

ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA REPRESENTACIÓN DE LA ESFERA RELIGIOSA EN *ENEIDA**

Guillermina Bogdan

Universidad Nacional de La Plata - CONICET
Argentina
guillerminabogdan@conicet.gov.ar

Resumen

En este artículo, se establece una aproximación al estudio de la representación de las formas religiosas en la *Eneida* en relación con la política augustea de una unidad cívica a través de la organización religiosa. Se considera que dos de las características predominantes de dicha política se reflejan intencionalmente en la *Eneida*: a) la importancia ritual para establecer el orden cívico; b) la justificación de la política religiosa de absorción, hibridación y supremacía sobre los otros pueblos.

Palabras clave: *Religio*- ritual- orden cívico- supremacía.

Abstract

The aim of this article is to provide an approach to the study of representation of religious forms in the *Aeneid* with reference to Augustan policy of civic unity through religious organization. We consider that two of the main characteristics of this policy are intentionally reflected in the *Aeneid*: a) the ritual importance to establish civic order; b) the justification of religious policy of absorption, hybridization, and supremacy over other peoples.

Keywords: *Religio*- ritual- civic order- supremacy.



La *Eneida* nace como un poema épico elaborado con el fin de crear un nuevo modelo heroico que no sólo una las diferentes leyendas de la fundación de Roma, sino también que destaque los valores generados a partir de las reformas políticas y sociales hechas por el *princeps*. Más allá de las controversias que esta afirmación conlleva en cuanto a la satisfacción de dicho mandato por parte de Virgilio¹, la pregunta que surge es cómo logró Virgilio escribir un poema épico que mostrara una nueva versión del mito fundacional a la comunidad romana y sirviera también para destacar diferentes características de la época. Conte² explica que el código épico es el medio por el cual la sociedad toma posesión de su propio pasado y que ese pasado proporciona el valor de una matriz modelo. El código épico es el nivel preliminar de ese desarrollo cuya finalidad es la organización literaria de la negociación colectiva de los valores culturales en forma de narración; del mismo modo, "no hay cultura humana sin un elemento constitutivo de la memoria común. Al recordar, interpretar y representar su pasado, los ciudadanos comprenden su vida actual y desarrollan una perspectiva de futuro sobre sí mismos y sobre su mundo"³. La confección de la obra con un objetivo claro de unidad del pasado común organiza a la comunidad estableciendo sus raíces.

El objetivo de este trabajo es establecer una aproximación al estudio de la representación de las formas religiosas en la *Eneida*. Asimismo, esclarecer su funcionalidad en la obra según la relación comúnmente establecida entre la religión y la organización cívica. Para ello, se tendrá en cuenta la teoría mítico-ritualista que permita unir el objetivo de la política augustea de una unidad cívica a través de la organización religiosa y el objetivo de la épica virgiliana de instaurar un pasado común que destaque las características que forman la

* Quiero expresar mi gratitud al Prof. Dr. Jörg Rüpke y a la Prof. Dra. Katherina Waldner (responsable del *Kolloquium zur antiken Kultur- und Religionsgeschichte*), a cuya gentil invitación debo el haber participado en el *Kolloquium zur antiken Kultur- und Religionsgeschichte* en la *Universität Erfurt* en el período 11.10.11-24.2.12. El profesor Rüpke aceptó dirigir mi investigación, lo que constituyó un enorme incentivo para el desarrollo de mis estudios doctorales. Agradezco asimismo al Profesor Dr. Jörg Dunne y a la comisión de evaluación del Doctorado en Letras de la Universidad Nacional de La Plata, quienes iniciaron el convenio entre ambas universidades haciendo posible mi estadía financiada por la *Universität Erfurt*. Por último, extendiendo mi agradecimiento a la Prof. Dra. Lía Galán y al Prof. Dr. Pablo Martínez Astorino, que, en sus roles de directora y codirector de mi doctorado en la UNLP financiado por el Conicet (1.4.10 -31.3.13), avalaron la estadía.

¹ Un buen resumen de la cuestión en Minson, R. A. "A Century of Extremes: Debunking the Myth of Harvard School Pessimism", *Iris: Journal of the Classical Association of Victoria*, Vol. 16-17, 2003-04.

² Conte, Gian Biagio. *The Rhetoric of Imitation. Genre and Poetic Memory in Virgil and other Latin Poets*. Ed. por Charles Segal, Ítaca y Londres, Cornell University Press, 1986, pp. 142-143.

³ Todas las traducciones son nuestras. "There is no human culture without a constitutive element of common memory. By remembering, interpreting, and representing the past peoples understand their present-day life and develop a futures perspective on themselves and their world". Rösen, J. "Some theoretical approaches to intercultural comparative historiography". (Citado en Rüpke, J. "Construing 'religion' by doing historiography: Historicisation of Religion in the Roman Republic", s.d.).

autoridad religiosa de los fundadores de este pasado. Para fundamentar nuestra teoría, se describen en primer lugar algunas características de la política religiosa de Augusto. Asimismo, para observar su reflejo en *Eneida*, se retoman los estudios que destacan la *pietas* del héroe como modelo de ciudadano romano y su relación con la utilización del concepto de *religio* en la obra para mostrar que sus significados se corresponden y establecen un paralelismo con el objetivo del imperio. Por último se consideran los aportes de recientes estudios sobre religión en *Eneida*⁴ para explicar la movilidad de esta supremacía religiosa destacada por la “absorción” de variadas formas religiosas y representada por los dioses Penates.

La religión en los tiempos de Augusto

La teoría mítico- ritualista⁵ 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 Frazer⁶ el ritual surge como un medio para controlar las fuerzas de otro modo incontrolables de la naturaleza. Para Durkheim⁷, 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 Douglas⁸, 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.

Si relacionamos lo antes expuesto con el contexto augusteo, destacamos la relación entre el orden cívico y la política religiosa del *princeps*. Galinsky⁹ explica que la religión

⁴ Barchiesi, A. “Mobilità e religione nell’*Eneide* (Diaspora, culto, spazio, identità locali)” 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. Cancik, H. “Götter einführen: ein myth- historisches Modell für die Difusion von Religion in 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.

⁵ Segal, R. “The Myth-Ritualist Theory of Religion”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 19, No. 2, 1980, pp. 173-185.

⁶ Frazer, J. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, Oxford, Oxford University Press, 1998. 2ª ed.

⁷ Durkheim, E. *The elementary forms of the religious life*, [tr. J. Swain], New York, Macmillan, 1965, p.464. 4ª ed.

⁸ Segal, R. “The Myth-Ritualist Theory of Religion”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 19, No. 2., 1980, pp. 173-185.

⁹ Galinsky, K. “Continuity and Change: Religion in the Augustan Semi-Century”, en: Rüpke, J. *A Companion to Roman Religion*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd., 2008.

romana no era una religión de salvación sino que estaba íntimamente relacionada con el orden civil del Estado. De esta forma, Augusto a través de la recuperación y de la implementación del espacio ritual proclamó 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
tradidi¹⁰.

Asimismo, construye un orden simbólico sustentado por el poder de las imágenes, hecho que se verifica en el arte, en los monumentos, en el culto y en los signos semánticos y simbólicos¹¹. Por un lado, puso 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 tradicional¹². La reconstrucción, en primer lugar, implicaba mostrar el retorno a la estabilidad después de los trastornos sociales que marcaron el siglo. Por otro lado, dentro de la esfera del orden simbólico, estableció, a través del pedido de la escritura de la *Eneida*, un pasado común para la sociedad creando lazos entre la esfera divina y sus antepasados. Asimismo, destaca un modelo de ciudadano piadoso, representado por el héroe, quien reúne un conjunto de características, que le otorgan a él, al igual que a sus compañeros troyanos, la autoridad religiosa sobre el resto de los pueblos nombrados.

Religión en *Eneida*

a. Relación *pietas* – religio – esfera ritual y su representación en *Eneida*

Cicerón¹³ en *De Natura Deorum* define la palabra *pietas* como “*est enim pietas adversum deos Iustitia*¹⁴”. Si se aplica la definición a su representación en *Eneida* como la principal característica del héroe¹⁵, se observa lo destacado por la crítica: Gordon Williams¹⁶ explica que el adjetivo *pious* expresa el sentimiento de ser devoto hacia algo que es superior a

¹⁰ “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.”

¹¹ Zanker, P. *Augustus und die Macht der Bilder*, München, C.H. Beck, 1987, *passim*.

¹² Para la descripción detallada de la reconstrucción de los templos cf. Augusto, *Res Gestae Divi Augusti*, XIX – XXII.

¹³ Libro I, 116.

¹⁴ “La piedad consiste en ser justo para con los dioses”.

¹⁵ Para un análisis de los pasajes en que el término aparece ver Pease, A. S. *Publi Vergili Maronis Aeneidos Liber Quartus*, Cambridge, Cambridge Mass., 1935, pp. 333-334.

¹⁶ “The adjective *pious* especially expresses that sense of being devoted to a purpose that lies outside oneself.” Gordon Williams. *Technique and ideas in the Aeneid*, Yale, Yale University Press, 1983, p. 10.

uno; Otis¹⁷ señala que el poema es la historia de la 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 que representa seguir lo declarado por Júpiter para cumplir el objetivo fundacional. Por su parte, Galinsky¹⁸ 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 originalmente¹⁹, como la antes nombrada, 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 Italia²⁰. En consecuencia, la connotación del término como comunicación humana con los dioses a través del ritual se corresponde con el interés de Augusto en destacar dicha característica de la *pietas* del héroe. En coincidencia con esta línea de interpretación, Vassiliki Panoussi²¹ concluye, tras hacer un seguimiento detallado del comportamiento ritual del héroe:

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.

De lo antes expuesto se concluye que: a) la *pietas* establece el ser devoto a los dioses; b) el rito es la forma en la que se representa dicha relación humana y divina; c) resulta intencional el modelo de hombre que establece la comunicación ritual en el contexto augusteo.

¹⁷ "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. 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*" B. Otis. *Vergil: a study in Civilized Poetry*, Oxford, Oxford University Press, 1964, p. 220.

¹⁸ Galinsky, K. *Aeneas, Sicily and Rome*, Princeton, Princeton University Press, 1969.

¹⁹ "The poet gave this *pietas* infinitely more connotations than it had originally". Galinsky, K. *Aeneas, Sicily and Rome*, Princeton, Princeton University Press, 1969.

²⁰ "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, K. *Aeneas, Sicily and Rome*, Princeton, Princeton University Press, 1969, p. 10.

²¹ Panoussi, V. "Aeneas' Sacral Authority", en: Farrell, J. y Putnam, M. (eds.) *A Companion to Vergil's Aeneid and its Tradition*, Blackwell Companions to the Ancient World, 2010.

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. Partimos de la afirmación de Rüpke²² quien explica la relación entre *religio* y *pietas* para establecer los vínculos entre los dos términos:

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.

Si la *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 tanto en el contexto histórico como en la obra en particular.

Si se indaga el campo semántico de la palabra *religio*, puede advertirse que, como es previsible, su significado ha cambiado a través de los siglos. El *Dictionnaire étymologique de la langue latine*²³ considera que el término presenta dos fuentes posibles: a) se propone la derivación de *religare* ('unir'), tomada por Servio²⁴ en su comentario sobre la *Eneida* de Virgilio, por San Agustín²⁵ y por Lactancio²⁶, que consideran al término como la unión del hombre con la divinidad; b) se presenta su derivación del verbo *relegere* ("repetir"), considerado por Cicerón²⁷ en *De Natura Deorum*; la palabra parece estar relacionada con la "repetición" del cuidado que ejercen los hombres para con los dioses.

²² Rüpke, J. "Religious pluralism" en: Barchiesi, A. y Scheidel, W. *The Oxford handbook of Roman studies*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

²³ Ernout, A. y Meillet, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, París, Klincksieck, 1959. Artículo *religio*.

²⁴ *Religio, id est metus ab eo quod montem religet, dicta religio. Ad. Aeneid 8, 349.*

²⁵ *Retract.* 1, 13.

²⁶ *Divin. Institut.* IV, 28.

²⁷ El término es utilizado por Cicerón en *De Natura deorum* y en *De Legibus: 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 N.D. I, 1)* ("Como muchas cosas en filosofía que aun no están suficientemente aclaradas, una de las más difíciles y oscuras, Oh Bruto lo que ignoras mínimamente, es la cuestión de la Naturaleza de los Dioses, la cual es bellísima para el conocimiento del alma y es necesaria para moderar la religión"). *Religio est, quae superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, curam caerimoniamque affert. Inventione (2,161)* ("Religio es (aquella) que de cierta naturaleza superior, a la que llaman divina, ofrece preocupación y ceremonia ritual"). *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)* ("Adorar sus dioses, sean nuevos o extraños, trae confusión de religiones, ceremonias desconocidas por nuestros sacerdotes. Pues complace adorar a dioses aceptados por nuestros antepasados, si los mismos antepasados obedecieron a esta ley"). *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 aproxima a los dioses a observar la religión entregada de alguna manera por los dioses".)

Como Rüpke²⁸ concluye, para su uso en Cicerón "*religio* no es un sentimiento vago o un miedo vacío como *supersitio*, 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". Para poder analizar las manifestaciones del término en la obra, resulta conveniente observar qué acepciones son utilizadas por el poeta.

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 edissere vera roganti
quo molem hanc immanis equi statuere? quis auctor?
quidve petunt? quae **religio**? aut quae machina belli²⁹?»

(II, vv. 148-151)

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** tueri³⁰.

(II, vv. 183-190)

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

²⁸ "*Religio* is not a vague feeling or an "empty fear" like *supersitio*, 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, J. "Religious pluralism" en: Barchiesi, A. y Scheidel, W. *The Oxford handbook of roman studies*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp.750-751.

²⁹ "Quienquiera que seas, olvida ya a los griegos alejados de aquí (serás nuestro) o responde 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?"

³⁰ "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".

perderían la protección de la diosa³¹. Por lo tanto, puede afirmarse que la palabra incluye también la noción de protección de los dioses.

C. En el marco del incendio de la ciudad:

urbs antiqua ruit multos dominata per annos;
plurima perque vias sternuntur inertia passim
corpora perque domos et **religiosa** deorum
limina³².

(II, vv. 363- 366)

Este 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. 170-172³³, VII, VV. 607 –610³⁴ y VIII, VV. 347- 354³⁵.

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 unam³⁶.

(II, vv. 713-716)

³¹ Cfr. Austin, R. *Aeneidos Liber Secundus*, Oxford, Clarendon press, 1964, p. 92.

³² “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”.

³³ *Tectum augustum, ingens, centum sublime columnis/urbe fuit summa, Laurentis regia Pici;/ horrendum silvis et religione parentum*. (“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”).

³⁴ *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*. (“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”).

³⁵ *Hinc ad Tarpeiam sedem et Capitolia ducit/aurea nunc, olim silvestribus horrida dumis/ iam tum religio pavidos terrebat agrestis/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*». (“Desde aquí lleva hacia la sede Tarpeya, y al Capitolio, ahora áureo, antes erizado de silvestres breñas. Ya entonces una religión del lugar aterraba a los temerosos campesinos, ya entonces temblaban ante la selva y la roca. «Un dios habita este bosque», dice, «este collado con frondosa cumbre (es incierto qué dios). Los arcades creen que ellos vieron al mismo Júpiter cuando sacudía frecuentemente con la diestra su negra égida y acuciaba las nubes»”).

³⁶ “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 religión de los padres; allí iremos desde todas partes hacia esta única sede”.

Esta acepción evidencia el comportamiento ritual de los antepasados frente a un objeto considerado sagrado. Con este sentido se puede ver en el libro VIII, vv. 596-598³⁷.

E. En el encuentro de Eneas con Heleno, 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 repostas³⁸;

(III, VV. 359-364)

Se refiere aquí a “una declaración de la voluntad de los dioses”³⁹. 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. 175-182⁴⁰.

F. Enmarcado en la revelación de Heleno:

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** nepotes⁴¹

³⁷ *Est ingens gelidum lucus prope Caeritis amnem, religione patrum late sacer; undique colles/inclusere cavi et nigra nemus abiete cingunt.* (“Existe un inmenso bosque junto al gélido río de Caere, harto sagrado por la religión de los padres, cóncavas colinas lo rodearon por todas partes y ciñen al bosque con negro abeto”).

³⁸ “¡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, (porque toda religión manifestó próspera el viaje y todos los dioses aconsejaron con el numen viajar a Italia y probar tierras apartadas ...)”

³⁹ “A declaration of the will of the gods by signs” Nettleship, H. *Contributions to Latin Lexicography*, Oxford, Clarendon Press, 1889.

⁴⁰ «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”).

⁴¹ “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 esta religión”.

(III, vv. 402-409)

Los consejos de Heleno 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*.

En las acepciones expuestas, se advierten los significados que los romanos comprendían en tiempos de Augusto, que no incluyen el concepto de “creencia” actual relacionado con el de “religión”⁴². Como se ha visto, en Virgilio la palabra entraña la idea de protección de los dioses y de ritual. Se encuentra entonces dentro del término lo postulado por Durkheim⁴³ sobre experiencia divina (*experience of god*) tanto en la protección efectuada por ellos como en la comunicación establecida de parte de la esfera humana. De esta forma se comprueba la premisa de considerar a la *religio* como forma pragmática de la *pietas*.

Como conclusión de esta primera parte afirmamos que en la obra se construye un modelo de ciudadano piadoso en lo referente a la acción ritual, asimismo, esta connotación de la *pietas* encuentra su paralelo en los significados del término *religio* expuestos por Virgilio, entendidos como su consecuencia pragmática, por lo tanto, el modelo virgiliano y el objetivo augusteo se asocian e ilustran la idea de Durkheim⁴⁴ de unión de la comunidad a través del rito.

b. Movilidad cultural en *Eneida*

En esta sección, se analiza la representación de la transmisión y de la movilidad de la autoridad religiosa de los troyanos en la obra. Partimos de diversos estudios críticos contemporáneos:

1. Barchiesi⁴⁵ 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 consolidan durante los viajes de Eneas, la religión

⁴² De esta forma retomamos lo expuesto por Feeney, quien relaciona el término “creencia” exclusivamente con la visión cristiana de la religión cuyo eje es la doctrina de resurrección y de redención. Feeney concluye que no es legítimo pensar que todo sistema religioso tiene un trasfondo de creencia. Feeney, D. *Literature and Religion at Rome: Cultures, Contexts and Beliefs. Roman literature and its contexts*, Cambridge, Cambridge University, 1998.

⁴³ Durkheim, E. *The elementary forms of the religious life*, [tr. J. Swain], New York, Macmillan, 1965. 4ª ed.

⁴⁴ Durkheim, E. *The elementary forms of the religious life*, [tr. J. Swain], New York, Macmillan, 1965. 4ª ed.

⁴⁵ Barchiesi, A. “Mobilità e religione nell’*Eneide* (Diaspora, culto, spazio, identità locali)” 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.

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.

2. H. Cancik⁴⁶ analiza brevemente el proceso de difusión de la religión de Troya que puede observarse en 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.

Resulta pertinente retomar lo expuesto por Barchiesi y por Cancik para enriquecer el estudio sobre la representación de la autoridad religiosa ejercida por los Penates. La función del concepto de *Kulturtransfer*⁴⁷, entendido como un proceso dinámico, es destacar el intercambio de elementos culturales, lo que permite analizar la obra teniendo en cuenta estos tres componentes que se conectan entre sí:

1. *die Ausgangskultur* (la cultura inicial), representada en este caso por Troya
2. *die Vermittlungsinstanz* (el mediador), representado por Eneas y los troyanos
3. *die Zielkultur*, (la cultura de destino) representada por los diferentes pueblos que recibirán a los troyanos y participarán, al mismo tiempo, de la formación de lo que será la cultura romana.

Según dicha teoría, la cultura es vista como una entidad dinámica en cuyo traslado no sólo se ve la cultura de origen, sino más bien la hibridación de todas las culturas que forman parte del cambio. Esta idea acuerda con lo expuesto por Cancik y por Rüpke en la Introducción a su *Companion of Roman religion*⁴⁸: “El modelo dominante romano de religión no fue expansionista, fue más bien absorbente”. Retomamos lo expuesto pero teniendo en cuenta un aspecto importante: Virgilio utiliza como representantes de dicha movilidad religiosa a los Penates, elementos sacros que acompañan al héroe en todas las versiones de la leyenda de

⁴⁶ Cancik, H.: "Götter einführen: ein myth- historisches Modell für die Difusion von Religion in 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.

⁴⁷ Espagne, M. y Greiling, W. (ed.). *Frankreichfreunde. Mittler des französisch-deutschen Kulturtransfers (1750-1850)*, Leipzig, Universitätsverlag, 1996.

⁴⁸“The dominant Roman model for religion was not expansionist; it was rather absorbing”. Rüpke, J. (ed.) *A Companion to Roman Religion*, Oxford, Blackwell Companions to the Ancient World, 2011.

Eneas.⁴⁹ La recreación de Virgilio se vería en el libro III, debido a que hace a éstos portadores del mensaje de Apolo:

'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 Graei cognomine dicunt,
terra antiqua, potens armis atque ubere glabrae;
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 arua⁵⁰.

(III, vv. 154-171)

Este pasaje generó diversas controversias a través del tiempo en relación a la leyenda que Virgilio estaría siguiendo al hacer a Dárdano originario de Etruria. Según la opinión de varios críticos en la actualidad, este origen itálico de Dárdano no es una invención de Virgilio, como sostenía Buchheit⁵¹, sino que debió inspirarse en las propias tradiciones etruscas con las que el poeta estaba familiarizado⁵². Lo que nos resulta interesante no es solamente la elección del

⁴⁹ Cf. Galinsky, K. *Aeneas, Sicily and Rome*, Princeton University Press, 1969; Casali "The Development of the Aeneas Legend" en: Farrell, J. y Putnam, M. (eds.) *A Companion to Vergil's Aeneid and its Tradition*, Oxford, Blackwell Companions to the Ancient World, 2010; Gruen, E. *Culture and National Identity in Republican Rome*, Ithaca, Cornell University Press, 1992; Horsfall, N. "The Aeneas-Legend from Homer to Virgil" en: Horsfall, N. y Bremmer, J. (eds.), *Roman Myth and Mythography*, London, Univ. of London, Inst. of Classical Studies, 1987, pp. 12-24.

⁵⁰ "Lo que Apolo te dirá, al llegar a Ortigia, lo revela aquí y nos envía amablemente a tu umbral. Nosotros, incendiada Dardania, te seguimos a ti y a tus armas, nosotros atravesamos en las naves el inflamado mar bajo tu mando y que nosotros también 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 trabajo de la fuga. Debe ser cambiada la sede. No te aconsejé Delio estas costas, ni te ordenó Apolo establecerte en Creta. Hay un lugar-que los griegos llaman Hesperia, una tierra antigua, fuerte en armas y en la fertilidad de su suelo, los Enotrios 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 Iasus, el origen de nuestra raza. Anda, levántate, y refiere alegre a tu anciano padre estas palabras que no deben ser dudadas: que busque Corito y las tierras ausonias; Júpiter te niega los campos dicteos".

⁵¹ Buchheit, V. *Vergil über die Sendung Roms*, Heidelberg, Gymnasium Beiheft, 1969.

⁵² La idea de que Virgilio tomó un mito etrusco la encontramos en Horsfall, N. "Corythus Re-examined" en: Bremmer, J. y Horsfall, N. (eds.) *Roman myth and mythography*, London, Univ. of London, Inst. of Classical Studies, 1987, pp. 89-104; Cairns, F. *Virgil's Augustan Epic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp.114-18.

poeta respecto del origen de Dárdano, que es útil para el objetivo de la obra, sino que los mismos representantes de la movilidad del sistema religioso- destacando que son ellos los que acompañan a Eneas durante su periplo- reconozcan a Italia como su “verdadero hogar”. Si Virgilio ha tomado esta leyenda, la idea de *Kulturtransfer* se aclara: los Penates originarios de la misma Italia salen desde Troya acompañando al héroe, éstos simbolizan el poder religioso y, al mismo tiempo, “absorben” los diferentes comportamientos religiosos de las culturas que visitaron para volver a la sede que les es propia. Implica este paso una hibridación de la cultura de origen que retorna a su lugar originario una vez transformada. Estableciéndose como “el origen de nuestra raza” se están dando a sí mismos la facultad de “elear a las estrellas tu 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 de una cultura religiosa híbrida. Teniendo en cuenta las palabras de las propias divinidades, podemos recordar la tesis de Annie Dubourdieu⁵³, 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 reculé 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.

Resulta importante mencionar que los Penates troyanos no son los únicos penates que aparecen en la obra. En el libro VIII, se encuentra:

et primum Herculeis sopitas ignibus aras
excitat, hesternumque larem paruosque penatis
laetus adit⁵⁴

(VIII VV. 542-545)

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, que retoma la idea de

⁵³ Dubourdieu, A. *Les Origines et le développement du culte des Penates à Rome*, Rome, École Française de Rome, 1989.

⁵⁴“Inmediatamente excita con los fuegos de Hércules los adormecidos altares y alegre va hacia el lar del día anterior y hacia los pequeños penates”.

responsabilidad ritual (pero es preciso recordar que el héroe no participa en ninguna actividad religiosa en Cartago)⁵⁵. Por otro lado, se destaca que Virgilio califica de “*paruos*” (pequeños) a los penates de Evandro, escritos en minúscula en todas las ediciones⁵⁶. Esta circunstancia motiva a una pregunta: ¿son los penates arcadios menos importantes que los traídos de Troya?, ¿tiene esta adjetivación alguna finalidad en especial? Se considera que, en respuesta al primer interrogante, 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 extranjeros, como los cartagineses. Esta idea también se puede relacionar con la actitud de Augusto frente a la no legitimación de ciertos rituales extranjeros⁵⁷. Creemos que Virgilio le está dando autoridad religiosa a los Penates troyanos sobre las divinidades de los otros pueblos previamente al pacto que se realizará en el libro XII⁵⁸.

Conclusión

Se considera que dos de las predominantes políticas religiosas de Augusto se reflejan intencionalmente en la *Eneida*: a) la importancia ritual para establecer el orden cívico; b) la justificación de la política religiosa de absorción, hibridación y supremacía sobre los otros pueblos.

a) En la primera parte del trabajo, se aplicó la teoría mítico ritualista a la política religiosa de Augusto. Se ha podido comprobar que en la obra se construye un modelo de ciudadano piadoso en lo referente a la acción ritual y que esta connotación de la *pietas* encuentra su paralelo en los significados del término *religio* observados en Virgilio. En consecuencia, se representa un modelo para el ciudadano romano que encontrará en el ritual la forma de relacionarse en comunidad en concordancia con la política augustea. El hecho de que esté representado en una épica nacional que funciona como generadora de un pasado común significa que es aceptado y avalado por la comunidad a la que representa.

⁵⁵ Cfr. Barchiesi, A. “Mobilità e religione nell’*Eneide* (Diaspora, culto, spazio, identità locali)” 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.

⁵⁶ Debemos tener en cuenta que los “Penates de Troya” están escritos en mayúscula en todas las ediciones.

⁵⁷ Para estudiar la posición de Augusto sobre los rituales extranjeros Cf. Galinsky, K. “Continuity and Change: Religion in the Augustan Semi-Century”, en: Rüpke, J. *A Companion to Roman Religion*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd, 2008.

⁵⁸ En el pacto del libro XII v.192, Eneas afirma que no quiere el poder militar, que quiere las mismas leyes para cada pueblo, pero sí pide el poder religioso (*sacra deosque dabo/ socer arma Latinus habeto*).

b) En la segunda parte del trabajo, se demostró 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 sobre la de otras divinidades locales y la elección de parte del héroe en la no participación 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, pensamos que dicho poder se percibe antes de la alianza.

Creemos que las nuevas perspectivas que ofrecen los actuales estudios sobre religión y antropología romana pueden ser útiles para analizar más rigurosamente el fenómeno religioso en la *Eneida*. Este trabajo ha sido sólo una introducción en el examen de aspectos que deben ser analizados más extensamente a lo largo de una investigación más abarcadora⁵⁹.

RECIBIDO: 4-11-2011 – ACEPTADO: 3-3-2012

⁵⁹ Agradezco al evaluador anónimo las sugerencias, que han resultado de gran utilidad.