeres, niños y ancianos. Son los troyanos viriles los que participan en los *Parentalia*, que van a ser los mismos que deciden no permanecer en Sicilia y siguen su camino para la fundación.

A continuación se consideraron los estudios étnicos en *Eneida* y se tomaron las conclusiones realizadas por Ames y de Santis<sup>568</sup> para relacionarlas con la representación de la acción ritual. Coincidimos en afirmar que Virgilio distingue entre etnias subordinadas (que pactan con Roma) y etnias vencidas (que pierden su identidad y desaparecen como protagonistas de un proceso de fusión y unificación). Relacionado con la representación ritual, lo planteado por los autores nos lleva a concluir que en el texto se construye una ritualidad que no sólo habla de la romanidad del imperio sino que también dice algo de la no romanidad. Según Ames y de Santis<sup>569</sup>, los troyanos no muestran una superioridad étnica sobre el resto. Las etnias itálicas son presentadas por Virgilio como un cuerpo caótico tanto en su conformación política cuanto en sus características etnográficas, pero Roma no puede ignorar que de ellas se nutre su grandeza militar, y, en particular, la victoria de Augusto en Accio. Si bien esto es claro en la representación étnica, en la representación de la acción ritual se observa una gran diferenciación que demostramos a lo largo del capítulo, debido a que la práctica de estos pueblos evidencia la decisión final de Eneas en el pacto del libro XII en cuanto al “*dabo sacra*” (v. 192) y justifica que las etnias sean presentadas como un cuerpo caótico en su conformación política y en sus características etnográficas<sup>570</sup>. En relación con su comportamiento religioso, si todo lo previo es caos, el troyano impone su religión, que como se observó es más romana que troyana, por más que ésta provenga de un proceso de asimilación de elementos de diversas etnias. De este modo, a propósito de las representaciones de las diversas etnias, se estudió, en primer lugar, el accionar de los griegos, cuyo análisis derivó en una versión negativa de éstos frente a la ingenuidad y el apego religioso del pueblo de Eneas. Del relato de la guerra, hecho por el propio héroe, se resaltan los actos impíos de los enemigos. Si bien, como se analizó, Virgilio destaca el antecedente griego de varios rituales, en la descripción que hace de éstos existe una insistencia en demostrar que el pueblo

---

<sup>568</sup> Ames y de Santis, 2013.

<sup>569</sup> Ames y de Santis, 2013.

<sup>570</sup> Ames y de Santis, 2013.

no sigue sus propias reglas para establecer la *pax deorum* y la ritualidad se muestra siempre violada.

Con respecto a los cartagineses cuya acción representa la reina, se observaron, por una parte, elementos de las prácticas rituales romanas que hemos estudiado a lo largo de nuestro trabajo. Sin embargo, una vez que la reina es protagonista de la estrategia de Juno, resaltan, por un lado, elementos propios de la magia: incienso, cintas, prendas e imágenes de Eneas; por el otro, utiliza el formato de plegaria propio de la *religio*, pero con un objetivo disímil, es decir, no para establecer la *pax deorum* sino, muy por el contrario, para contradecir el *fatum* determinado. En este aspecto, la práctica es similar a la acción ritual representada de Turno que se analizó luego.

En el caso de los latinos, pueblo que formará parte de la mentalidad religiosa de los romanos, se ve una correspondencia ritual piadosa que será corrompida por otros pueblos, como los rútuos, o por personajes que están a favor de éstos (las matronas latinas junto a Amata y Juturna). La acción del rey es propia de la del sacerdote de su pueblo y se caracteriza como tal. Sin embargo, existe una pasividad propia de la aceptación de un mandato divino inamovible y del triunfo inminente del nuevo orden. La pasividad se vincula con la no involucración en actos que no corresponden al nuevo orden ya determinado, como el rito de la apertura de las puertas. Asimismo se ve una aceptación de la religiosidad de los troyanos en el momento del pacto del libro XII.

La acción ritual de los rútuos está representada negativamente. Si bien exteriormente se nota una preocupación de Turno por establecer una relación con la esfera divina, al analizarlo con detenimiento sobresale su impiedad, que se relaciona con el final del poema. Así, el *furor* que se despierta en el héroe troyano no surge de otra causa que el accionar de su oponente. No es casualidad que el rútuolo acuda a la *pietas erga parentes* de Eneas para salvar su vida, y sin embargo sea esta misma acepción de la *pietas* la que él no ha cumplido con Palante. Tampoco es casual que en ese instante Eneas reconozca las armas de su amigo. Los tres episodios, es decir, el momento en el que Turno

soberbiamente se jacta de matar a Palante y pide que Evandro vea el acto impío, la súplica de éste a Eneas recurriendo a la *pietas* filial y el símbolo de esta impiedad filial (el talahí de Palante) forman un triángulo perfecto que simboliza la *religio* como modelo pragmática de la *pietas* en cuanto al cumplimiento material de ésta como clave en el desenlace de la obra. El hecho de castigar a Turno por su gesto impío no lo hace a Eneas naturalmente *furens* o impío sino que al contrario Eneas cumple con el epíteto que se le ha adjudicado a lo largo de su obra: siendo *pius* tiene el deber de castigar el acto contrario a la *pietas*. Asimismo, la acción ritual de Mecencio está representada claramente de manera negativa y tiene muchos paralelismos con la representación que se hace del rútilo confirmando lo antes expuesto sobre el interés del poeta en presentar una imagen negativa de los pueblos que actúan como rivales de los troyanos y sus aliados.

La representación ritual del pueblo arcadio es propia de una etnia que respeta a los dioses mediante la esfera ritual. Evandro actúa como mediador de la afiliación de los pueblos con el jefe troyano encomendado por los hados. Por otro lado, insta a Eneas a llevar a cabo su obra por medio del *epyllion* de Hércules y Caco identificándolo con el héroe que pudo superar al opresor. Así, también el relato de los primeros habitantes del Lacio tiene como objetivo estimular al troyano para que transforme la situación actual y, de esta manera, recupere aquella edad de oro perdida a causa de los combates y de la tiranía. El rey confía en el héroe que es quien comenzará a plasmar en la Roma arcaica los valores de la Roma del poeta: *pietas-virtus-humanitas*. Lo unirá con los etruscos con el fin de oponerse al enemigo común y encomendará a su diestra ser la vengadora de la muerte de su hijo.

De esta forma, teniendo en cuenta la acción ritual de las etnias estudiadas, se dividió la representación hecha por Virgilio en dos grupos. Por un lado, se encuentran las etnias que formarán parte de la construcción de la identidad religiosa romana, según la versión virgiliana, como los troyanos, los latinos, los arcadios y los etruscos, cuya representación ritual está de acuerdo con las raíces del culto practicado por los romanos de la época y también con lo

establecido por los dioses para mantener la *pax deorum*, como primera acepción de la *religio* romana estudiada en la Primera Parte. Por el otro, están las etnias que no formarán parte de esta construcción identitaria definida por el mismo Imperio, i.e., los griegos, los cartagineses, los rútilos y los pueblos que se unen a éste, incluso el tirano Mecencio, cuya representación se opone a lo establecido por los dioses.

Por lo expuesto anteriormente, se definen conceptos propuestos en la Introducción y desarrollados a lo largo del estudio. Siguiendo a Assmann, se entiende por identidad colectiva la imagen que un grupo se forma de sí mismo y con la que se identifican sus integrantes. La identidad colectiva es una cuestión de identificación por parte de los individuos afectados. La identidad es un *plurale tantum* y presupone otras identidades. Sin multiplicidad no hay unidad, sin un modo de ser otro no hay modo de ser propio<sup>571</sup>. En consecuencia, encontramos diversas formas de simbolización de la identidad. Uno de estos símbolos es la representación ritual, siendo ésta un formante de la identidad colectiva que requiere de estos elementos para fundar una formación cultural que principalmente la reproduzca, de manera que la memoria y la identidad se plasmen en un mismo sentido. La identidad es el principal recurso humano para generar la imprescindible sensación de seguridad y orientación que hace posible actuar eficazmente en el mundo; por lo tanto, la representación de una simbolización identitaria ordena a la sociedad. Siguiendo a Almudena<sup>572</sup>, lo primero que debemos tener claro es que la mente humana sólo puede contemplar como real lo que está ordenado. Así, en las diferentes simbologías de la identidad se intenta ordenar lo divergente; en *Eneida* son las representaciones del accionar ritual enmarcadas por el poeta quien describe qué etnias formarán parte de esta construcción y cómo, delimitando, asimismo, la forma de comportarse según los parámetros rituales establecidos. En esta confrontación de construcciones de sí mismos y de los otros en la obra, nos interesa deshomogeneizar la idea de una única identidad romana construida en

---

<sup>571</sup> Assmann, 2011.

<sup>572</sup> Almudena, 2002.

*Eneida* debido a que, como postulamos en el apartado dedicado al concepto de cultura, el concepto tradicional de cultura presupone homogeneidad. Este objetivo nos alejó del simple hecho de clasificar los elementos identitarios romanos presentes en la obra. Se trató, en cambio, de comprender radicalmente situaciones específicas que implican circulaciones desiguales del poder, como las diferentes representaciones del accionar ritual de las etnias. Existe, por parte de Virgilio, una construcción que, como se ha señalado, no refleja meramente la identidad romana, sino más bien la representación que se tiene tanto del cosmos romano como de las otras etnias.

En la tercera parte, se relacionaron diversos aspectos de la religión del Imperio con características de ésta descritas por el poeta. La política del *princeps* sobre la preponderancia del ámbito público sobre el privado y su reflejo en las normativas religiosas coincide con el tratamiento que hace el poeta de los ritos, en principio, de la esfera privada, claves para el futuro orden cívico y el proyecto fundador en la obra.

A lo largo del estudio se observó que ciertas políticas religiosas impulsadas por Augusto se reflejan en *Eneida*: la importancia ritual para establecer el orden cívico, la justificación de la política religiosa de absorción, hibridación y supremacía sobre los otros pueblos. Se concluyó que en la obra se construye un modelo de ciudadano piadoso en lo referente a la acción ritual y esta connotación de la *pietas* encuentra su paralelo en los significados del término *religio* empleados por Virgilio. En consecuencia, se representa un modelo para el ciudadano romano que encuentra en el ritual la forma de relacionarse en comunidad, en concordancia con la política augustea. El hecho de que tal modelo esté representado en una épica nacional que funciona como generadora de un pasado común significa que es aceptado y avalado por la comunidad a quien representa. Asimismo, se ha demostrado que, si bien la autoridad religiosa en la obra está ejercida por el mismo héroe, está representada por los propios Penates originarios de la misma Italia, símbolos del poder religioso y representantes de la “absorción” de los diferentes comportamientos religiosos de las culturas visitadas. Implica este paso una

hibridación de la cultura de origen que retorna a su lugar originario una vez transformada. Asimismo, se destaca en la obra la supremacía de su autoridad por la de otras divinidades locales y la elección de parte del héroe de no participar en ciertos rituales que no están en concordancia con la política del Imperio. Si bien en el pacto presente en el libro XII se concede claramente el poder religioso a los troyanos, consideramos que dicho poder se percibe antes de la alianza.

Los conceptos expuestos en la Introducción operan como base del estudio. En primer lugar, la referencia a la significación del discurso épico estrechamente ligado con la historia romana, real o construida, pero atravesando una nueva etapa de reflexividad por parte de Virgilio. Por su parte, la definición de cultura expuesta destacaba la integración de vehículos simbólicos de significado, incluyendo creencias, prácticas rituales, formas de arte y ceremonias, así como las prácticas culturales informales tales como el lenguaje y los rituales de la vida cotidiana. Estas formas simbólicas son el medio a través del cual los procesos sociales de los modos de intercambio de comportamiento y perspectivas dentro de una comunidad se llevan a cabo<sup>573</sup>.

La pregunta que planteamos en la Introducción era por qué interpretar que las representaciones de la acción ritual en *Eneida* son sólo un eco de la cultura augustea de la época, es decir, una consecuencia y no causa, una herramienta que modifica la acción, y no sólo un elemento pasivo modificado por la cultura. Lo que investigamos ha sido la manera en que la cultura fue utilizada por el poeta y cómo ciertos elementos culturales limitaron o facilitaron pautas de acción. Como observamos, en una obra épica inserta en un período político particular existen ciertas limitaciones de estas pautas, no obstante lo cual el poeta construye, a partir de la representación ritual ciertas diferenciaciones y definiciones que dialogan y reconstruyen la historia común para resignificarla y concederle un nuevo valor *a futuro*. Se tomó entonces esta noción de cultura como práctica en la que el poeta, aunque inserto en una estructura política particular que justifica su existencia y ordena sus acciones en

---

<sup>573</sup> Swidler, 1986: 273.

términos de una colección de historias, ceremonias, insignias, formalidades y accesorios que han heredado o, en situaciones más revolucionarias, han inventado<sup>574</sup>, fue capaz de interactuar con ésta y establecer una visión que se mantendrá en la Roma de la época. En relación con las diferentes prácticas de las diversas etnias que son representadas en la obra, consideramos que si la cultura no es algo dado, una herencia que se transmitiría como tal de generación en generación, quiere decir que es un producto histórico, o sea, una construcción que se inscribe en la historia y, más precisamente, en la historia de las relaciones de los grupos sociales entre sí. Las culturas de los diferentes grupos se encuentran en posiciones de fuerza o de debilidad unas en relación con otras. Pero incluso el más débil nunca se encuentra totalmente despojado en el juego cultural representado por el mismo poeta.

Otro de los objetivos cumplidos fue estudiar la representación de la esfera religiosa y los rituales presentes como llaves que permitan observar la configuración cultural representada por el mismo poeta en *Eneida*. Indagar qué nos dice la representación de esas prácticas sobre la construcción de la identidad romana, qué nos dice sobre la construcción de la identidad de otros pueblos, cómo influye en la construcción de la memoria. En su estudio sobre “Memoria romana”, Galinsky<sup>575</sup> plantea que la transmisión y la evolución de la memoria cultural pueden tomar muchas formas. La poesía es uno de estos y no sólo en la época romana; en consecuencia, se distingue cómo algunos textos dividen las concepciones entre la historia propiamente dicha y sus reflexiones poéticas y, en este punto, se encuentra la distinción muy debatida entre la historia y la memoria: poemas como *Eneida* de Virgilio no constituyen la historia, pero son portadores de la memoria cultural<sup>576</sup>. En efecto, como ya dijimos, Virgilio introdujo mediante el propio proemio ese aspecto al invocar a la Musa. Este hecho establece una relación entre el poeta épico y sus lectores: el poeta épico, en particular, recuerda la memoria de los grandes hechos del pasado y los lectores están llamados a memorizarlos y preservarlos como parte

---

<sup>574</sup> Geertz, 1993: 124.

<sup>575</sup> Galinsky, 2013: 11-12

<sup>576</sup> Galinsky, 2013: 12. Cfr. otras visiones en Martínez Astorino (2014).

de su memoria cultural o patrimonio. Schwartz<sup>577</sup> argumenta que la memoria colectiva no es una alternativa a la historia (o la memoria histórica), pero más bien forma por ella, ya sea por su simbolismo, como por el ritual conmemorativo. Lo expuesto anteriormente pone de manifiesto que la memoria no es un recipiente que sólo transporta el pasado hacia el presente; la memoria es un proceso, no algo estático, y funciona de manera diferente en diferentes tiempos y espacios. Para precisar de qué manera se relacionan estas ideas sobre la memoria con la imagen identitaria construida por Virgilio, nos interesó, como afirmamos anteriormente, deshomogeneizar la idea de una única identidad y cultura romanas construidas en *Eneida*. En cambio, al analizar la obra a través del concepto de “caja de herramientas identitarias” ofrece un panorama sobre cómo una sociedad se piensa a sí misma y cómo actúan sus miembros en relación con otros<sup>578</sup>. Así en las diferentes representaciones del accionar ritual de las etnias se vio claramente la imagen construida por el poeta de dos grandes grupos: los que pactan con Roma y los que no pactan con Roma. Se les aplicó a cada grupo ciertas características religiosas positivas o negativas que establecen la relación del grupo humano con el divino, haciendo responsable de su desenlace negativo o positivo, al propio accionar de la etnia, por estar o no estableciendo el diálogo proporcionado por la ritualidad. Así, la presencia de ciertos ritos y no de otros en las diversas representaciones funciona tanto como instancia de legitimación<sup>579</sup>, como también de llave cultural que no sólo hace figurar lo que debe ser legitimado según los parámetros de una autoridad superior, sino también las visiones de los propios actores sobre el uso y las imágenes simbólicas que se tienen sobre él. En consecuencia, en la obra se construye una sistematización ritual que habla de la romanidad y también de la no romanidad y de cómo el pueblo romano obtiene una alianza con los dioses no simplemente por un *fatum* determinado, sino por seguir las pautas establecidas por la *religio*. De esta forma, no son los dioses los que arbitrariamente eligen a este pueblo para que forme un Imperio, sino que ellos

---

<sup>577</sup> Schwartz citado en Olick and Joyce, 1994:112.

<sup>578</sup> Grimson, 2010: 184.

<sup>579</sup> Caseneuve, 1971: 84. Maisonneuve, 2005.

mismos y su accionar son responsables de tal elección, destacando su merecimiento por su *pietas* y su *religio*.

## Bibliografía

## Bibliografía

### Ediciones y comentarios:

- Austin, R. G., *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Quartus*, Oxford, 1963.
- Austin, R. G., *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Secundus*, Oxford, 1964.
- Austin, R. G., *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Primus*, Oxford, 1971.
- Austin, R. G., *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Sextus*, Oxford, 1977.
- Bailey, C. *Lucretius. De Rerum Natura. Latin text Books I-VI*, Oxford University Press 1947.
- Daremberg, C. et Saglio, E., *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, París, 1877-1919 [edición en línea de la Université de Toulouse II-Le Mirail].
- Dingel, J., *Kommentar zum 9. Buch der Aeneis Vergils*, Heidelberg, 1997.
- Eden, P. T., *A Commentary on Virgil: Aeneid VIII*, Mnemosyne Bibliotheca Classica Batava, Leiden, 1975.
- Fletcher, F., *Virgil Aeneid VI*, Oxford, 1962.
- Fordyce, C. J., *Catullus: A Commentary*, Oxford, 1972.
- Fordyce, C.J., *P. Vergili Maronis Aeneidos Libri VII-VIII*, Oxford, 1977.
- Gelormini, N. (ed.), *Augusto. Hechos*, Buenos Aires, 2010.
- Gransden, K. W., *Virgil Aeneid Book VIII*, New York, 2003 (primera edición: 1976).
- Hackforth, R. *Plato's Phaedo*, trad. con introd. y com., Cambridge, 1955.
- Hardie, P., *Virgil Aeneid IX*, Cambridge, 2000.
- Hooper, W. D., *M. Porcius Cato, On Agriculture. M. Terentius Varro, On Agricultura*, Cambridge, 1967.
- Horsfall, N., *Virgil, Aeneid 2. A Commentary*, Leiden-Boston, 1998.
- Horsfall, N., *Virgil, Aeneid 7. A Commentary*, Leiden-Boston, 1999.
- Johnston, P. A., *Virgil Aeneid Book 6*, Newburyplace, 2012.
- Mynors, R., *Vergili Maronis Opera*, Oxford, 1969.
- Norden, E., *P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI*, Leipzig, 1903.
- Ogilvie, R. M. *A Commentary on Livy. Books 1-5*, Oxford, 1965.
- Paratore, E., *Eneide. Volume III (Libri V-VI)*, 1995 (primera edición: 1979).

- Pease, A. S., *M. Tulli Ciceronis De Divinatione Libri Duo*, Darmstadt, 1963 (primera edición: 1920-3).
- Pease, A. S., *M. Tulli Ciceronis De Natura Deorum Libri Tres*, Leiden, 1958.
- Powell, J. G. F. (ed.), *M. Tulli Ciceronis De re publica, De legibus, Cato Maior De senectute, Laelius De amicitia*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- Sabbadini, R., *P. Vergili Maronis Opera. Vol. II: Aeneis*, Roma, 1937.
- Thilo, G. y Hagen, H., *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii Carmina Commentarii*, Hildesheim, 1961.
- Wardle, D., *Cicero On Divination Book 1*, Oxford, 2006.
- Williams, R. D., *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Quintus*, Oxford, 1960.
- Williams, R. D., *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Tertius*, Oxford, 1962.
- Yonge, C. D. *The Orations of Marcus Tullius Cicero*, London, George Bell & Sons, 1888.

### **Diccionarios y gramáticas del latín**

- Adkins L. and Adkins, R. *Dictionary of Roman Religion*, New York, Facts on file, 1996.
- Baños Baños, J. M. (coord.), *Sintaxis del latín clásico*, Madrid, 2009.
- Bassols de Climent, M., *Sintaxis latina*, Madrid, 1976.
- Daremberg, C. et Saglio, E., *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, París, Hachette, 1877-1919 [edición en línea de la Université de Toulouse II-Le Mirail].
- Ernout, A., *Morphologie historique du Latin*, París, 1953.
- Ernout, A. y Meillet, A., *Dictionnaire étimologique de la langue latine. Histoire des mots*, París, 1959.
- Ernout, A. y Thomas, F., *Syntaxe latine*, París, 1953.
- François, G., *Grammaire latine*, Lieja, 1976.
- Grimal, P., *Diccionario de mitología griega y romana*, Buenos Aires, 2001 (primera edición: 1951).
- Lewis, C. T. y Short, C., *A Latin Dictionary*, Oxford, 1879 [edición en línea de Perseus Digital Library] *Oxford Latin Dictionary*, Oxford, 1968.
- Pinkster, H., *Sintaxis y semántica del latín*, Madrid, 1995.
- Rubio, L., *Introducción a la sintaxis estructural del latín*, Barcelona, 1982.

Woodcock, E.C., *A New Latin Syntax*, Londres, 1966 [primera edición: 1959].

### **Bibliografía teórica y crítica**

Adler, E., *Vergil's Empire. Political Thought in the Aeneid*, Lanham, 2003.

Alvis, John. *Divine Purpose and Heroic Response in Homer and Virgil : The Political Plan of Zeus*, London, 1995.

Ames, C. De Santis, G. "La Etnogénesis en la *Eneida* de Virgilio", *Actas III Jornadas Nacionales de Historia Antigua*, Córdoba, 2011, pp. 191-200.

Ames, C. y Santis, G. de. "La construcción de identidades étnicas en el estado augusteo. El ejemplo de la *Eneida*", *Interclassica*, Universidad de Murcia, Número 143, 2013.

Ames, C. y Santis, G. de. "Sabinos y Sabelli en la *Eneida* de Virgilio. Criterios etnográficos y relación entre Roma y los pueblos itálicos", *Revista de Estudios Clásicos*, 2013, pp. 41-64.

Anderson, W. B., "Sum Pius Aeneas", *CR* 44.1, 1930; pp. 3-4.

Anderson, W. D., "Venus and Aeneas. The Difficulties of Filial Pietas", *CJ* 50.5, 1955; pp. 233-238.

Ando, C., "Vergil's Italy: Ethnography and Politics in First-Century Rome", en Levene, D. S. y Nelis, D. P., *Clio and the Poets. Augustan Poetry and the Traditions of Ancient Historiography*, Leiden-Boston-Colonia, 2002; pp. 123-142.

Assmann, A. *Cultural Memory and Western Civilization: Functions, Media, Archives*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

Assmann, J., *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, 2000 (edición en español: *Historia y mito en el mundo antiguo. Los orígenes de la cultura en Egipto, Israel y Grecia*, Madrid, 2011).

Assmann, J. *Religion y memoria cultural: diez estudios*, Buenos Aires Lilmod, Libros de la Araucaria, 2008.

Auyero, J. *Caja de Herramientas. El lugar de la cultura en la sociología norteamericana*, Universidad Nacional de Quilmes, 1999.

Bailey, C., *Religion in Virgil*, Oxford, 1935.

- Baldo, G., *Dall'Eneide alle Metamorfosi. Il codice épico di Ovidio*, Padua, 1995.
- Barchiesi, A., "Movilidad e religión nell'Eneide : Diaspora, culto, espacio, identidad locali", en Elm von der Osten, D., Rüpke, J. y Waldner, K., *Texte als Medium und Reflexion von Religion im römischen Reich*, Stuttgart, 2006; pp. 13-30.
- Bayet, J., *La religión romana. Historia política y psicológica*, Madrid, Cristiandad, 1984.
- Beard, M., "Cicero and Divination: The Formation of a Latin Discourse", *JRS* 76, 1986; pp. 33-46.
- Beard, M., North, J. y Price, S., *Religions of Rome*, Cambridge, 1998.
- Benzecry, C. E. (compilador) *Hacia una nueva sociología cultural. Mapas, dramas, actos y prácticas*, Universidad Nacional de Quilmes Editorial, Bernal, 2012.
- Belknap Richardson, H. *Burial Rites and Cult of the Dead as Found in Virgil*, Madison, University of Wisconsin, 1902.
- Bell, K., "Translatio and the Constructs of a Roman Nation in Virgil's Aeneid", *Rocky Mountain Review* 62, 2008; pp. 11-24.
- Bel, K. "Ritual" en Segal, R. *The blackwell companion to the study of religion*, Blackwell, 1998.
- Benario, H. W., "The Tenth Book of the Aeneid", *TAPhA* 98, 1967; pp. 23-36.
- Berlin, N., "War and Remembrance: Aeneid 12.554-60 and Aeneas' Memory of Troy", *AJPh* 119, 1998; pp. 11-41.
- Bickerman, E. J., "Origenes gentium", *CPh* 47, 1952; pp. 65-81.
- Block, E., *The Effects of Divine Manifestation on the Reader's Perspective in Vergil's Aeneid*, Salem, 1984.
- Bogdan, G. "Algunas consideraciones sobre la representación de la esfera religiosa en Eneida", *Auster*, 16, 2011.
- Bogdan, G. "Análisis de la función de Anquises como garante y revelador del *fatum* en Eneida" en *La adivinación en Roma. Oráculos, vaticinios, revelaciones y presagios en la literatura romana*, ed. Al Margen, La Plata, 2011.
- Bogdan, G. "Personajes emblemáticos en Eneida: La función de Latino y Evandro". *Praesentia. Revista Venezolana de Estudios Clásicos*, Mérida, Universidad de Los Andes, 2011 vol.12 n°. p. 32 - 44.
- Bouché-Leclercq, A., *Histoire de l'adivination dans l'Antiquité*, París, 2003 (primera

edición: 1879).

Boyancé, P., *La religion de Virgile*, París, 1963.

Boyle, A. J., *The Chaonian Dove. Studies in the Eclogues, Georgics, and Aeneid of Virgil*, Leiden, 1986.

Bourdieu, P. "L'identité et le représentation. Eléments pour une réflexion critique de l'idée de région", *Actes de la recherche en sciences sociales*, núm. 35, 1980, pp. 63-72, 1980.

Bowie, F. "Anthropology of religion" en Segal, R. *The blackwell companion to the study of religion*, Blackwell, 1998, pp. 3-24.

Bronkhorst, J. "Rites without Symbols", *Method and Theory in the Study of Religion*, 24, 2012.

Brooks, R. A., "Discolor Aura. Reflections on the Golden Bough", *AJPh*, 74.3, 1953; pp. 260-280.

Brubaker, R. y Cooper, F. "Más allá de "identidad"", *Apuntes de Investigación del CECYP*, V, Buenos Aires, Fundación del Sur, 2001, pp. 30-67.

Brun, J., *El Estoicismo*, Buenos Aires, Eudeba, 1962.

Caballero, M. "La prehistoria de Roma en el libro VIII de la Eneida" en Cecilia Ames y Marta Sagristani (comp.) *Estudios interdisciplinarios de Historia Antigua*, Córdoba, 2007.

Cancik, H. "Ein Volk gründen. Ein myth-historisches Modell in Vergils Aeneis", en Bierl, A., Schmitt, A., Willi, A. (Hgb.); *Antike Literatur in neuer Deutung*. K.G. Saur München, Leipzig, 2004; pp. 307-333.

Cancik, H. "Götter einführen: ein mito-Modell für historisches Difusión die von Religion en Vergils Aeneis" en Elm von der Osten, D., Rüpke, J., Waldner, K. *Texte als Medium und Reflexion von Religion im römischen Reich*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2006, pp. 30-41.

Cairns, F., *Virgil's Augustan Epic*, Cambridge, 1989.

Camps, W., *An Introduction to Virgil's Aeneid*, Oxford, 1969.

Caseneuve, J. *Sociología del rito*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971.

Clausen, W., "An Interpretation of the Aeneid", en *HSPH* 68, Cambridge, 1964; pp. 139-147.

- Clausen, W., *Virgil's Aeneid. Decorum, Allusion and Ideology*, München-Leipzig, 2002.
- Coleman, R., "The Gods in the Aeneid", *G&R*, 29.2, 1982; pp. 143-168.
- Conte, G. B., *The Rhetoric of Imitation: Genre and Poetic Memory in Virgil and Other Latin Poets*, Ithaca, 1986.
- Conte, G. B., *The Poetry of Pathos. Studies in Virgilian Epic*, Oxford, 2007.
- Cuche, D. *La noción de cultura en las ciencias sociales*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004.
- Davidson, Jorge. "De Cicerón a Apiano: los conceptos de orden y desorden en la sociedad romana (siglos I Ac-II d.c)" en J. Gallego. *Prácticas religiosas, regímenes discursivos y el poder político en el mundo grecorromano*, Buenos Aires, 2001.
- Del Hoyo, J. "Los funerales y los servicios de pompas fúnebres en Roma", *Adiós*, 61, Madrid, 2006, pp. 36-40.
- Dobbelaere, K. "The contextualization of definitions of religion" *International Review of Sociology*, núm 21, 2011, pp. 191-204.
- Douglas, E. M., "Iuno Sospita of Lanuvium", *JRS* 3, 1913; 61-72.
- Duckworth, G. E., "Suspense in Ancient Epic. An Explanation of Aeneid III", *TAPhA*, 62, 1931; pp. 124-140.
- Dubourdieu, A. *Les Origines et le développement du culte des Penates à Rome*, Rome, École Française de Rome, 1989.
- Duckworth, G. E., "The Architecture of the Aeneid", *AJPh*, 75.1, 1954; pp. 1-15.
- Edmunds, L., "Epic and Myth", en Foley, J. M., *A Companion to Ancient Epic*, Oxford, 2005.
- Durkheim, E. *The elementary forms of the religious life*, [tr. J. Swain], New York, Macmillan, 1965, 4ª ed.
- Douglas, M. *Risk and Blame: Essays in Cultural Theory*, New York, Routledge, 1994.
- Douglas, M. *La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales*, Madrid, 1996.
- Eckstein, A. "Human Sacrifice and Fear of Military Disaster in Republican Rome", *AJAH*, 1982, pp. 69-95.
- Eliade, M. *Symbolism, the Sacred and the Arts*, Crossroad Publishing Company, 1988.
- Eliade, M. *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, 1998.
- Espagne, M. y Greiling, W. (ed.). *Frankreichfreunde. Mittler des französisch-deutschen Kulturtransfers (1750-1850)*, Leipzig: Universitätsverlag, 1996.

- Espulga, Miró y Vinaixa. *Vida Religiosa en la antigua Roma*, Barcelona, Ed. Universitat Oberta de Catalunya, 2003.
- Emirbayer M. and Ann Mische. "What Is Agency?" *New School for Social Research*, 103.4, pp. 962-1023.
- Faire, E. "El significante, el significado y lo corporal en el estoicismo", *Nodus* 16, Barcelona, 2006.
- Faraone, C. A. "Clay Hardens and Wax Melts: Magical Role-Reversal in Vergil's Eighth Eclogue", *CPh*, 84, pp. 294-300, The University Chicago Press, 1989.
- Farron, S. "Aeneas Human Sacrifice", *Acta Classica* XXVIII, 1985, Cape Town, pp. 21-33.
- Feeney, D. C., *The Gods in Epic. Poets and Critics of the Classical Tradition*, Oxford, 1991.
- Feeney, D. C., *Literature and Religion at Rome: Cultures, Contexts and Beliefs*, Cambridge, 1998.
- Feeney, D. C., "The History of Roman Religion in Roman Historiography and Epic", en Rüpke, J. (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Oxford, 2007.
- Feldman, L. H., "The Character of Ascanius in Virgil's Aeneid", *CJ* 48, 1953; pp. 303-313.
- Fernández Ochoa, C. "La fundación de una ciudad romana", *Arte e Historia. Revista de Junta de Castilla y León*, [en línea]. Dirección URL: <<http://www.artehistoria.jcyl.es> [Consulta: 2 de mayo de 2014].
- Florio, R. *Dido y Eneas, polos de la concepción histórico mítica de Virgilio*, Bahía Blanca, 1982.
- Foley, J. M. *A Companion to Ancient Epic*, Oxford, 2005.
- Ford Wiltshire, S. *Public and Private in Vergil's Aeneid*, Amherst, 1989.
- Fowler, W. *The Religious Experience of the Roman People*, Echo Library, 2008 (1º ed. 1911).
- Fraenkel, E. "Some Aspects of the Structure of Aeneid VII", *JRS* 35, 1945; pp. 1-14.
- Fraschini, A. "El tratamiento de los grupos humanos en la Eneida", *Argos*, 13 - 14, 1989 - 1990; pp. 53-98.
- Frazer, J. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, Oxford, Oxford University Press, 1998. 2ª ed. (primera edición: 1890).

- Fustel de Coulanges. *La cité antique*, París, Flammarion, 1864.
- Gadamer, H-G. *Verdad y Método I (Wahrheit und Methode)*, Salamanca, 1996. (trad. por Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito).
- Galán, L., *Virgilio. Eneida. Una introducción crítica*, Buenos Aires, 2005.
- Galinsky, K., *Aeneas, Sicily and Rome*, Princeton, 1969.
- Galinsky, K., "Aeneas' Invocation of Sol (Aeneid, XII, 176)", *AJPh* 90, 1969; pp. 453-458.
- Galinsky, K., "Ovid, Vergil, and Augustus", en *Ovid's Metamorphoses. An Introduction to the Basic Aspects*, Oxford-Berkeley-Los Angeles, 1975; pp. 210-265.
- Galinsky, K., *Augustan Culture. An Interpretive Introduction*, Princeton, 1996.
- Galinsky, K. (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*, Cambridge, 2005.
- Galinsky, K., "Continuity and Change: Religion in the Augustan Semi-Century", en Rüpke, J., *A Companion to Roman Religion*, 2007; pp. 71-82.
- Garstang, J. B., "Aeneas and the Sibyls", *CJ* 59, 1963; pp. 97-101.
- Geertz, C. *La interpretación de la cultura*, Buenos Aires, Gedisa, 1990.
- Geertz, G. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Fontana Press, 1993.
- Genovese, E. N., "Deaths in the Aeneid", *Pacific Coast Philology* 10, 1975; pp. 22-28.
- Getty, R. J., "Romulus, Roma and Augustus in the Sixth Book of the Aeneid", *CPh* 45.1, 1950; pp. 1-12.
- Giner Aguado, M. *El ritual de la guerra en Grecia y Roma*, Zaragoza, 2013.
- Gowing, A. M., *Empire and Memory. The Representation of the Roman Republic in Imperial Culture*, Cambridge, 2005.
- Gransden, K. W., *Virgil's Iliad. An Essay on Epic Narrative*, Cambridge, 1984.
- Gransden, K. W., "The Fall of Troy", *G&R* 32.1, 1985; pp. 60-72.
- Grebe, S. "Augustus' Divine Authority and Vergil's Aeneid," *Vergilius* 50, 2004, pp. 35-62.
- Green, S. J., "Malevolent Gods and Promethean Birds: Contesting Augury in Augustus' Rome", *TAPhA* 139.1, 2009; pp. 147-167.
- Grimm, R. E., "Aeneas and Andromache in Aeneid III", *AJPHh* 88.2, 1967; pp. 151-162.
- Grimson, A. *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*, Buenos Aires, 2010.

- Gutting, E., "Marriage in the Aeneid: Venus, Vulcan, and Dido", *CPh* 101, 2006; pp. 263-279.
- Haecker, T., *Virgilio, Padre de Occidente*, Madrid, 1945.
- Hardie, P., *Virgil's Aeneid. Cosmos and Imperium*, Oxford, 1986.
- Hardie, P., *Virgil. Critical Assessments of Classical Authors*, Vol. III y IV, Londres, 1999.
- Harmon, D. P. "The Religious Significance of Games in the Roman Age," *The Archaeology of the Olympics*, University of Wisconsin Press, 1988.
- Harrison, S. J. (ed.), *Oxford Readings in Virgil's Aeneid*, Oxford-New York, 1990.
- Harrison, S. J., "Some views of the Aeneid in the Twentieth Century", en Harrison, S. J. (ed.), *Oxford Readings in Vergil's Aeneid*, Oxford-New York, 1990, pp. 1-20.
- Heinze, R., *La tecnica epica di Virgilio*, Bologna, Società editrice di Mulino, 1996. (1ª ed. Stuttgart, 1989).
- Hickson, F.V., *Roman Prayer Language. Livy and the Aeneid of Vergil*, Wiesbaden, Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, 1994.
- Hornblower, S. y Spawforth, A. (eds.). *Oxford Classical Dictionary*, Oxford, 2005.
- Horsfall, N., "Dido in the Light of History", en Harrison, S. J. (ed.), *Oxford Readings in Virgil's Aeneid*, Oxford-New York, 1990; pp. 127-144.
- Horsfall, N., "Numanus Remulus: Ethnography and Propaganda in Aeneid 9.598ff", en Harrison, S. J. (ed.), *Oxford Readings in Virgil's Aeneid*, Oxford-New York, 1990; pp. 305-315.
- Horsfall, N., *A Companion to the Study of Virgil*, Leiden-New York-Köln, 1995 .
- Hunt, W., *Forms of Glory. Structure and Sense in Virgil's Aeneid*, Southern Illinois University Press, 1973.
- Jenkyns, R., "Pathos, Tragedy, and Hope in the Aeneid", *JRS* 75, 1985; pp. 60-77.
- Johnson, W. R., *Darkness Visible: A Study of Virgil's Aeneid*, Berkeley and Los Angeles, 1976.
- Johnson, W. R., "Dis Aliter Visum: Self-Telling and Theodicy in Aeneid 2", en Perkell, C. (ed.), *Reading Vergil's Aeneid. An Interpretive Guide*, Norman, 1999; pp. 50-63.
- Johnston, P. A., *Vergil's Agricultural Golden Age. A Study of the Georgics*, Leiden, 1980.

- Kennedy, D., "Virgilian Epic", en Martindale, C. (comp.), *The Cambridge Companion to Virgil*, Cambridge, 1997; pp. 145-154.
- Kennedy, D., "'Augustan' and 'Anti-Augustan': Reflections on Terms of Reference", en Powell, A. (ed.), *Roman Poetry and Propaganda in the Age of Augustus*, Londres, 1997; pp. 26-58.
- Ker, James. "Roman Repraesentatio", *American Journal of Philology*, 128. 3, pp. 341-365.
- King, C. "The Organization of Roman Religious Beliefs", *Classical Antiquity*, 22. 2, 2003, pp. 275-312.
- Kirsopp Michels, A., "The insomnium of Aeneas", *CQ* 31.1, 1981; pp. 140-146.
- Koch, C. "Pietas," *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, ed. G. Wissowa, vol. 39, 1941, pp. 1222-1232.
- La Fico Guzzo, M. L., *Espacios simbólicos en la Eneida de Virgilio*, Bahía Blanca, 2005.
- Lee, M. O., *Fathers and Sons in Virgil's Aeneid: Tum Genitor Natum*, Albany, 1979.
- Linderski, J., "Cicero and Roman Divination", *PP* 37, 1982; pp. 12-38.
- Levi-Strauss. *Das Wilde Denken*, Francfort d. M., 1873.
- Lloyd, R., "On Aeneid III.270-80", *AJPh* 75-3, 1954; pp. 288-289.
- Lloyd, R., "Aeneid III: A New Approach", *AJPh* 78.2, 1957a; pp. 133-151.
- Lloyd, R., "Aeneid III and the Aeneas Legend", *AJPh* 78.4, 1957b; pp. 382-400.
- Lloyd, R., "The Character of Anchises in the Aeneid", *TAPhA* 88, 1957c; pp. 44 55.
- Lyne, R. O. A. M., *Further Voices in Vergil's Aeneid*, Oxford, 1987.
- MacInnes, J., "The Conception of Fata in the Aeneid", *CR* 24, 1910; pp. 169-174.
- MacKay, L. A., "Saturnia Iuno", en *G&R*, Second Series 3.1, 1956; pp. 59-60.
- MacKay, L. A., "Hero and Theme in the Aeneid", *TAPhA* 94, 1963; pp. 157-166.
- Mackie, C. J., "Turnus and his ancestors", *CQ*, New Series, Vol. 41, N° 1, 1991; pp. 261-265.
- Marco Simón "Mito y bipartición simbólica del espacio en el «Ara Pacis» y el «Forum Augustum»", *Religión y propaganda política*, Barcelona, 2002.
- Martin, R. "Epic as a genre" J. Miles Foley. *A Companion to Ancient Epic*, Oxford, Blackwell, 2005.
- Martindale, C. (comp.), *The Cambridge Companion to Virgil*, Cambridge, 1997.

- Martínez Astorino, P., *La apoteosis en las Metamorfosis de Ovidio: función estructural y valor semántico*, Tesis doctoral, La Plata, 2009.
- Martínez Astorino, P. "Representaciones de la historia republicana y reciente. Marcelo en Virgilio y Propertio", *Maia. Rivista di letterature classiche*, 66. 2, Génova, 2014, pp. 333-351.
- Martínez Pinna, J. "Los *ludi* en la Roma Arcaica" *De Rebus Antiquis*, II. 2, 2012.
- Maisonneuve, J. *Las conductas rituales*, Buenos Aires, Nueva visión, 2005.
- Matthaei, L. E., "The Fates, the Gods, and the Freedom of Man's Will in the Aeneid", *CQ* 11, N° 1, 1917; pp. 11-26.
- Mauss, M. "Ensayo sobre el sacrificio", *Oeuvres*, I, Éd. Minuit, 1968.
- Miles Foley, J. *A Companion to Ancient Epic*. Oxford, Blackwell, 2005.
- Minson, R. A., "A Century of Extremes: Debunking the Myth of Harvard School Pessimism (A Reinterpretation of Twentieth Century Criticism of Virgil's Aeneid)", *Iris, Journal of the Classical Association of Victoria*, N° 16-17, 2003-04; pp. 46-63.
- Momigliano, A., "The Theological Efforts of the Roman Upper Classes in the First Century B. C.", *CPh* 79.3, 1984; pp. 199-211.
- Montanari, E. "Il Concetto di religione in Virgilio", *Categorie e forme nella storia delle religioni*, Milano, Jaka Book SpA, 2001.
- Moorton, R., "The genealogy of Latinus in Vergil's Aeneid", *TAPhA* 118, 1988; pp. 253-259.
- Moorton, R., "The Innocence of Italy in Vergil's Aeneid", *AJPh* 110, 1989; pp. 105-130.
- Morton Braund, S., "Virgil and the cosmos: religious and philosophical ideas", en Martindale, C. (comp.), *The Cambridge Companion to Virgil*, Cambridge, 1997; pp. 204-221.
- Most, G. W., "Memory and Forgetting in the Aeneid", *Vergilius* 47, 2001; pp. 148-170.
- Nappa, C., *Reading after Actium. Vergil's Georgics, Octavian and Rome*, Ann Arbor, 2005.
- Nettleship, H. *Contributions to Latin Lexicography*, Oxford, Clarendon Press, 1889; pp. 570- 573.
- Nethercut, W. R., "Invasion in the Aeneid", *G&R*, Second Series 15.1, 1968; pp. 82-95.

- Nock, A. D. "The roman army and the religious year", *Harvard Theological Review*, 45, 1952; pp. 187-252.
- Ogden, D., *Greek and Roman Necromancy*, Princeton, 2001.
- O'Hara, J., *Death and the Optimistic Prophecy in Vergil's Aeneid*, Princeton, 1990.
- O'Hara, J., "Dido as 'Interpreting Character' at Aeneid 4.56-66", *Arethusa* 26, 1993; pp. 99-114.
- Olick, J. and Joyce. K. "Social Memory Studies: From "Collective Memory" to the Historical Sociology of Mnemonic Practices", *Annual Review of Sociology*, 24, 1994.
- Orlin, Eric M. "Orlin, Eric M. "Augustan Religion and the reshaping of the Roman Memory", *Aretusa*, 40. 1, 2007.
- Otis, B., "Three Problems of Aeneid 6", *TAPhA* 90, 1959; pp. 165-179.
- Otis, B., *Virgil: A Study in Civilized Poetry*, Oxford, 1964.
- Otto, R., *Le sacré*, París, Payot, 1969.
- Panoussi, V., *Vergil's Aeneid and Greek Tragedy. Ritual, Empire, and Intertext*, Cambridge, 2009.
- Panoussi, V., "Aeneas' Sacral Authority", en Farrell, J. y Putnam, M. C. J. (eds.), *A Companion to Vergil's Aeneid and its Tradition*, Oxford, 2010.
- Parker, R. *Miasma: Pollution and purification in early Greek religio*, Oxford, 1983.
- Parry, A. "The Two Voices in Vergil's Aeneid", *Arion* 2.4, 1963; pp. 66-80.
- Pérez, S. y Barro, A. *Resonare silvas: la tradición bucólica en la poesía del siglo XVI*, Santiago de Compostela, 2004.
- Perkell, C., "The Lament of Juturna. Pathos and Interpretation in the Aeneid", *TAPhA* 127, 1997; pp. 257-286.
- Perkell, C. (ed.), *Reading Vergil's Aeneid. An Interpretive Guide*, Norman, 1999.
- Pollio, D. "Reconcilable differences: Greeks and Trojans in the Aeneid", *Vergilius*, 1959; pp. 96-107.
- Pöschl, V., *Die Dichtkunst Virgils. Bild und Symbol in der Äneis*, Berlin, 1977.
- Potter, D., "Sibyls in the Greek and Roman World", *JRA* 3, 1990; pp. 471-483.
- Powell, A. (ed.), *Roman Poetry and Propaganda in the Age of Augustus*, Londres, 1997.

- Price, S. *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- Putnam, M., *The Poetry of the Aeneid. Four Studies in Imaginative Unity and Design*, Cambridge, 1965.
- Putnam, M., "Aeneid VII and the Aeneid", *AJPh* 91.4, 1970; pp. 408-430.
- Putnam, M., *Virgil's Aeneid. Interpretation and Influence*, Chapel Hill and Londres, 1995.
- Putnam, M., *Virgil's Epic Designs. Ekphrasis in the Aeneid*, New Haven and Londres, 1998.
- Quinn, K., *Virgil's Aeneid: A Critical Description*, Londres and Ann Arbor, 1968.
- Quint, D., "Painful Memories: Aeneid 3 and the Problem of the Past", *CJ* 78.1, 1982; pp. 30-38.
- Quint, D., *Epic and Empire. Politics and Generic Form from Virgil to Milton*, Princeton, 1993.
- Reckford, K. J., "Latent Tragedy in Aeneid VII.1-285", *AJPh* 82.3, 1961; pp. 252-269.
- Reed, J. D., *Virgil's Gaze. Nation and Poetry in the Aeneid*, Princeton and Oxford, 2007.
- Rives, J. *Religion in Roman Empire*, Oxford, Blackwell, 2007.
- Rosenberg, V., "Republican Nobiles: Controlling the Res Publica", en Rüpke, J., *A Companion to Roman Religion*, 2007; pp. 292-303.
- Rosenstein, N. y Morstein-Marx, R. (eds.), *A Companion to Roman Republic*, Oxford, 2006.
- Rosivach, V. J., "Latinus' Genealogy and the Palace of Picus (Aeneid 7.45-9, 170-91)", *CQ*, New Series 30.1, 1980; pp. 140-152.
- Ross, D., *Virgil's Aeneid. A Reader's Guide*, Oxford, 2007.
- Rüpke, J., "Communicating with the Gods", en Rosenstein, N. y Morstein-Marx, R. (eds.), *A Companion to Roman Republic*, Oxford, 2006; pp. 215-235.
- Rüpke, J. (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Oxford, 2007.
- Rüpke, J., *Religions of the Romans*, Cambridge, 2009.
- Rüpke, J., Waldner, K. *Texte als Medium und Reflexion von Religion im römischen Reich*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2006.

- Rüpke, J. "Religious pluralism" en: Barchiesi, A. y Scheidel, W. *The Oxford handbook of Roman studies*, Oxford, Oxford University Press, 2010.
- Rüpke, Jörg. *Religion in Republican Rome: Rationalization and Ritual Change*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2012.
- Saler, B. "Religio and the definition of religion", *Cultural Anthropology*, 2. 3, 1987.
- Saraví, S. "Juno suplicante", *Auster*, 4, 1999; pp. 63- 84.
- Sarlo, B. "Raymond Williams y Richard Hoggart: sobre cultura y sociedad" en *Punto de vista*, II, 1979; pp. 9 -19.
- Scheid, J., "Augustus and Roman Religion: Continuity, Conservatism, and Innovation", en Galinsky, K. (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*, Cambridge, 2005; pp. 175-196.
- Schilling, R. *Rites, Cultes, Dieux de Rome*, Éditions Klincksieck, Paris, 1979.
- Schilling, R., *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, París, 1982.
- Schmidt, E. A., "The Meaning of Vergil's Aeneid: American and German Approaches", *CW* 94.2, 2001; pp. 145-171.
- Schmitz, T. A., *Modern Literary Theory and Ancient Texts. An Introduction*, Malden Oxford-Victoria, 2007.
- Schofield, M., "Cicero for and against Divination", *JRS* 76, 1986; pp. 47-65.
- Segal, R. "The Myth-Ritualist Theory of Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 19. 2, 1980, pp. 173-185.
- Segal, R. "Weber and Geertz on the Meaning of Religion", *Religion*, 29, 1999; pp. 61-71.
- Segalen, M. *Ritos y rituales contemporáneos*, Madrid, Alianza, 2011.
- Sellar, W. Y. *Virgil*, Oxford, 1897.
- Shatzman, I. "Religious rites in Virgil's writings", *Scripta Classica Israelica*, 1, 1974; pp. 47-63.
- Smith, R. A., *The Primacy of Vision in Virgil's Aeneid*, Austin, 2005.
- Solmsen, F., "The World of the Dead in Book 6 of the Aeneid", *CPh* 67.1, 1972; pp. 31-41.

- Stahl, H. P., "The Death of Turnus: Augustan Vergil and the Political Rival", en Raaflaub, K., y Toher, M., *Between Republic and Empire: Interpretations of Augustus and His Principate*, Berkeley y Los Angeles, 1993.
- Starr, Raymond. "Aeneas as the flamen dialis", *Vergilius*, 43, 1997; pp. 63-70.
- Stausberg, M. *Contemporary Theories of Religion. A Critical Companion*, New York, Routledge, Nueva York, 2009.
- Stroppini, G. *L'amour dans les livres I – IV de l'Énéide de Virgile, ou Didon et la mauvaise composante de l'âme*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- Subirats Sorrosal, C. *El ceremonial militar romano: Liturgias, rituales y protocolos en los actos solemnes relativos a la vida y a la muerte en el ejército romano del Alto Imperio*, Barcelona, 2013.
- Syed, Y., *Vergil's Aeneid and the Roman Self. Subject and Nation in the Literary Discours*, Michigan, 2005.
- Swidler, Ann. "Culture in Action: Symbols and Strategies", *American Sociological Review*, 51. 2, 1986; pp. 273-286.
- Tarrant, R. J., "Aspects of Virgil's reception in Antiquity", en Martindale, C. (comp.), *The Cambridge Companion to Virgil*, Cambridge, 1997; pp. 56-72.
- Thilo, G. y Hagen, H., *Maurus Servius Honoratus. In Vergilii carmina comentarii*, Leipzig, 1881.
- Thornton, A., *The Living Universe. Gods and Men in Virgil's Aeneid*, Leiden, 1976.
- Todd, F. A., "Virgil's Invocation of Erato", *CR*, 45.6, 1931, pp. 216-218.
- Toll, K., "Making Roman-ness and the Aeneid", *ClAnt* 16.1, 1997, pp. 34-56.
- Tracy, H. L., "Fata Deum and the Action of the Aeneid", *G&R*, Second Series 11.2, 1964; pp. 188-195.
- Turcan, R., *The Gods of Ancient Rome. Religion in Everyday Life from Archaic to Imperial Times*, New York, 2000.
- van Nortwick, T., "Aeneas, Turnus, and Achilles", *TAPhA* 110, 1980; pp. 303-314.
- Wagenvoort, H. W. *Pietas: Selected Studies in Roman Religion*, Leiden, 1980.
- Walker, A. "Los funerales de un romano" en *Revista Europea*, 45, 1875.
- Warde Fowler, W., *The Death of Turnus*, Oxford, 1919.
- Warrior, V. M., *Roman Religion*, Cambridge, 2006.

- Waszink, J. H., "Vergil and the Sibyl of Cumae", *Mnemosyne* 1, 1948; pp. 43-58.
- Wells, J. C. *De Religionibus sacris et caerimoniis est contionatus: Piety and public life in republican Rome*, Ohio, 2004.
- Williams, G., *Technique and Ideas in the Aeneid*, New Haven and Londres, 1983.
- Williams, R. D., "The Sixth Book of the Aeneid", *Greece and Rome* (Second Series), 11.1, 1964; pp. 48-63.
- Williams, R. D., "The Purpose of the Aeneid", en Harrison, S. J. (ed.), *Oxford Readings in Virgil's Aeneid*, Oxford-New York, 1990; pp. 21-36.
- Williams, R. *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1980.
- Wissowa, G. *De dis Romanorum indigetibus et novensidibus disputatio*, Madison, 1892.
- Wissowa, G. "Pietas," *Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie*, Leipzig, ed. by W. H. Roscher, 1909, pp. 2499-2500.
- Wright, M. R., "Ferox virtus: Anger in Virgil's Aeneid", en Morton Braund, S. y Gill, C. (eds.), *The Passions in Roman Thought and Literature*, Cambridge, 1997; pp. 169-184.
- Wunenberg, J. *Lo sagrado*, Buenos Aires, Biblos, 2006; pp.18-20.
- Wutrich, T. "Reviewed Work: Greek Tragedy in Vergil's Aeneid: Ritual Empire, and Intertext by VASSILIKI PANOUSI", *Vergilius*, Vol. 55, 2009, pp. 126-131.
- Zalpa Ramírez, G. *Cultura y acción social. Teorías de la cultura*, Universidad Autónoma de Aguascalientes, Plaza y Valdes, 2011.
- Zanker, P. *Augustus und die Macht der Bilder*, München, C.H. Beck, 1987.
- Zetzel, J. E. G., "Rome and its traditions", en Martindale, C. (comp.), *The Cambridge Companion to Virgil*, Cambridge, 1997; pp. 188-203.