

# La postura religiosa de Virgilio

*Al Prof. Olivier Reverdin,  
Presidente de la Fondation Hardt,  
que hizo posible este trabajo.*

Se ha podido afirmar que Virgilio, dotado de un calor y simpatía sin igual entre los demás poetas latinos, constituye el exponente más auténtico de los sentimientos religiosos de su época. Y esto no sólo en cuanto se refiere a las tendencias religiosas de su tiempo, sino en cuanto sus obras pueden considerarse como el resumen y la expresión más elocuente de un largo pasado de experiencias religiosas y al mismo tiempo como el programa de la revolución político-religiosa iniciada por Julio César y llevada a cabo por Augusto. Ningún otro autor latino —podríamos pensar en Ovidio, Horacio o Tito Livio— posee el mismo interés religioso ni la misma simpatía de espíritu hacia el mundo religioso, social y político en que vivió ni la misma confianza o esperanza en el futuro providencial de su patria.

Los poetas de la época augústea poseen, cada uno a su modo, un encanto y un atractivo especial, pero no es difícil admitir la supremacía general de Virgilio. Horacio, Ovidio, Propertio, Catulo, fueron poetas extraordinarios, pero a ninguno de ellos podríamos aplicar el calificativo de poeta profético, ni podríamos ver en sus poemas la expresión de un mensaje o de una misión universal del imperialismo o de la religión romana<sup>1</sup>.

La acción del poema virgiliano, aparte de lo que se refiere concretamente al destino del imperialismo romano, posee una

<sup>1</sup> Cf. W. W. Fowler, *The religious experience of the roman people, from the earliest times to the ages of Augustus* (London 1933) 403.

grandeza y una dignidad propias. La *Eneida* nos pone frente a frente de las ruinas de una gran ciudad de tiempos legendarios, y al través de sus versos podemos asistir a los primeros pasos de otras dos ciudades imperiales que, al correr de los siglos, se disputarán el dominio del mundo.

El poeta latino, dejando a un lado las posibles influencias griegas<sup>2</sup>, posee dentro de su propia constitución imaginativa elementos capaces de comunicar a sus versos solidez y dignidad. Hemos de destacar, entre otros elementos, su sentimiento religioso, su veneración y respeto de las tradiciones antiguas, su capacidad de síntesis hasta el punto que un gran conocedor y admirador de Virgilio ha podido afirmar: «Sus creencias religiosas, al igual que sus convicciones especulativas, eran indefinidas y compuestas de elementos variados. Virgilio supo hacer suyo cuanto de más puro y más vital encontró en todas las religiones de la antigüedad. Más aún, en medio de sus geniales intuiciones parece haber previsto algunos aspectos de aquella que, cuatro siglos más tarde, llegaría a ser la religión oficial del Imperio Romano»<sup>3</sup>.

Pese a la abundantísima bibliografía sobre la religión romana<sup>4</sup> y sobre Virgilio en concreto<sup>5</sup>, creemos que la postura

2 Cf. G. N. Knauer, *Die Aeneis und Homer. Studien zur poetischen Technik Vergils mit Listen der Homerzitate in der Aeneis* (Göttingen 1964). Bibliografía en pp. 19-28.

3 W. Y. Sellar, *The roman poets of the Augustan age. Virgil* (New York<sup>3</sup> 1965) 376.

4 Queremos notar solamente algunas obras principales: W. W. Fowler, *Roman ideas of deity in the last century before the christian era* (London 1914); J. Ferguson, *The religions of the roman empire* (Ithaca 1970); J. Bayet, *Croyances et rites dans la Rome antique* (Paris 1971); Id., *Histoire politique et psychologique de la religion romaine* (Paris 1957); Bibliografía general, pp. 287-307; C. Bailey, *Phases in the religion of ancient Rome* (London 1932); J. Beaujeu, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire* (Paris 1955); F. A. Altheim, *A history of roman religion* (London 1938); G. Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, 2 vols. (Paris<sup>7</sup> 1909); K. Latte, *Die Religion der Römer und der Syncretismus der Kaiserzeit* (Tübingen 1927); Id., *Römische Religionsgeschichte* (München 1960); N. Turchi, *La religione di Roma antica* (Bologna 1939); G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* (München<sup>2</sup> 1912); H. J. Rose, *Ancient roman religion* (London 1948); L. Preller - H. Jordan, *Römische Mythologie*, 2 vols. (Berlin 1881-1883); L. Preller, *Les dieux de l'ancienne Rome* (Paris 1865); P. Boyancé, *Etudes sur la religion romaine* (Paris 1973); F. Altheim, *La religion romaine antique* (Paris 1955); G. B. Pighi, *La religione romana* (Torino 1967); G. Dumezil, *Jupiter, Mars, Quirinus* (Trad. ital. Torino 1955); Id., *La religion romaine archaïque* (Paris 1966); J. Gage, *Apollon romain* (Paris 1955).

5 C. Bailey, *Religion in Vergil* (Oxford 1935); P. Boyancé, *La religion de Virgile* (Paris 1963); L. Beringer, *Die Kulturwörter bei Vergil* (Erlangen-

religiosa de Virgilio no ha sido estudiada hasta ahora como visión de conjunto. Para comprender mejor al poeta de Mantua, tendremos que ver la revolución política y religiosa iniciada por Julio César y continuada por Augusto, que vemos reflejada a cada paso en los versos virgilianos.

### POLITICA Y RELIGION

La impronta de la personalidad de Augusto y sus empresas de política interna y externa, al igual que su campaña por una renovación del patriotismo romano, aparecen reflejadas en las obras de los mejores poetas de la que se ha llamado «época de Augusto». Baste pensar en Virgilio y en el autor del *carmen saeculare*. Y ese «augustanismo» puede encontrarse incluso en poetas como Propertio que, aun cantando otros temas, no puede prescindir del interés que en su tiempo había despertado la renovación político-religiosa de Augusto<sup>6</sup>.

No podemos admitir como verdad incontestable que toda la reforma o revolución efectuada en el paso de la República al Principado sea obra de Augusto. A este respecto son curiosas las primeras frases de una obra reciente sobre Julio César<sup>7</sup>. El autor de este libro comienza así el prólogo: «What I had planned as an introductory chapter to a work on the religion of the age of Augustus has become a book in its own right. I had to change course when I realized the identity of the reformer about whom I wished to write: it was not Augustus but Caesar»<sup>8</sup>. Basado en este descubrimiento,

Bruck 1932); H. D. Meyer, *Die Aussenpolitik der Augustus und die augusteische Dichtung* (Köln 1961); C. Ranzoli, *La religione e la filosofia di Virgilio* (Padova 1900); W. W. Fowler, 'Religious feeling in the poems of Virgil', capítulo de su obra ya citada *The religious experience of the roman people*, 403-427; F. Postma, *De numine diuino quid senserit Vergilius*, Diss. (Amsterdam 1914); E. Vanderlinden, 'La foi de Virgile', en *Lettres d'Humanité* 23 (1964) 448-458.

<sup>6</sup> Cf. D. Little, 'The non-augustanismo of Ovid's *Metamorphoses*', en *Mnemosyne* 25 (1972) 389-401.

<sup>7</sup> S. Weinstock, *Divus Iulius* (Oxford 1971).

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. VII.

Stefan Weinstock nos ofrece un grueso volumen de casi 500 páginas, en las que vamos descubriendo la compleja personalidad de Julio César.

No es difícil ver en las obras de César alusiones claras a un nuevo programa político, en el que la misericordia ocupa un lugar preferente y constituye ella sola la mejor política ya que está de acuerdo con la voluntad universal de los itálicos y excluye toda división política. César logrará reelaborar el motivo ciceroniano de la *concordia ordinum*<sup>9</sup> en virtud de un apaciguamiento de la lucha anti-oligárquica. Es decir los *clientes* deberán dar paso a los *ciues* de un estado nuevo, gracias a la generosidad de un hombre carismático<sup>10</sup> que construye su fortuna sobre una base popular sin limitaciones de clases.

¿Hasta qué punto es compatible esta nueva forma de moderación política con la novedad de una verdadera «revolución» romana? Las opiniones al respecto son diversas. Mientras, por ejemplo, Antonio La Penna habla de una falta de diferenciación ideológica bien determinada y precisa entre las facciones que luchan, incluso en lo que se refiere al anhelo común de la *concordia*<sup>11</sup>, Santo Mazzarino no ve en todo ello sino apreciaciones diferentes, diversas solamente desde el punto de vista del historiador moderno<sup>12</sup> e incluso no cree posible aplicar al mundo clásico el concepto moderno de «revolución» en cuanto significa el final de un período de tiempo y el comienzo de una nueva época<sup>13</sup>.

Tal vez, como observa Mauro d'Eufemia, la verdadera novedad en la política que emprende César consista en atribuir la misericordia a una personalidad excepcional y no a una clase, a un partido o a un órgano político, como era el se-

9 Cf. H. Strasburger, *Concordia ordinum. Eine Untersuchung zur Politik Ciceros* (Amsterdam 1956).

10 Es curioso observar cómo los *Studien zur Geschichte des antiken Herrskultus*, de Fritz Taeger, llevan el revelador título de *Charisma*, 2 vols.: *Hellas y Rom* (Stuttgart 1957-1960).

11 Cf. *Sallustio e la "rivoluzione" romana* (Milano 1968) 68-158. Puede verse también la obra del mismo autor, *Orazio e l'ideologia del principato* (Torino 1969).

12 Cf. S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, 3 vols. (Bari 1966).

13 Cf. *Il pensiero storico classico*, vol. III, p. 183 y la nota 7 de la p. 395. No obstante R. Syme no vacilará en titular su obra *The roman revolution* (Oxford 1939; existe trad. francesa *La révolution romaine*, Paris 1967).

nado. La revolución cesariana consistirá, en gran parte, en el perfeccionamiento de la ideología carismática que se había manifestado dentro del ambiente de las grandes familias de la república y también en la relativa técnica de la propaganda empleada por el dictador romano.

Suetonio ofrece en una breve frase un elogio de la política cesariana: *Moderationem uero clementiamque cum in administratione tum in uictoria belli ciuilibus admirabilem exhibuit*<sup>14</sup>. Tal vez hayamos de admitir al lado del mito de César la transfiguración de Cicerón como *uates*, a que alude Cornelio Nepote en la biografía de Atico<sup>15</sup>. El «moderatismo» de Cicerón expresa una concepción naturalista del estado como sistema de jerarquías donde las relaciones económico-sociales encontrarán una respuesta adecuada en las formas institucionales, creando con ello un equilibrio complejo pero espontáneo al mismo tiempo<sup>16</sup>.

Dejando a un lado sus sentimientos personales en lo que se refiere a la religión, se puede afirmar que en César «there was no thing particularly pious or profound or critical in his approach to the supernatural or irrational»<sup>17</sup>. Había recibido una educación esmerada y estaba al corriente de los principales problemas filosóficos, pero no era un teórico. Lo veremos íntimamente ligado a los cultos ancestrales de su familia y especialmente marcado por los destinos de la *Fortuna*<sup>18</sup>. Por supuesto que no se trataba de una creación reciente, ya que la encontramos en el mundo griego y desempeña funciones similares a las del *Daemon*, compañero divino del hombre<sup>19</sup>.

En cuanto a su carrera sacerdotal, sabemos por las noticias de Suetonio y Veleyo Patérculo<sup>20</sup> que fue designado *flamen dialis* el año 87 o enero del 86, a la edad de 13 años, por

14 *Diuus Iulius* 75, 1.

15 *Atticus* 16, 4.

16 Cf. 'Problemi della romanità politica fra Repubblica e Principato', *Rivista di cultura classica e medioevale* 13 (1971) 39-47.

17 S. Weinstock, *Divus Iulius*, 26.

18 Weinstock dedica un amplio apartado a la *Fortuna Caesaris* en su obra citada, pp. 112-127.

19 Cf. F. Allegre, *Etude sur la déesse grecque Tyché* (Lyon 1892). Plat., *Fed.* 107 d; Aesch., *In Ctesiph.* 157.

20 *Diuus Iulius* 1, 1; *Hist. Rom.* II 43, 1.

Mario y Cinna, tras el suicidio de L. Cornelio MÉRULA. Es cierto que el *flamen dialis* ostentaba una gran autoridad política y religiosa, pero a diferencia de los demás sacerdotes se veía excluido de una carrera política brillante. Por eso podemos afirmar que Mario y Cinna pensaban más en su propio interés que en el del nuevo *flamen dialis*. Suetonio nos dice que Sila, después de su victoria, invalidó todos los nombramientos realizados por Mario y Cinna<sup>21</sup>. Con esta decisión de Sila, César vio abiertas las puertas de la carrera política, y al mismo tiempo pudo ser nombrado *pontifex* el año 73 para suceder a C. Aurelio Cotta, que lo había sido desde el año 91.

Cinco años más tarde, es decir cuando en el discurso fúnebre de la viuda de Mario expuso César públicamente su descendencia de Venus y de Marte, inició el programa de sus más elevadas aspiraciones. Un paso más adelante se realizó con el nombramiento de *Pontifex Maximus*, logrado el año 63 en condiciones bien poco honestas como nos recuerda Suetonio: *Deposita prouinciae spe pontificatum maximum peti non sine profusissima largitione, in qua reputans magnitudinem aeris alieni, cum mane ad comitia descenderet, praedixisse matri osculanti fertur domum se nisi pontificem non reuersurum*<sup>22</sup>. Las descripciones legendarias que propaló a todos los vientos acerca de su propretura en España, las interminables *supplicationes* que atribuían a los dioses del pueblo romano la serie de sus victorias contra los galos en los años 57, 55 y 52, el paso mismo del Rubicón, cediendo a una voz de lo alto, todo ello fue muy bien preparado para que el pueblo creyera en su origen divino y de ese modo alcanzara su «apoteosis»<sup>23</sup>.

21 *Ibid.*

22 Suet., *Diuus Iulius* 13. Cf. H. Strasburger, *Caesars Eintritt in die Geschichte* (München 1938) 102, n. 30.

23 Sobre la «apoteosis» de César cf. G. Dobeschi, *Caesars Apotheose zu Lebzeiten und sein Ringen den Koenigstitel. Untersuchungen über Caesars Alleinherrschaft* (Wien 1966); W. W. Fowler, *Jules César et la fondation du régime impérial romain* (Paris 1931); M. Gelzer, *Caesar der Politiker und Staatsmann* (Weisbaden 1960); E. Strong, *Apotheosis and after-life* (London 1915); L. R. Taylor, *The divinity of the roman Emperor* (Middletown 1931) Ha de verse también el vol. XIX de los 'Entretiens sur l'antiquité classique', que lleva por título *Le culte des souverains dans l'Empire romain* (Vandoeuvres-Genève 1973).

Jérôme Carcopino expone bien claramente «les degrés de la divinisation» y «les degrés de sa dictature» que llegarán hasta hacer de él el verdadero fundador del Imperio<sup>24</sup>. Como escribe Carcopino, «Il apparaît en réalité comme le plus souple et le plus vigoureux des démiurges politiques, celui qui pour concilier la culture hellénistique et la discipline romaine, la domination d'un seul et la vitalité des républiques municipales, l'annexion totale de l'Orient et l'assimilation des sujets au peuple-roi, sut accomplir la plus grande des révolutions de l'antiquité, une des plus efficaces de l'histoire»<sup>25</sup>.

La revolución de César no se limitó a la política, sino que incluso en vida el pueblo le otorgó los honores divinos. Hay que observar que no se trata solamente de algo oficial. Al final de la vida de Julio César, Suetonio distingue muy bien entre lo que podríamos llamar culto oficial y culto popular: *In deorum numerum relatus est non ore modo decernentium sed et persuasione uulgi*<sup>26</sup>. Nos encontramos aquí por primera vez con una divinización o deificación popular que tiene muy poco que ver con los decretos oficiales. En este sentido podemos afirmar que el proceso oficial representa el influjo de la religión del estado romano, o religión oficial, que no se apoyaba sobre el voto del pueblo sino más bien sobre la acción independiente de uno o más individuos del Senado que eran partidarios de la deificación de los jefes. No consta que el pueblo romano haya intervenido activamente en el culto de César hasta después de los Idus de marzo y tras la aparición de la estrella aquel mismo año.

Como escribirá W. Fowler, «no hay que perder de vista la naturaleza y condición de aquella *colluuius omnium nationum*, es decir, el pueblo romano, libre o esclavo, sin una reli-

24 Además de las opiniones que recoge Carcopino en *Jules César* (Paris<sup>5</sup> 1968) 560-561, cf. W. W. Fowler, *Jules César et la fondation du régime impérial romain* (Paris 1931); E. Meyer, *Caesars Monarchie und das Principat des Pompeius* (Stuttgart 1963); A. von Mess, *Cäsar, sein Leben, seine Zeit und seine Politik* (New York 1970, reimpr. anast. de Leipzig 1913); Sabben-Clare, *Caesar and roman politics 60-50 B. C.* (Oxford 1971); M. Rambaud, *L'art de la déformation historique dans les commentaires de César* (Paris<sup>2</sup> 1966): amplia bibliografía, pp. 375-395, además de 40 páginas de 'Etudes césariennes', pp. 397-436.

25 *Jules César*, 566.

26 *Diuus Iulius*, 88.

gión en la que pudiera creer, bajo un gobierno que o suprimía los nuevos cultos que respondían a las emociones del pueblo o los restringía con fuerza y energía»<sup>27</sup>. El proceso de divinización de César recorre tres estadios: hasta la batalla de Munda, hasta el regreso de César a Roma tras la batalla y después de su último retorno a Roma en el otoño del año 45<sup>28</sup>. En todo este proceso de deificación de Julio César juega un gran papel el cónsul Antonio, como vemos por las alusiones de Cicerón en la segunda Filípica<sup>29</sup>. Tal vez Antonio pensaba llegar a ser sacerdote del nuevo culto, un *flamen* y miembro de la nueva corporación o gremio de los *Lupercali Iuliani*. Quizás pensaba ya en arruinar toda la política de César, pues sabía muy bien que los verdaderos romanos no eran partidarios del culto de los hombres. Quizás el mismo César estaba buscando un reinado divino, análogo al de los reyes de Pérgamo. En efecto podemos descubrir una semejanza entre los cultos y los honores que nos describe Dión Casio y los cultos que tenían lugar en honor de los reyes de Pérgamo.

Cicerón nos ha dejado una frase que explica suficientemente el proceso de deificación seguido por el pueblo: *Suscipit autem uita hominum consuetudoque communis, ut beneficiis excellentes uiros in caelum fama ac uoluntate tollerent. Hinc Hercules, hinc Castor et Pollux, hinc Aesculapius, hinc Liber etiam... hinc etiam Romulus, quem quidem eundem esse Quirinum putant. Quorum cum remanerent animi atque aeternitate fruerebantur, dii rite sunt habiti, cum et optimi essent et aeterni*<sup>30</sup>. Lo que en César no es más que un intento, lo veremos plenamente desarrollado en Augusto, y a ello contribuirá en gran parte Virgilio, junto con los poetas de su época.

La revolución que Julio César había iniciado y realizado en los puntos principales de su propaganda política, fue completada por C. Octavio que, al pasar a la familia Julia, tomó el nombre legal de C. Julio César Octaviano. La deificación

27 W. W. Fowler, *Roman ideas of deity in the last century before the christian era* (London 1914) 109.

28 Cf. H. Heinen, 'Zur Begründung der römischen Kaiserkultus. Chronologische Uebersich von 48 v. bis 14 n. Chr.', *Klio* 11 (1911) 129-177.

29 Cf. W. W. Fowler, *Roman ideas of deity*, 118-119.

30 *De natura deorum* II 62.



oficial de su padre adoptivo le confirió luego el título de *Diui Iulii filius*, y a partir del año 38 no dudó en llamarse a sí mismo *Imperator Caesar*. Y una vez que adquirió el nombre de Augustus, el título completo del heredero de la política cesariana fue *Imperator Caesar Diui filius Augustus*<sup>31</sup>.

Es curioso observar cómo C. Octavio o C. Julio César Octaviano nunca empleó, en los primeros años de su carrera política, el verdadero nombre de familia, sino que prefirió el nombre de César, al cual estaba íntimamente ligada la fortuna, como comprobarán amargamente sus adversarios, en las palabras de Antonio que nos ha conservado Cicerón: *Et te, o puer... qui omnia nomini debes*<sup>32</sup>. Resulta difícil explicar la rápida carrera política de Octaviano, si no tenemos en cuenta su desmedida ambición y su madurez política, dentro del clima religioso de la *Victoria Caesaris*, la *Fortuna Caesaris*, la *Felicitas Caesaris*, la *Salus Caesaris* y el *Genius Caesaris* que personifican las cualidades distintivas del dictador romano<sup>33</sup>.

A lo largo de los años que van desde los Idus de marzo y la primera marcha contra Roma hasta el desenlace final de la batalla de Accio, se va afianzando y madurando la personalidad política y religiosa del heredero de Julio César, que alcanzará luego las más altas cumbres de la gloria. No vamos a ocuparnos aquí de lo que constituye la historia política de Augusto, entre otras razones porque el lector puede con-

31 Cf. G. Coppola, *L'erede di Cesare* (Bologna 1938); L. Cerfaux y J. Tondriaux, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine* (Paris 1957); L. M. Sweet, *Roman Emperor Worship* (Boston 1919); L. R. Taylor, *Party politics in the age of Caesar* (Berkeley 1968); W. Weber, *Princeps. Studien zur Geschichte des Augustus* (Aalen 1969); W. Schmitthener, *Oktavian und das Testament Cäsars. Eine Untersuchung zu den politischen Anfängen des Augustus* (München 1952); véase Dion Cass., 53, 16; Suet., *Diuis Aug.* 7; Tit. Liu., *Epit.* 134. Censorino nos informa que «ex ante diem XVI Kal. Febr. Imperator Caesar, Diui filius, sententia L. Munati Planci a senatu ceterisque ciuibus Augustus appellatus est, se VII et M. Vipsanio Agrippa III cons.», *De die natali* 21, 8. En el *Epitome rei militaris* de Vegetio encontramos esta alusión a lo que comportaba el título de «Augustus». Dice así: «Imperator cum Augusti nomen accepit tamquam praesenti et corporali Deo fidelis est praestanda deuotio, inpendendus peruigil famulatus», *Epit. rei mil.* II 5. Acerca de la «deuotio» cf. el artículo de Wissowa en *RE* 5, 277-280. Cf. también el artículo de G. Herzog-Hauser, 'Kaiserkult', *RE* Supl. 4, 806-853: en lo que se refiere a Augusto, 820-833. Véase igualmente E. Beurlier, *Le culte impérial. Son histoire et son organisation depuis Auguste jusqu'à Justinien* (Paris 1891) 5-26; E. Bickermann, 'Consecratio', *Le culte des souverains dans l'Empire romain*, 1-25.

32 *In M. Antonium orat. phil* 13, 24.

33 Cf. S. Weinstock, *Diuis Julius*, 100-3, 123-8, 169-171, 205-17.

sultar obras en que se exponen, discuten y analizan todas las cuestiones más importantes<sup>34</sup>. Vamos a pasar a lo que podemos llamar la revolución o renovación religiosa de Augusto.

Una vez que la victoria de Accio dejó a César Octaviano como único dueño del Imperio, su primera preocupación fue devolver a sus súbditos el orden y la tranquilidad que todo un siglo de guerras había profundamente perturbado. Esta fue su mayor ambición y su constante preocupación durante toda su vida, tal como se desprende del famoso *Monumentum Ancyranum*<sup>35</sup> y como se deduce del edicto que nos ha conservado Suetonio<sup>36</sup>. Con ello demostraba comprender en sus justos límites la función histórica que el Imperio o Principado, que se había iniciado con Julio César, debía llevar a cabo en lo que se refería a los destinos del mundo.

La persona de Octaviano, al igual que la de su predecesor, ha sido juzgada desde diferentes puntos de vista. Mientras unos lo han podido considerar como asesino de la república

34 Cf. R. Syme, *The roman revolution*, 530-4 selecta bibliografía; H. F. PELHAM, *Essais* (Oxford 1911) 89-151 un trabajo con el título 'The domestic policy of Augustus', que debía de constituir uno de los capítulos de una proyectada *History of the Roman Empire*; F. Taeger, *Charisma*, vol. II, 89-225; M. Grant, *From Imperium to auctoritas. A historical study of aes coinage in the roman empire* 49 B. C. - A. D. 14 (Cambridge 1969); J. M. Carter, *The battle of Actium. The rise of triumph of Augustus Caesar* (London 1970); E. Donald, *Augustus und seine Zeit* (Wiesbaden 1969); N. A. Masckin, *Il principato di Augusto*, 2 vols. (Roma 1956); P. Sattler, *Augustus und der Senat. Untersuchungen zur röm. Innenpolitik zwischen 30 und 17 vor Christus* (Göttingen 1960); H. D. Meyer, *Die Aussenpolitik der Augustus und die augusteische Dichtung* (Köln 1961); G. W. Bowersock, *Augustus and the greek world* (Oxford 1965), bibliografía, 162-168; W. Gardthausen, *Augustus und seine Zeit* (Aalen 1964, reimpr. anast. de Leipzig 1891-1904, 2 vols. en 6 tomos); W. Tarn, *Octavian, Antony and Cleopatra* (Cambridge 1965); H. Sieber, *Das Führeramt des Augustus* (Leipzig 1940).

35 «Ianium Quirinum quem clausum esse maiores nostri uoluerunt, cum per totum imperium populi Romani terra marique esset parta uictoriis pax, cum prius quam nasceretur, a condita urbe bis omnino clausum fuisse prodatur memoriae, ter me principe senatus claudendum esse censuit». *Res gestae Diui Augusti* 13, 2, 42-45 (Ed. Th. Mommsen, p. 49, Berlin 1883). Th. Mommsen indica y analiza cuáles fueron las diferentes ocasiones en que se cerró la puerta del templo de Jano, cf. *Res gestae Diui Augusti ex monumentis Ancyranis et Apolloniensi* (Berlin<sup>2</sup> 1883) 5-52. Cf. Suet., *Diuus Aug.* 22. Para conocer la «historia» del *Monumentum Ancyranum*, ver *Exploration archéologique de la Galatie et de la Bithynie, d'une partie de la Myssie, de la Phrygie, de la Cappadocie et du Pont exécutée en 1861* (Paris 1872, 2 vols.). Se trata de la obra que tras la expedición escribieron G. Perrot, E. Guillaume y J. Delbet. Puede verse una edición moderna con un buen estudio en J. Gagé, *Res Gestae Diui Augusti* («Textes d'étude publiés par la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg», 1935).

36 Véase todo el cap. 28 de la *Vida de Augusto*.

y de la libertad, tirano nefasto; otros ven en él al verdadero libertador y segundo fundador de Roma<sup>37</sup>. Resulta difícil enjuiciar un hecho o una persona de acuerdo con nuestras convicciones políticas actuales. De todos modos podemos afirmar que, si las leyes del progreso civil no están sometidas de un modo fijo a una determinada forma de gobierno, la república romana desapareció precisamente porque era incapaz de satisfacer las necesidades y las aspiraciones de unos pueblos que una serie de guerras había ido sometiendo a su yugo. En definitiva no era sino una oligarquía poderosa que sometía a los pueblos bajo una tiranía camuflada con nombres pomposos.

La República había querido mantenerse en el ámbito estrecho de un romanismo exclusivo y de una parcialidad muy latina, mientras el cambio de los tiempos y el sentimiento de solidaridad humana estaban exigiendo que Roma, ciudad conquistadora por excelencia, se convirtiera en el gran centro asimilador de los pueblos conquistados. Y a estas aspiraciones ofrecía plena satisfacción el principado, que aparece y se afirma precisamente como un gran centralizador democrático, que daba seguridad y tranquilidad a los pueblos, haciéndolos solidarios entre sí y preparando de ese modo el porvenir de las nacionalidades modernas. Este es el sentido último de toda la política exterior de Augusto<sup>38</sup>.

Pero para alcanzar esos objetivos era necesario que el nuevo orden de cosas se apoyara sobre algo estable y seguro. Ahora bien, en la sociedad decrepita de la República todo estaba amenazado por la disolución y la ruina. La República y con ella la aristocracia que la representaba habían caído irremparablemente en los campos de batalla de Farsalia, de Tapso, de Filipos y de Accio. Las provincias romanas, saqueadas por la avaricia de los gobernadores, privadas de los beneficios de las leyes y de la libertad, o mordían rabiosamente

37 Según nos dice Suetonio, Augusto había pensado, antes de cambiar de nombre, tomar el nombre de «Romulus», que mostraría en él un segundo fundador de Roma, pero temió que el recuerdo de la monarquía enturbiara su porvenir: «quibusdam censentibus Romulum appellari oportere quasi et ipsum conditorem urbis», *Diuus Aug.* 7, 2. Cf. E. Beurlier, *Le culte impérial*, 16.

38 Cf. Th. Mommsen, *Römische Geschichte* (Berlín 1861), vol. I, 934-950.

el freno de los opresores, o se sumergían más y más en la abyección y en la esclavitud más vergonzosas. El pueblo romano se había convertido en una plebe miserable, ociosa, compuesta en su mayor parte de esclavos manumitidos o de extranjeros. El ejército indisciplinado estaba dispuesto a ofrecer la ayuda de las armas al que lograra ganarlo con promesas y regalos. Se puede decir que, en medio de esta ruina social, una sola cosa quedaba en pie y podía ser aprovechada como base de cualquier programa político: la antigua religión romana. Y a ella acudió el heredero de Julio César, y en ella apoyó casi por entero el peso de su propio gobierno y las reformas político-sociales que iba a emprender<sup>39</sup>.

La religión misma había sentido, al final de la República, los tristes efectos del escepticismo. Los templos amenazaban ruina. El derecho pontifical se había perdido. Muchas de las fiestas antiguas ya no se celebraban. Los bienes de los templos y de los dioses eran objeto de robos. Los bosques sagrados se convertían en propiedad de particulares<sup>40</sup>. Todo esto no era sino la traducción externa de la indiferencia religiosa que se había apoderado de las conciencias. Tal vez haya que ver los orígenes de esta indiferencia en una época lejana en que la antigua forma de *cooptatio* fue sustituida por la elección popular<sup>41</sup>, al tiempo que el gusto por el arte y la li-

39 Cf. G. Boissier, *La religion romaine*, vol. I, 67-68. En cuanto se refiere a su política exterior, y concretamente en las guerras contra los germanos, parece que Octaviano no pretendía otra cosa sino hacerse famoso y lograr mayor gloria en Roma. A este respecto es interesante el reciente libro de C. M. Wells, *The German policy of Augustus. An examination of the archeological evidence* (Oxford 1972). Véase también todo el capítulo 31 de la *Vida de Augusto*, de Suetonio.

40 Sobre las condiciones de la religión romana a finales de la República y sobre las causas de su decadencia, véase G. Boissier, *La religion romaine*, vol. I, 37-63; J. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung*, 3 vols. (Leipzig 1881-1885) vol. I, 171-208; Fr. Altheim, *Römischen Religionsgeschichte* 2 vols. (Baden-Baden 1951-1953) vol. II, 214-253; C. Bailey, *Phases in the religion of the ancient Rome* (Oxford 1932); J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine* (Paris 1957) 169-194.

41 Cf. Tit. Liu., VI 42. X 6-9. La primera ley por la que el pueblo encontró camino abierto para intervenir en el sacerdocio fue la *Lex Licinia*, del 367 a. C., a la que siguieron la *Lex Ogulnia*, del 300 a. C., y la *Lex Domitia*, del 104 a. C. Véase H. Last, *The Cambridge ancient history* (Cambridge 1932) 163; L. R. Taylor, 'Caesar's colleagues in the pontifical college', *American Journal of Philology* 63 (1942) 385-410; Id., 'The election of the Pontifex Maximus in the late Republic', en *Classical Philology* 37 (1942) 421 ss. G. J. Szemler, *The priests of the Roman Republic. A study of interactions between priesthoods and magistracies* (Bruxelles 1972): bibliografía, 195-200.

teratura griegas comenzó a difundirse entre las clases más cultas y favorecidas de la fortuna <sup>42</sup>.

Al dejar la elección de los sacerdotes a las pasiones populares se habían alterado las antiguas tradiciones, ya que no siempre eran elegidos los mejores, sino los más intrigantes y ambiciosos, como hemos visto antes en el caso de César al ser elegido *Pontifex Maximus*. La difusión de la cultura helénica entre la aristocracia producirá también otros daños. En efecto, la literatura latina que aparece precisamente bajo la protección de la nobleza, desde su nacimiento se ve imbuida de un espíritu crítico, del escepticismo senil que era propio de la literatura griega, mucho más avanzada en lo que se refiere a la postura religiosa de sus autores.

No es raro encontrar pasajes en las comedias de Plauto en que se parodian las fórmulas más venerables de la religión romana y en los que se burla de los augurios y de la protección de los dioses <sup>43</sup>. Ennio irá más lejos todavía. No se limitará a negar en sus comedias la providencia, o a burlarse de los augures y de los arúspices. Con la traducción de la *ἱερά ἀναγραφή* de Evémero, donde se enseña que los dioses no pasaban de ser reyes o héroes divinizados, y donde la divinidad no era más que simple alegoría física <sup>44</sup>, contribuirá a

42 Cf. C. Bailey, *Phases in the religion*, 109-134.

43 Ver, por ejemplo, *Persa* 251-255, en que Sagistio comienza la escena 3.<sup>a</sup> del acto II con una dedicatoria a Júpiter del que se está burlando evidentemente. En *Asinaria* 258-265 encontramos también alusiones a creencias populares, de las que Plauto no se muestra muy convencido, cf. A. Keseberg, *Quaestiones Plautinae et Terentianae ad religionem spectantes* (Leipzig 1884) 8-10. Véase también Ch. B. Gulick, 'Omens and augury in Plautus', *Harvard studies in classical philology* 7 (1896) 235-247. De todas maneras y en términos generales hay que reconocer que Plauto es muy escrupuloso cuando describe los ritos y los cultos religiosos de su tiempo. Como observó Paul Lejay, el teatro de Plauto nos muestra «des romains profondément religieux, convaincus du rôle des dieux dans la vie et de la nécessité de se les concilier», *Plaute* (Paris 1925) 201.

44 Cicerón (*De diuinatione* I 32) nos ha conservado unos versos de Ennio que demuestran claramente la postura religiosa del poeta. Se trata de un frag. de *Telamo* (319-323 Vahlen). En el mismo libro de Cicerón encontramos otros dos versos de la misma obra de Ennio (*Telamo* 316-317 Vahlen), donde afirma claramente que los dioses no se preocupan de las acciones de los hombres cf. H. D. Jocelyn, *The tragedies of Ennius. The fragments edited with an introduction and commentary* (Cambridge 1967) 394-404.

Sobre Evémero cf. el art. de F. Jacoby, 'Euemerus', *RE* 6, 952-972. Ver Cic., *De natura deorum* I 42, 119. Las noticias antiguas acerca de Evémero —aparte del citado artículo de Jacoby— pueden verse resumidas en la «bimillennial edition» del *De natura deorum* preparada por A. S. Pease

que el pueblo vaya perdiendo el sentido tradicional de las divinidades romanas. La influencia del teatro en las costumbres de todos los tiempos se dejará sentir de modo particular entre los hombres sencillos del pueblo.

La decadencia de la *patria religio* había llegado a tal punto que los ciudadanos más notables, preocupados por las graves consecuencias políticas que podrían originarse de la pérdida de las prácticas religiosas, pensaron seriamente en poner algún remedio. Pero sus esfuerzos resultaron vanos y a veces lograron resultados contrarios. Cayo Lucilio, Panecio, Escipión Africano, Terencio Varrón y algunos otros que trataron de corregir el futuro de la religión romana, eran ellos mismos incrédulos. Si en el foro y en el senado, movidos sobre todo por un interés político, ensalzaban los méritos patrióticos de la religión antigua y recomendaban y seguían escrupulosamente las prácticas culturales, en sus escritos y en sus vidas privadas no vacilaban en destruirla con sus dudas y con sus burlas<sup>45</sup>. Con ello no podían por menos de engendrar entre el pueblo la indiferencia o el desprecio hacia una religión que tan mal parada quedaba en sus escritos y en sus vidas.

En los últimos años de la República la indiferencia había llegado a su más alto grado. Es curioso observar cómo incluso los espíritus escépticos desempeñan oficios religiosos que, al menos en principio, deberían exigir la aceptación de las creencias religiosas. Cicerón nos ofrece un caso normal en su tiempo. Era «augur» y ese oficio tenía una importancia especial

(Cambridge 1955) 260-262, 517-519. Cf. Lact., *Inst.* I 11, 8. I 11, 33-34; August., *De ciuit. Dei* VI 7. VII 27; *De cons. Euang.* 1, 32. Los fragmentos de la *ἱερὰ ἀναγραφή* han sido recogidos por G. Nemethy, *Euhemeri reliquiae*. Cf. F. Jacoby, *Fragm. d. gr. Hist.* I (1923) 300-313; F. Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum* I (1909) 381-382. Según R. de Block la obra de Evémero debía de ser una especie de novela filosófica cf. *Euhémere. Son livre et sa doctrine* (Bruxelles 1876) 52-56. Al parecer, su doctrina acerca de la deificación de los hombres surge como una consecuencia de los honores que los aduladores tributaban a sus jefes o gobernantes, cf. W. W. Fowler, *Roman ideas of deity*, 99-100; A. B. Drachmann, *Atheism in pagan antiquity* (London 1922) 116-117.

45 «Térence, en parlant l'indifférence et l'esprit laïc, si l'on peut dire, propres à la comédie nouvelle grecque, est resté philosophe... Il n'a pas voulu se dégager de ses modèles, parce qu'une telle attitude convenait au milieu aristocratique des Scipions», P. Lejay, *Plaute*, 201. En lo que se refiere a la teología de Varrón. cf. mi artículo 'Introducción a una teología agustinovarroniana, vista desde la Ciudad de Dios', en *La Ciudad de Dios*, vol. extr. 167 (1954) 459-473.

ya que a ellos estaba encomendada la ciencia del porvenir. Y sin embargo no tiene inconveniente en combatir duramente, en *De diuinatione*<sup>46</sup>, la opinión de los que todavía creían en la posibilidad de prever el porvenir gracias a los augures. Cicerón no puede permitir que la superstición sea colocada bajo la protección de la filosofía<sup>47</sup>.

En su obra *De natura deorum* se muestra vacilante e incierto y no logra una conclusión precisa, hasta el punto de que no han faltado quienes han querido ver en esa falta de conclusiones precisas de su tratado teológico una prueba formal de su ateísmo<sup>48</sup>. El mismo Boissier no duda en reconocer que «en medio de sus miles de cartas, escritas a personajes tan diversos y en ocasiones tan diferentes, Cicerón nunca trata, ni siquiera de pasada, alguna de las cuestiones que, según él, eran las más importantes y que deberían ser la ocupación constante de un espíritu sensato... El Cicerón que, en los tratados filosóficos, se ha mostrado respetuoso hacia los dioses de su país y partidario apasionado de las doctrinas filosóficas de Grecia, no es en sus *Cartas* más que indiferente religioso»<sup>49</sup>.

No hay que pensar que el espíritu religioso ha desaparecido por completo en la conciencia de la mayoría. Al menos hay que reconocer que los romanos sentían la necesidad de algo que sustituyera a la religión oficial. No hay que olvidar los elementos emocionales de toda religión. Si quisiéramos reducir toda la religión romana al modo como fue expuesta y pensada por los teólogos o teóricos romanos, excluyendo el modo como esa religión fue vivida por el pueblo, nos quedaríamos en una abstracción impenetrable o habríamos desembocado en

46 Véase la introducción a la obra preparada por A. S. Pease (Darmstadt 1963) 9-37.

47 Según Fowler, Cicerón no pensó nunca dedicarse al oficio de teólogo ambulante, o teólogo-misionero. Por el contrario, recogió en sus obras, sobre todo en el libro II del *De natura deorum*, las ideas especulativas sobre la divinidad, corrientes en su tiempo, cf. *Roman ideas of deity*, p. 10; véase G. Stoerling, *Quaestiones ciceronianae ad religionem spectantes* (Berlín 1894) 10. En realidad se trata de un período en el que a la aceptación reverencial de las prácticas religiosas ha sucedido la moda de discutir sobre todas las doctrinas teológicas. Puede verse a este respecto la obra de W. Kroll, *Die Kultur der Ciceronischen Zeit* (Leipzig 1933) vol. II, 1-25. Las referencias y la bibliografía en pp. 151-157.

48 Cf. G. Boissier, *La religion romaine*, vol. I, 55-56.

49 *Ibid.* 58-59.

un laberinto sin salida. Se ha podido afirmar que todo cuanto realizaba un romano constituía un acto religioso. Pero casi siempre era posible delegar la propia responsabilidad para realizar las prácticas religiosas personales. En efecto, la mayoría de los ritos eran realizados por unos pocos, en representación de la multitud. Tal vez los sacrificios eran los únicos que mantenían y renovaban la vitalidad de los dioses y hacían que la religión no pereciera por abandono<sup>50</sup>.

Sin duda alguna, es sumamente curioso observar la estrecha relación que siempre ha existido entre la religión y la política<sup>51</sup>. Por otra parte entre las personas sencillas existe siempre un sentimiento de sumisión frente a la divinidad, y creen fácilmente que las prácticas religiosas y la experiencia cultural comportan como recompensa el cuidado y la providencia de la divinidad. Se trataría, en definitiva, de una especie de práctica contractual, mediante la cual los dioses se comprometen a velar sobre los hombres en la medida en que éstos les sean fieles. Esto explicará la continuidad de ciertos cultos o determinadas prácticas religiosas, aunque haya desaparecido el verdadero espíritu religioso.

Cuando Julio César trata de ser nombrado *Pontifex Maximus* no hay que pensar que se trataba de un espíritu religioso. Nos consta más bien de lo contrario. Y esa ausencia de espíritu religioso de Julio César hará que muchos de los templos se fueran destruyendo hasta el punto de que, como leemos en el *Monumentum Ancyranum*<sup>52</sup>, Augusto sintió la necesidad de restaurar 82 templos sólo en la ciudad de Roma. Si por un lado ha desaparecido el espíritu, se siguen manteniendo unos ritos, unas prácticas externas que son objeto de toda una legislación minuciosa y detalla<sup>53</sup>.

Tay vez haya que explicar, desde esta perspectiva, la postura religiosa de espíritus teóricos como Cicerón y Varrón. En

50 Cf. R. M. Ogilvie, *The romans and their gods in the age of Augustus* (London 1969) 20 y 73.

51 Cf. W. Kroll, *Die Kultur der ciceronischen Zeit*, vol. II, p. 11. G. J. Szemler, *The priests of the roman republic. A study of interactions between priesthodd and magistrates* (Bruxelles 1972).

52 Cf. *Res gestae* 20, 4, 17-18.

53 Cf. W. Kroll, *o. c.*, 8-12. W. W. Fowler, *Social life at Rome in the age of Cicero* (London 1937) 319-352.



este sentido la actitud de Varrón ante la decadencia de la religión antigua tendría una explicación en cuanto su obra satisfacía sus investigaciones teológicas más que en cuanto nuestro autor se sentía obligado a expresar sus convicciones y sus sentimientos esencialmente religiosos. Como ha notado Boissier, los intentos de reconstruir la religión antigua se deben más al interés político que al verdadero espíritu religioso, y fueron pensados más en provecho del Estado que de la propia religión. Entre los romanos, los que pretendían acudir en socorro de la religión antigua pertenecían más bien a un grupo de patriotas celosos que al núcleo escaso de creyentes sinceros. Por lo general se trata solamente de la restauración del culto oficial, artificial, y no de una vuelta al espíritu auténtico, interno y personal de la religión<sup>54</sup>.

De otra manera no podríamos explicar la actitud de Cicerón que, si en *De natura deorum* y en *De diuinatione* ataca las creencias del vulgo tan duramente, se muestra en sus discursos tan ferviente devoto de los dioses, tan temeroso de su poder y casi excesivamente crédulo en su favor y en sus «milagros»<sup>55</sup>. Tampoco podríamos explicar de otro modo las violentas invectivas de Lucrecio contra las supersticiones. No tendría motivo para irritarse contra tales supersticiones, de no haber existido en la realidad cuando él escribía. Y que existían realmente lo sabemos además por las noticias de Plutarco, de Diodoro Sículo, de Tito Livio y otros historiadores.

Por ejemplo, nos cuenta Plutarco en la vida de Marcelo que, para vencer a los galos que se habían sublevado, los romanos se vieron obligados a seguir ciertos oráculos, tomados de los libros sibilinos. Sepultaron vivos a dos griegos, hombre y mujer, junto con dos galos, en el lugar llamado *forum boarium*. Y a estas cuatro personas, una vez sepultadas, ofrecen sacrificios secretos y misteriosos en el mes de noviembre<sup>56</sup>. Hechos semejantes nos ha conservado Tito Livio<sup>57</sup>. Diodoro nos cuen-

54 Cf. G. Boissier, *La religion romaine*, vol. I, 48-49.

55 Puede verse la postura religiosa de Cicerón en *Pro lege Manilia*, *In Catilinam*, *Contra Verrem*, etc.

56 Cf. Plut., *Marcellus* 3, 4.

57 *Ab urbe cond.* XXVII 37. XXXI 12. XXI 62. Es curioso cómo Livio, en el primer lugar citado, habla también del *bouarium* o *boarium forum*, lugar donde estaba el mercado de bueyes. La coincidencia con Plutarco no deja de llamar la atención.

ta que en los alrededores de Roma fue descubierto un hermafrodita que fue quemado vivo, de acuerdo con las predicciones de los arúspices, ya que la existencia de tales personas era considerada contraria a la naturaleza y a los dioses<sup>58</sup>.

Pero incluso entre los espíritus fuertes y entre los que afectaban un desprecio casi absoluto contra toda clase de prejuicios religiosos, la incredulidad era puramente externa. En lo más íntimo de la conciencia, la superstición vivía todavía y estaba pronta a manifestarse al primer asomo de calamidad o de peligro<sup>59</sup>. Y no podía ser de otra forma, ya que la ciencia, única capaz de sustituir a las creencias religiosas, además de imperfecta, era privilegio de unos pocos y carecía de eficacia en la práctica<sup>60</sup>. Para el hombre moderno, la ciencia es una especie de institución social a cuyos resultados no puede sustraerse fácilmente. Para los antiguos, en cambio, era algo oculto, misterioso, encerrado en el más absoluto hermetismo y que sólo algunos adeptos lograban poseer. E incluso esos mismos la consideraban como un adorno del espíritu y no como medio para explicar fenómenos naturales que escapaban a su mente.

58 Cf. *fragm.* del libro XXXII.

59 Léntulo, el cómplice de Catilina, creía firmemente en los oráculos sibilinos, cf. *In Catil.* 3, 5, 11. En su última batalla contra los samnitas y los lucanios, Sila que llevaba consigo la imagen de Apolo Pítico no puede por menos de besar reverentemente dicha imagen a la que encomienda el éxito de la batalla, cf. *Plut., Sulla* 29, 6. Mario llevaba siempre consigo la profetisa Marta, en la que tenía gran confianza y bajo cuyas órdenes ofrecía los sacrificios, cf. *Plut., Marius* 17. Vatinio que afectaba incredulidad hacia los auspicios, evocaba secretamente a los muertos e inmolaba en su honor cuerpos de niños. cf. *Cic., In Vatin.* 6, 14. Cuando aparece en el cielo algún meteoro o cuando se advierte algún fenómeno raro, como el sudor en alguna estatua de los dioses, o cuando se ha oído algo misterioso bajo tierra, se consultan los libros sibilinos y se acude a los auspicios, como nos dice Cicerón, *De diuinatione* I 28, y II 66.

60 Sobre este punto cf. G. Aujac, *Strabon et la science de son temps* (Paris 1966); K. H. Below, *Der Arzt im römischen Recht* (München 1953); M. Claget, *Greek science in antiquity* (London 1957); F. H. Cramer, *Astrology in Roman law et politics* (Philadelphia 1954); H. Diels, *Antike Technik* (Leipzig<sup>7</sup> 1920); A. Drachmann, *The mechanical technology of Greek and Roman antiquity* (Copenhagen 1963); A. Esser, *Cäsar und die julisch-claudinischen Kaiser, im biologisch-ärztlichen Blickfeld* (Leiden 1958); B. Farrington, *Science in antiquity* (Oxford 1947); F. M. Feldhaus, *Die Technik der Antike und der Mittelalters* (Postdam 1931); A. K. Michels, *The calendar of the Roman Republic* (Princeton 1967); A. Reynold, *Histoire des sciences exactes et naturelles dans l'antiquité gréco-romaine* (Paris 1924); S. Sambursky, *The physic world of late antiquity* (London 1962); A. E. Samuel, *Greek and Roman chronology. Calendars and years in classical antiquity* (München 1972).

Octaviano comprendió que, aun lejos de su poder primitivo, la religión antigua tenía raíces profundas en la mente del pueblo. Por eso había que devolverle la autoridad perdida y la religión seguiría siendo un admirable instrumento de gobierno. En consecuencia comenzó a restaurar los templos antiguos y a construir otros nuevos. Aumentó el número de los sacerdotes. Restableció los cultos antiguos e instituyó otros nuevos. Trató en todo tiempo de mostrar externamente un espíritu religioso. Y para llevar a cabo su obra de restauración religiosa y política, se sirvió de aquel grupo de poetas y de prosistas que distingue el siglo de Augusto: Ovidio, Horacio, Virgilio, Propercio, Tito Livio. Todos estos, para no citar sino los más conocidos, fueron sus colaboradores más fieles y eficaces. Acogieron con entusiasmo sus reformas políticas y religiosas, y trataron de difundirlas entre sus propios conciudadanos, cantando los elogios de la religión antigua.

¿Hasta qué punto los poetas de la época de Augusto eran sinceros en sus poemas y en sus escritos? El mismo Augusto que había sentido la necesidad de aquella revolución política y social no era un modelo de virtud, ni privada ni públicamente. Suetonio no ha podido callarse a este respecto. He aquí un ejemplo, entre tantos otros: *Cena quoque eius secretior in fabulis fuit, quae uulgo ῥωδῆεκάθῆτος uocabatur. In qua deorum dearumque habitu discubuisse conuiuas et ipsum pro Apolline ornatum non Antoni modo epistulae singulorum nomina amarissime enumerantis exprobrant, sed et sine auctore notissimi uersus:*

Cum primum istorum conduxit mensa choragum,  
sexque deos uidit Mallia sexque deas,  
impia dum Phoebi Caesar mendacia ludit,  
dum noua diuorum cenat adulteria  
omnia se a terris tunc numina declinarunt,  
fugit et auratos Iuppiter ipse thronos<sup>61</sup>.

Aun admitiendo la veracidad de lo que nos cuenta Suetonio, hay que reconocer que Octaviano comprendió en toda su

61 *Diuis Aug.* 68-69. El texto citado está en 70, 1 y los versos los ha recogido Baehrens en su edición *Fragmenta poetarum Romanorum* (Leipzig 1886) 340.

realidad el grave problema que representaba la desaparición de la religión antigua y las dificultades que ello encerraba para la restauración política y social del mundo romano. Además no hay que olvidar que, a mediados del siglo I a. C., el estoicismo cuenta muchos adeptos. Y en medio de una sociedad indiferente y frívola, que se siente desligada de los deberes religiosos, no es difícil descubrir espíritus serios que lamentan vivamente la desaparición del espíritu religioso, que sueñan en un pasado glorioso y se inquietan por un porvenir oscuro. Serán precisamente estos espíritus sinceros los que colaborarán, cada uno a su modo, en la puesta en práctica del programa de restauración política, social y religiosa de Augusto. Tal vez de no haberse asociado la religión y la política en el programa de un solo hombre, no se habría logrado reconstruir, aunque fuera por poco tiempo, un mundo religioso que al final de su carrera iba a dejar paso a una religión nueva y revolucionaria que se iba a imponer muy pronto en todo el mundo clásico <sup>62</sup>.

### RITUALES ANTIGUOS

¿Cuál fue la actitud de Virgilio en lo que se refiere a la antigua religión romana? ¿Podríamos considerar a nuestro poeta como un colaborador eficaz de la reforma de Augusto? ¿Es siempre sincero al recomendar a sus ciudadanos la piedad hacia los dioses *indigetes*, la observancia de las prácticas religiosas, la fe en aquellas leyendas antiguas que poco a poco iban desapareciendo del ánimo de los romanos?

Virgilio no poseía el carácter alegremente epicúreo <sup>63</sup> del poeta venusino, ni podía considerarse hijo de su tiempo, ya

<sup>62</sup> Cf. *La religion romaine*, vol. I, 219-220. C. Bailey ha expuesto muy claramente las diferentes fases por las que ha pasado la religión de la antigua Roma. No falta un capítulo en que se estudia la influencia de la filosofía, concretamente el estoicismo, en la religión romana, cf. *Phases in the religion*, 213-245.

<sup>63</sup> Aunque es cierto que Virgilio frecuentó la escuela del epicureo Sirón, durante su estancia en Nápoles, no se puede hablar de verdaderas huellas de la filosofía epicúrea. Cf. sobre esto, J. Oroz, 'Virgile et l'épicurisme', *Actes*

que por sus ideas y por sus sentimientos se sentía más cercano de un pasado ya lejano. Su vida no había pasado, como la de Propercio entre alegres banquetes o amores fáciles, entre los besos de Licinna y las caricias o desdenes de Cintia. Ni como el autor de las *Metamorfosis*, había esperado el día de sus desgracias para arrepentirse de las libertades morales expresadas en su *Ars amandi*. Nacido y educado en un pequeño e insignificante pueblecito de provincia, dotado de un natural suave, sumiso y a veces tímido, lejos de los rumores y de las aventuras amorosas de la capital, Virgilio conservaba íntegra la fe en aquella *patria religio*, en aquellos ritos consagrados por el tiempo, en aquel mundo ingenuo de las divinidades agrestes que la tradición de sus antepasados había transmitido como un testamento sagrado.

En este sentido se puede afirmar que no existe contradicción entre las ideas que expone en las *Bucólicas*, en las *Geórgicas* y en la *Eneida*. Tampoco podemos descubrir incoherencia entre su conducta y sus poemas. De entre todos los que trataron de difundir entre el pueblo romano los conceptos religiosos y morales que comportaba la revolución político-religiosa de Augusto, hemos de confesar que el poeta de Mantua fue el más sincero y el más entusiasta. Y al obrar de ese modo no obedecía a las insinuaciones de un generoso protector, sino que seguía las convicciones íntimas y profundas de su conciencia.

El recuerdo del pasado le atrae y le seduce. El poeta, cansado de las dificultades de su tiempo, se vuelve hacia el pasado con un cierto espíritu de liberación. En los tiempos lejanos de la primitiva Roma descubre la simplicidad de costumbres, la confianza en la *patria religio* que, abandonada casi por entero, se conservaba todavía intacta entre los campesinos y entre la gente humilde y sencilla que habitaba lejos de las ciudades.

En tiempos de Virgilio las ciudades estaban atrayendo a los campesinos, y los campos se iban quedando yermos por falta de brazos que los cultivaran. El poeta parece obedecer

*du VIII Congrès Budé* (Paris 1969) 436-447. Muy importantes los varios artículos de G. Castelli que con el título 'Echi lucreziani nelle ecloghe virgiliane' se publicaron en *Rivista di studi classici* 1966-1969.

a una insinuación de Mecenas —*sequamur / ...tua, Maecenas, haud mollia iussa*<sup>64</sup>— que quiere colaborar activamente en el programa agrario de Augusto. Y en el primer libro de las *Geórgicas* encontramos una invocación a los dioses *Indigetes*, es decir a las divinidades propias de la ciudad del calendario de Numa, que se distinguían perfectamente de los *di nouensiles*, o divinidades importadas:

Di patrii Indigetes et Romule Vestaque mater,  
 quae Tuscum Tiberim et Romana Palatia seruas,  
 hunc saltem euerso iuuenem succurrere saeclo  
 ne prohibete. Satis iam pridem sanguine nostro  
 Laomedontea limum periuria Troiae<sup>65</sup>.

Dirigiéndose en otro lugar a los descendientes del piadoso Eneas que, en medio de las nuevas ideas y de las nuevas divinidades y a causa del escepticismo dominante, se habían olvidado de aquella *sancta religio*, en virtud de la cual

fortis Etruria creuit,  
 scilicet et rerum facta est pulcherrima Roma,  
 septemque una sibi muro circumdedit arces<sup>66</sup>

les amonesta por boca del augur Heleno, *interpres diuom*, a volver a la antigua fe, a los antiguos dioses, a las antiguas costumbres religiosas:

Hunc socii morem sacrorum, hunc ipse teneto,  
 hac casti maneant in religione nepotes<sup>67</sup>.

¡Con qué emoción y con qué religioso recogimiento alude al pobre y al mismo tiempo feliz reino de Evandro —*tum res*

<sup>64</sup> *Georg.* III 40-41. Acerca de la influencia de Mecenas, al que está dedicado el poema, puede verse, entre otros: E. Paratore, *Introduzione alle Georgiche di Virgilio* (Palermo 1938); P. L. Wilkinson, *The Georgics of Virgil. A critical survey* (Cambridge 1969) buena bibliografía, 343-350; M. Schmidt, *Die Komposition von Vergils Georgica* (Paderborn 1930); F. Klingner, *Virgils Georgica* (Zürich 1963); E. de Saint-Denis, 'Mécène et la genèse des Géorgiques', *Revue des Etudes Latines* 46 (1968) 194-207. T. J. Haarhoff, 'The element of propaganda in Vergil', *Acta Classica* 11 (1968) 125-144.

<sup>65</sup> *Georg.* I 498-502.

<sup>66</sup> *Georg.* II 533-535.

<sup>67</sup> *Aen.* III 408-409.

*inopes Euandrus habebat*<sup>68</sup>— y con qué minuciosidad y respeto describe las piadosas costumbres, los ritos sagrados, los oráculos de los dioses, los sacerdotes al pie del altar mientras palpitan a su lado las vísceras de los toros, o mientras se consumen las ofrendas de Baco o de Ceres! Y para que nada de esto pudiera ser interpretado como una superstición ridícula, o como un acto de desprecio hacia las divinidades antiguas que constituían la base y el fundamento de la religión romana, hace exclamar al rey de los Arcadios:

Non haec sollemnia nobis,  
has ex more dapes, hanc tanti numinis aram  
uana superstitio ueterumque ignara decorum  
imposuit<sup>69</sup>.

Virgilio no se contenta con predicar a sus conciudadanos la fidelidad hacia los dioses antiguos de Roma y se limita a hacerles comprender que sólo con su ayuda «creció fuerte la Etruria y Roma se convirtió en la más hermosa de todas las ciudades». El poeta se siente embebido de la antigua religión romana, hasta el punto de conocer perfectamente los ritos y las fórmulas que seguirá con el mayor rigor en sus mínimos detalles. Sus versos dejan traslucir el espíritu religioso que informa el recuerdo de la antigüedad. Este es justamente el carácter particular de la religión de nuestro poeta, que podemos descubrir al través de un estudio atento del poema virgiliano.

La religión romana<sup>70</sup>, ya desde el principio de los reyes, había experimentado muchísimas transformaciones y poco a

68 *Aen.* VIII 102.

69 *Aen.* VIII 185-188. Es muy aleccionador el comentario de Donato a este pasaje de la Eneida: «Dum uult originem praesentium referre sacrorum, simul et epularum genus excusat. Sciebat enim quibus apparatus tantus hospes excipi debuisset, si non obsisteret lex instituta sacrorum. Et sacra ista, inquit, et epularum morem et aram quam cernis non inanis uel rationis expers perindeque superfluum ritus aut error imposuit patrum nec falsis nec dubiis aduersionibus dicimur, ut colamus incognita aut minus probata persequamur», *Donat* II p. 142, 20. Acerca de la naturaleza y de las funciones que representaba el *numen* en la religión cf. el reciente artículo de D. Fasciano, 'Numen. Reflexions sur sa nature et son rôle', *Rivista di Cultura Classica e Medioevale* 13 (1971) 3-20.

70 Quereamos indicar aquí algunos libros sobre la religión romana, de entre los más modernos: A. Grenier, *Le génie romain dans la religion, la pensée et l'art* (Paris 1925); C. Koch, *Gestirnverehrung im alten Italien* (Frank-

poco se había enriquecido con elementos nuevos, tomados en parte de los cultos de las ciudades limítrofes, y en parte de la religión griega<sup>71</sup>. Pero a pesar de todo supo conservar en su fondo un carácter propio que la distingue de todas las religiones de la antigüedad. Los pueblos latinos y en general las primeras poblaciones itálicas, sobrios, graves, dotados de escasa fantasía, preocupados continuamente de las miserias del presente y los peligros del futuro, habían traducido en su religión todos los caracteres psicológicos que les distinguía de las otras poblaciones indoeuropeas. La pobreza de su fantasía se nos revela de modo especial en la poca variedad de sus leyendas. El fundador de casi todas las ciudades itálicas es, como Rómulo, un héroe que brota milagrosamente del fuego sagrado, y cuyos orígenes divinos se manifiestan más tarde por medio de una llama que circunda su cabeza, sin quemarla.

Esta leyenda la encontramos en diferentes pasajes de la *Eneida*. Cuando el poeta enumera los que junto con Mecencio se alzaron en armas contra Eneas, nos recuerda:

Nec Praenestinae fundator defuit urbis,  
Volcano genitum pecora inter agrestia regem  
inuentumque focis omnis quem credidit aetas,  
Caeculus<sup>72</sup>.

Quando, en los últimos momentos de Troya, quiere lanzarse Eneas de nuevo contra los enemigos para encontrar allá

furt 1933); D. M. Pippidi, *Recherches sur le culte impérial* (Paris-Bucarest s. d.); K. Koch, *Religio, Studien zu Kult und Glauben der Römer* (Nürnberg 1960); K. Latte, *Die Religion der Römer* (Tübingen 1927); Id., *Römische Religionsgeschichte* (München 1960); H. de la Ville de Mirmont, *Apollonios de Rhodes et Virgile* (Paris 1894); H. le Bonniec, *Le culte de Cérès à Rome. Des origines à la fin de la République* (Paris 1958); L. Preller, *Römische Mythologie*, 2 vols. (Berlin<sup>3</sup> 1881).

71 Se explica fácilmente la introducción de nuevos cultos en Roma. Si al principio se había podido mantener cerrada dentro de los límites naturales de la ciudad de las siete colinas, con sus *di indigetes*, muy pronto se verá obligada a aceptar nuevas divinidades, los *di novensiles*, cf. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* (München<sup>2</sup> 1912) 15-20. Véase también, dentro de los «indices lectionum in Academia Marpurgensi», el trabajo del mismo Wissowa, *De dis Romanorum indigetibus et novensidibus disputatio* (Marpurgi 1893). Una ciudad tan sólidamente fundada como Roma atraerá muy pronto elementos latinos, griegos y etruscos que aportarán de ese modo sus divinidades propias.

72 *Aen.* VII 678-681.



la muerte, lo que le retiene no son tanto las súplicas de Creusa cuanto un portento de los dioses, en el que Anquises prevé los futuros destinos de su raza:

Ecce leuis summo de uertice uisus Iuli  
fundere lumen apex, tactuque innoxia mollis  
lambere flamma comas et circum tempora pasci<sup>73</sup>.

Mediante un prodigio semejante los dioses prohíben al rey Latino que conceda su hija a Turno, advirtiéndole por boca de los videntes que ella está destinada a fundar un nuevo y glorioso reino, una nueva ciudad que tomará su nombre:

Praeterea, castis adolet dum altaria taedis  
et iuxta genitorem adstat Lauinia uirgo  
uisa (nefas) longis comprehendere crinibus ignem  
atque omnem ornatum flamma crepitante cremari,  
regalisque accensa comas, accensa coronam  
ingentem gemmis; tum fumida lumine fuluo  
inuolui ac totis Volcanum spargere tectis<sup>74</sup>.

Virgilio profundo conocedor de las antiguas tradiciones itálicas, parece poseído de aquella ingenuidad y escasez de invención poética que distingue dichas tradiciones. Pero más que un defecto, para él constituye una gloria. Admirador convencido de todo cuanto constituye el genio de su patria, descubre que la feracidad de la *Saturnia Tellus*, la industriosa laboriosidad de sus habitantes y el aspecto real y práctico de su religión valían mucho más que la abundante floración de los mitos y de las leyendas, en gran parte inmorales, que había producido el suelo helénico. He aquí los elogios que dirige a la tierra itálica:

Haec loca non tauri spirantes naribus ignem  
inuertere satis immanis dentibus hydri,  
nec galeis densisque uirum seges horruit hastis<sup>75</sup>.

73 *Aen.* II 682-684.

74 *Aen.* VII 71-77. Cf. VIII 678-681.

75 *Georg.* II 140-142

Y la admiración hacia lo que ahora se considera como el defecto mayor de la religión romana, no sólo la sentía Virgilio y sus compatriotas, sino también los mismos eruditos y filósofos griegos<sup>76</sup>. Cuando los autores griegos conocieron la religión romana, mientras en su país los mitos no eran más que un obstáculo inútil y un objeto de burlas y de escarnio, reconocían en los romanos una simplicidad e ingenuidad que les permitía mantener sus prácticas religiosas íntegras y con respeto hasta en los tiempos más avanzados del pensamiento<sup>77</sup>.

A pesar de todo, por esa falta de fantasía, por esa incapacidad para toda creación poética y artística, las antiguas divinidades romanas más que seres vivos son puras abstracciones, producto de una razón fría y calculadora que toma las cosas humanas una a una y establece para todas ellas un culto particular del modo más preciso. Durante casi doscientos años, es decir, hasta la época de los Tarquinius, las divinidades son sombras vagas, sin forma plástica, sin aureola poética, sin historia, sin hijos, desprovistos de órganos corporales. Sólo a partir de la doble influencia de la liturgia etrusca y del antropomorfismo griego<sup>78</sup>, Roma comenzó a construir templos y estatuas en honor de algunos dioses, que por eso se llamaron *dii selecti*.

76 W. W. Fowler dedica una de sus «Gifford lectures» en la Universidad de Edinburgo al tema de 'Greek philosophy and Roman religion', cf. *The religious experience*, 357-379.

77 El cap. 19 del libro II de las *Antiquitates Romanae* de Dionisio de Halicarnaso contiene una lista de ritos, de cultos o de fiestas, de hechos curiosos de la religión romana que tienen su origen en Grecia, como por ejemplo los ritos báquicos, contra los que se votará el *Senatusconsultum de Bacchanalibus*. Cf. Tit. Liu. XXXIX 16-18. Véase también Fr. Altheim, *Griechische Götter im alten Rom* (Giessen 1930); J. Bayet, *Croyances et rites dans la Rome antique* (Paris 1971); E. Bevan, *Later greek religion* (London 1927); L. R. Farnell, *Greek heroes cult and ideas of immortality* (Oxford 1921); J. Harrison, *Prolegomena to the study of greek religion* (New York 1957); R. H. Klausen, *Aeneas und die Penaten, Die italischen Volksreligionem unter dem Einfluss der griechischen* (Hamburg 1839-1840) 2 vols.

78 Como gráficamente escribe C. Bailey «for the Romans *numen* gradually passed into *deus*», *Phases in the religion*, 110. Es decir los romanos consideraron a los seres superiores que dominaban en los montes, o en los valles, o en las fuentes, o en los ríos como espíritus cuya personalidad poco a poco fue adquiriendo una forma más concreta hasta convertirse en verdaderos dioses. Pero en una etapa anterior, el dios del cielo, Zeus-Júpiter, que desde el principio posee una personalidad más definida como divinidad propia y concreta, al ser invocado como *pater* no comportaba una paternidad física sino que presuponia la providencia divina sobre los demás. Cf. W. W. Fowler, *Roman religious experience*, 156-159.

Anteriormente los romanos no poseían imágenes de sus divinidades, que representaban solamente por objetos simbólicos. Así Marte estaba simbolizado por una lanza clavada en el suelo. Júpiter, por un simple trozo de sílex. Cuando Virgilio describe el escudo que Vulcado regaló a Eneas, recuerda precisamente a los reyes sabinos que

armati Iouis ante aram pateramque tenentes  
stabant et caesa iungebant foedera porca<sup>79</sup>.

Con todo, aun después de la invasión del antropomorfismo griego, los dioses romanos conservaron este carácter un tanto vago y abstracto. No lograron nunca ante los ojos de sus admiradores una individualidad propia y verdadera, una personalidad bien definida. Tal vez esto hace que todas sus plegarias e invocaciones vayan precedidas de fórmulas ambiguas, del tipo: *Siue deus siue dea, siue femina siue mas, quisquis es, siue quo alio nomine fas est appellare*<sup>80</sup>.

En los poemas virgilianos encontramos también muchos ejemplos de esta vacilación, que los comentadores consideran como otras tantas pruebas de la vacilante credulidad de Virgilio<sup>81</sup>. Esas fórmulas, por el contrario, nos revelan hasta qué

79 *Aen.* VIII 640-641. Como advierte Servio: «Foedera dicta sunt a porca foede et crudeliter occisa, nam cum ante gladiis configeretur, a fetalibus inuentum ut silice feriretur ea causa quod antiqui Iouis signum lapidem silicem putauerunt esse». Cf. L. Preller, *Römische Mythologie* (Berlin<sup>3</sup> 1881) 218-220. C. BECKER, 'Der Schild des Aeneas', *Wien. Stud.* 77 (1964) 111-127.

80 Por supuesto que la fórmula *siue deus, siue dea* y otras semejantes no pueden aducirse para probar que los romanos, cuando la empleaban, traducían su incapacidad de concebir los *numina* sexuados. Podríamos pensar que con esas fórmulas el romano prefiere no equivocarse, y por ello admite las dos posibilidades, pero la alusión al sexo del numen es evidente. Lo mismo podemos afirmar de la expresión *Genio Romae, siue mas siue femina*, inscrito en un escudo que se conservaba en el Capitolio, cf. Servio, *Ad Aen.* II 451. Cuando los *Fratres Aruales* ofrecían un sacrificio a las divinidades protectoras del lugar, pronunciaban unas fórmulas genéricas, como éstas: *Siue deo siue deae in cuius tutela hic lucus locusue est oues II* (183), *Siue deo siue deae oues II* (183, 218, 224). Se trata evidentemente de fórmulas hechas, que encontramos también en otros documentos epigráficos: *Sei deo sei deiuae* (C. I. L. 1, 632 y 6.110), *Siue deo siue deae* (C. I. L. 6, 111). Como advierte G. Henzen «Ita autem Romani solebant appellare numina quorum de indole et sexu parum constabat iisque modo oues tamquam deabus modo uerueces tamquam diis immolabantur», *Acta fratrum arualium quae supersunt* (Berlin 1874) 144-145. Macrobio nos ha conservado otra fórmula semejante: «Dis pater Veionis Manes siue quo alio nomine fas est nominare», *Sat.* III 9, 10.

81 Como ha escrito Boyancé, al final de su libro «C'est au niveau de

punto el espíritu de la religión antigua impregna la poesía del mantuano. Mientras se están realizando los sacrificios anuales sobre la tumba de Anquises, una gran serpiente sale del fondo del túmulo, enroscándose siete veces. Ante este extraño espectáculo, Eneas queda estupefacto sin saber si se trata del genio custodio del lugar, o del genio familiar de su padre<sup>82</sup>.

Cuando Evandro muestra al jefe troyano el lugar donde más tarde deberá construirse el «Campidoglio», no es capaz de precisar cuál es el *numen loci* ni qué nombre tiene:

Hoc nemus, hunc, inquit, frondoso uertice collem  
(quis deus incertum est) habitat deus<sup>83</sup>.

Y cuando el mismo Eneas está para abandonar las costas de Troya, invoca a Mercurio que con sus avisos le había decidido a partir con esta fórmula imprecisa:

Sequimur te, sancte deorum,  
quisquis es, imperioque iterum paremus ouantes<sup>84</sup>.

Mientras Niso se está preparando para la audaz expedición que le va a costar la vida, y mientras su ánimo belicoso se está encendiendo más y más, pregunta a Eurialo:

Dine hunc ardorem mentibus addunt,  
Euryale, an sua cuique deus fit dira cupido<sup>85</sup>?

l'émotion ou de l'action que Virgile montre le mieux sa sensibilité religieuse. S'il n'a pas campé devant nos yeux des dieux prestigieux, il nous a montré sans doute la première peinture en profondeur d'une âme religieuse. La vie religieuse des individus et des communautés est peinte d'une manière digne de la plus haute poésie», *La religion de Virgile* (Paris 1963) 176-177.

82 Cf. *Aen.* V 94-97. Es curioso ver cómo Eneas ofrece en este lugar «binas de more bidentis / totque sues», como en *Aen.* VIII 641, nos recuerda que precisamente con una «caesa porca» los antiguos establecían sus pactos. Se trataba ciertamente de una costumbre antigua en el acto de establecer un pacto. La única diferencia es el sexo del animal, cf. Tit. Liu., I 24. IX 5. Varr., *R. R.* 2, 4. Cuando los espíritus domésticos, o los *Genii*, o los *Lares* y los *Manes* eran propicios, no había nada que temer: en realidad la vida cotidiana dependía de ellos, y por eso a veces eran objeto de verdadero culto. Cf. W. W. Fowler, *The religious experience*, 92-98.

83 *Aen.* VIII 351-352.

84 *Aen.* IV 576-577.

85 *Aen.* IX 184-185.

Cuando Eneas quiere enumerar a Dido las divinidades protectoras de Troya, emplea esta frase: *Di quibus imperium hoc steterat*<sup>86</sup>. Y cuando le narra la venganza de las Harpías se muestra dudoso: *siue deae seu sint dirae obscenaequae uolucres*<sup>87</sup>. Y al referirle la desaparición de su esposa, exclama:

Hic mihi nescio quod trepido male numen amicum  
confusam eripuit mentem<sup>88</sup>.

No hemos de creer, sin embargo, que esta vacilación al determinar la acción especial de los dioses o al invocar su ayuda provenga solamente de su carácter abstracto e impalpable, es decir, de un estadio previo a la introducción del antropomorfismo griego en la religión romana. Tal vez hay que pensar igualmente en que al ser estos dioses o *númenes* muy numerosos y abarcando su acción todos los mínimos detalles y la más pequeña circunstancia de la vida, era natural que el miedo o el peligro de olvidar alguno estuviera presente en los sacrificios o en las plegarias de cada día. El pueblo romano siempre temeroso de incurrir en las iras de alguna divinidad, y siempre atento a solicitar su apoyo y preocupado de las calamidades futuras, había sentido muy pronto la necesidad de aumentar el número de los dioses latinos o itálicos. Había satisfecho a esta necesidad no solo mediante la incorporación de los dioses de las ciudades conquistadas, sino multiplicando también las atribuciones de las propias divinidades, cada una de las cuales poseía un epíteto que expresaba abundantemente el cometido religioso de sus atribuciones.

Ahora bien, así como en las invocaciones no se dirigía a la divinidad toda entera, sino al atributo especial que correspondía a su epíteto, al correr de los tiempos se olvidó la relación primitiva entre el epíteto o atributo y la divinidad, y surgieron tantas divinidades como eran sus epítetos. Si a todo esto añadimos la sorprendente facilidad con que los romanos divinizaban cualquier concepto abstracto, comprendemos fá-

86 *Aen.* II 352.

87 *Aen.* III 262.

88 *Aen.* II 735-736.

cilmente cómo la religión romana pudo contar por centenares sus divinidades, que es lo que constituye los *indigitamenta*.

Se trata ciertamente de *numina* y no de *dii*, aunque a veces esos espíritus o númenes que eran los *indigitamenta* poseen cualidades realmente personales. San Agustín, citando a Varrón, nos dice: *Ex eo enim poterimus, inquit Varro, scire quem cuiusque causa deum inuocare atque aduocare debeamus, ne faciamus, ut mimi solent, et optemus a Libero aquam, a Lymphis uinum*<sup>89</sup>. Cuando recorremos el calendario de la religión romana y los escritores antiguos, nos damos cuenta del gran número de estos espíritus, cuya función y cuya esfera de acción a veces está bien determinada, pero otras es muy difícil de precisar. Cuando la religión se fue haciendo algo organizado y sus concepciones se fueron estereotipando, la especialización de los espíritus o *numina* se hizo más rígida, hasta llegar a verdaderas formas de invocación o letanias, que adquirirán su forma definitiva con la religión oficial del Estado. Servio<sup>90</sup> nos ha conservado esta noticia: *Fabius Pictor hos deos enumerat, quos inuocat Flamen, sacrum Cereale faciens Telluri et Cereri: Veruactorem, Reparatorem, Imporcitorem, Insitorem, Obaratorem, Occatorem, Sarritorem, Subbruncinatorem, Messorum, Conuectorem, Conditorem, Promitorem*. Una lista semejante la encontramos cuando se trata de las divinidades que presiden las ceremonias del matrimonio.

A veces se puede dudar de si estos atributos, diferentes para cada momento de la vida, habían logrado penetrar en el fondo de las creencias de los romanos. Podríamos pensar que se trata, más bien, de producciones artificiales de los pontífices, que se fundaban en ideas antiguas acerca del poder divino, y que más tarde habían sido sistematizadas teniendo en cuenta una terminología científica. Sea de esto lo que fuere, hemos de pensar que los *indigitamenta*<sup>91</sup> representan una tendencia ca-

89 August., *De Ciuit. Dei* IV 22.

90 *Ad Georg.* I 21.

91 Sobre los *indigitamenta* véase el artículo de Richter en *Re* 11, 1334-1367, con una selecta bibliografía en 1366-1367. Cf. también G. Appel, *De romanorum precationibus* (Giesse 1909). Puede consultarse también el interesante artículo de Peter en el Léxico, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* (Leipzig 1886-1937) s. u. Véase igualmente W. W. Fowler, *Roman religious experience*, 159-164.

racterística de la mentalidad meticulosa y ordenada de los romanos. Los romanos llegarán a divinizar nombres abstractos como la *Pudicitia*, la *Aequitas*, la *Felicitas*, la *Salus Populi Romani*, etc.

Había dioses especiales para el individuo, para la familia, para el estado. Once divinidades presidían el desarrollo del hombre, desde su concepción hasta el nacimiento. Ocho se referían al nacimiento mismo. Diez, a la salud de la madre y del hijo. Trece, a la primera infancia. Veintidós, a la adolescencia. Once, al matrimonio. Otras divinidades estaban encargadas de proteger al hombre en las diversas circunstancias de la vida, como *Tutanus* y *Tutilina* que eran invocados en las desgracias. *Viriplaca*, que conciliaba los esposos entre sí. *Orbona*, a la que dirigían sus plegarias los huérfanos. Y no faltaban, claro está, otras divinidades que atendían las diferentes ocupaciones o profesiones: la agricultura, la política, la guerra, el teatro, etc.<sup>92</sup>.

La práctica de dirigir plegarias y sacrificios a más de una divinidad fue observada por los más respetuosos de las antiguas creencias incluso después que, por influencias de la religión griega, el número de los dioses indígenas fue disminuyendo notablemente. En las obras de Virgilio tenemos efectivamente muchos ejemplos<sup>93</sup>, el más característico de los cuales

92 Cf. J. Bayet, *Croyances et rites dans la Rome antique* (Paris 1971) 177-224; C. Bailey, *Phases in the religion of ancient Rome*, 72-108.

93 Cuando Eneas se prepara al duelo con Turno, hace esta oración:

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 include Mauors  
fontisque fluuiosque uoco, quaeque aetheris alti  
religio et quae caeruleo sunt numina ponto (*Aen. XII* 176-182).

Y el rey Latino, respondiéndole, llama también en su ayuda un número no menor de divinidades:

Haec eadem, Aenea, terram, mare, sidera, iuro  
Latoniaeque genus duplex Ianumque bifrontem,  
uimque deum infernam et duri sacraria Ditis,  
audiat haec genitor, qui foedera fulmine sancit.  
Tango aras, medios ignis et numina testor (*Aen. XII* 197-201).

Cuando Eneas llega a la desembocadura del Tíber, donde se alzaría la ciudad que le había predicho Anquises, hará una oración al Genio del lugar,

lo encontramos al comienzo de la primera *Geórgica*. Después de los cuatro primeros versos, en que expone el tema de los cuatro libros, Virgilio nos ofrece un ejemplo típico de lo que podían ser, *mutatis mutandis* en el lenguaje diario de las familias romanas primitivas, las súplicas o letanías a las diferentes divinidades<sup>94</sup>. El poeta ha nombrado diez divinidades diferentes para proteger las diferentes labores del campo. Y por si fuera poco todavía dirige una fórmula general:

Dique deaeque omnes, studium quibus arua tueri,  
quique nouas alitis non ullo semine fruges,  
quique satis largum caelo demittitis imbrem<sup>95</sup>.

Esta última parte de la invocación virgiliana no está fuera de lugar si pensamos que, solamente para proteger las mieses, en el Olimpo romano había nada menos que veinticuatro divinidades: *Ianus, Saturnus, Sator, Seia, Segestia, Proserpina, Nodutus, Volutina, Patelana, Hostilina, Flora, Lactans, Lacturnus, Matuta, Runcina, Messia, Tutilina, Terensis, Picumnus, Pilmunus, Stercutius, Sterquilinius, Spiniensis y Robigus*<sup>96</sup>. En tiempos de Virgilio se había perdido el recuerdo de alguna de estas divinidades, pero muchas sobrevivían todavía en la práctica de los fieles, y no faltan alusiones evidentes en los versos virgilianos<sup>97</sup>.

a la Tellus, a las ninfas, a los ríos todavía desconocidos. Luego invoca también a la noche y a las constelaciones que presiden la noche, y a Júpiter y a la madre frigia:

et Geniumque loci primamque deorum  
Tellurem Nymphasque et adhuc ignota precatur  
flumina, tum Noctem Noctisque orientia signa  
Idaeumque Iouem Phygiamque ex ordine matrem  
inuocat et duplicis caeloque Ereboque parentes (*Aen.* VII 136-140).

94 La Virgen María es invocada bajo diferentes advocaciones según las necesidades o de acuerdo con los varios epítetos con que la devoción cristiana primitiva ha sabido rodear el culto de la Madre de Dios.

95 *Georg.* I 21-23. Servio comenta así este pasaje: «Post specialem inuocationem transit ad generalitatem, ne quod numen praetereat, more pontificum, per quos ritu ueteri in omnibus sacris post speciales deos, quos ad ipsum sacrum quod fiebat, necesse erat inuocari, generaliter omnia numina inuocabantur». Cf. Tit. Liu., VI 16.

96 Una reconstrucción de la lista de los dioses —*dei certi*— que nos ha conservado Varrón, tal como nos la ha transmitido Tertuliano y Agustín, la podemos ver en R. Agahd, *De Varronis rerum diuinarum libris I, XIV-XVI ab Augustini in libris De ciuitate Dei IV, VI-VII excerptis* (Leipzig 1898).

97 Sobre *Ianus*: *Aen.* VII 610. VII 357. *Saturno*: *Georg.* II 538. III 93.



## SENTIMIENTO RELIGIOSO

Si la escasa aptitud para la concepción poética, propia de las primitivas poblaciones itálicas y especialmente de los pueblos latinos, les había impedido crear un Olimpo de dioses vivos y bien definidos, su carácter tímido, su escasa imaginación les había permitido, a su vez, dotar a esos dioses de un poder ilimitado, y los había convertido en seres crueles y vengativos, ante los cuales el hombre siente toda su propia pequeñez, su nulidad e impotencia. El sentimiento que producían estas divinidades era el temor, el respeto y el miedo, y no el amor, ni la sumisión o la confianza. Nos encontramos en el primer estadio del sentimiento religioso que no es algo fijo e inmutable, como las ideas platónicas, sino que como cualquier otra formación natural evoluciona al correr del tiempo y al cambiar la conciencia del bien y del mal.

Los historiadores de la religión suelen hablar de cuatro estadios, a que ellos pretenden reducir todo el proceso evolutivo de la religiosidad<sup>98</sup>.

1. Primeramente se advierte el dolor físico, que se creyó obra de un poder superior que lo transmitía al hombre, sólo por el placer de hacerle sufrir. Se trataba de un poder inapeable, como pudieran ser las fuerzas ciegas de la naturaleza y poseía la misma fiereza que el vencedor en los combates salvajes. El hombre se sintió atemorizado al darse cuenta de que había creado, en su misma alma y en virtud de su fantasía, un ser terrible. Inmediatamente se dio cuenta de que esa fuerza superior podía ser aplacada gracias a los sacrificios en su honor.

2. Más tarde descubrió también el placer, el aspecto agradable de las cosas. Entonces nace una segunda divinidad. Fren-

*Aen.* VII 180. VIII 319 y 357. *Sator*, como atributo de Júpiter: *Aen.* I 154. XI 725. Proserpina: *Georg.* I 19. IV 487. *Aen.* IV 698. VI 142. *Pihumnus*, hermano de *Picumnus*: *Aen.* X 76 y 619. IX 4. XII 83. *Picus*: *Aen.* VII 48 y 189, etc. No hemos de olvidar que si algunas divinidades habían desaparecido, su vacío había sido llenado con creces por otras divinidades griegas, o asiáticas, o egipcias que los romanos habían aceptado en sus templos en gran número.

<sup>98</sup> Cf. W. W. Fowler, *The religious experience*, 1-23.

te al dios terrible se alza el dios bueno, que es el que concede al hombre todo lo que hay de bueno y agradable. Más tarde se mezclan y confunden los efectos de esas dos divinidades. El hombre, cuerpo y alma, es al mismo tiempo obra del principio bueno y del principio malo. En consecuencia la religión consiste en la purificación del alma mediante la mortificación del cuerpo, la fuga de los sentidos.

3. Luego, en un estadio social más avanzado, es decir cuando el jefe de una tribu castiga, en nombre de la justicia, las infracciones de la ley, el dolor aparece como un castigo debido a la violación del orden moral. Así se forma el concepto de la divinidad justa que castiga y se venga del culpable e impone una penitencia proporcionada. El castigo o la pena es el dolor. La religión consistirá en satisfacer a la inexorable exigencia de esta personificación ultramundana de la justicia. Al mismo tiempo que el dolor y el castigo, se tenía la impresión que los que no eran culpables a veces también sufrían los efectos de la culpa. Se pudo pensar en algo semejante al pecado original del que habla el Cristianismo.

4. Finalmente, una vez que el progreso hizo más suaves los ánimos y cuando el sentimiento de la benevolencia y del perdón predominó sobre el sentimiento de culpabilidad, dios adquirió la forma del amor. Así se explicaría la redención y el perdón que sustituyeron al castigo sin tregua. Con esto llegamos a la religión del amor, donde ha desaparecido el sentimiento de esclavitud frente a la convicción de la filiación divina. El castigo ha desaparecido frente al arrepentimiento y a la conversión obra del amor, que sabe aceptar el castigo precisamente como un medio para una mayor purificación<sup>99</sup>.

Esta sería la síntesis de los cuatro estadios que al correr de los siglos atravesó el sentimiento religioso. Los caracteres del primer estadio aparecen clarísimos en las primitivas religiones itálicas y en la religión romana, que no perdió nunca

<sup>99</sup> Estos cuatro estadios son evidentes, desde las religiones primitivas hasta llegar a la religión cristiana. Incluso, en una misma persona podríamos hablar de esos diferentes estadios, o al menos de alguno de ellos según sea su estado de alma ante la culpa o ante la divinidad.

el carácter sombrío y tenebroso que tuvo en sus orígenes. A diferencia del pueblo griego que supo juntar el cielo y la tierra, en su atrevida y alegre teogonía, el pueblo romano no poseyó nunca la familiaridad con sus propios dioses, que fueron siempre un objeto de temor y a los que el hombre no se atrevía a acercarse sino temblando: *Religionem eam quae in metu et caerimonia deorum sit, appellant*<sup>100</sup>. También encontramos, en el mismo Cicerón, esta otra definición: *Religio est, quae superioris cuiusdam naturae, quam diuinam uocant, curam caerimoniamque affert*<sup>101</sup>.

En estas dos definiciones Cicerón nos ofrece los dos aspectos más importantes de esa palabra, en cuanto significa un sentimiento de temor, de terror ante lo sobrenatural y en cuanto equivale a una serie de ritos, de prácticas y de normas que deben ser observadas en las relaciones con la divinidad. Fowler nos ofrece una visión de la historia de la palabra *religio*: remitimos al lector al artículo del gran conocedor de la religión antigua<sup>102</sup>.

Se puede afirmar que el espíritu de estas definiciones de Cicerón late en los versos de Virgilio que, por naturaleza, por educación y por sus sentimientos era el intérprete más fiel y sincero de la *religio patrum*. En el sentimiento religioso que circula al través de los poemas virgilianos, podemos descubrir diversos caracteres propios de un estadio más avanzado de la religiosidad. Así el concepto de una sanción ultramundana de las obras humanas, ampliamente expuesto en el libro VI de la *Eneida*. Así también el dualismo entre alma, considerada como el principio del bien, y cuerpo, principio del mal, que vemos también en ese mismo libro. Pero estos elementos no condicionan por sí mismos el sentimiento religioso dominante, ni forman parte de la íntima convicción del poeta. Tendríamos que explicarlas, más bien, por el influjo de ideas nuevas que provienen de países extranjeros.

100 *De inuent.* II 66.

101 *Ibid.* II 161. Servio afirma categóricamente: «Connexa enim sunt timor et religio», *Ad Aen.* II 175. Más adelante, comentando el verso 139, del libro XII, hace derivar deus de θεός, que significa miedo.

102 'The latin history of the word «religio»' *Roman essays and interpretations* (Oxford 1920) 7-15.

Los dioses de Virgilio tienen un poder ilimitado, que emplean y del que abusan a voluntad. Todo cuanto sucede en el mundo no es más que un efecto de su querer. Ellos son los que dirigen todos los fenómenos de la naturaleza<sup>103</sup> y todas las acciones humanas<sup>104</sup>. Pueden cambiar el curso de las leyes ordinarias de la naturaleza<sup>105</sup>: pueden desatar los vientos, suscitar terremotos, cambiar los hombres en plantas, transformar una flota entera en nereidas, entregar a los hombres armas invencibles, aumentar o disminuir el poder y la fuerza de las mismas armas. Pueden predecir el porvenir directamente o por medio de profetas o mediante los Penates o los muertos, o valiéndose de los más variados portentos<sup>106</sup>. En sus acciones son independientes<sup>107</sup>, Virgilio sintetiza en las respuestas de los dioses el ciego despotismo de su voluntad.

El hombre es el esclavo de la divinidad: nada podrá hacer ni siquiera podrá intentar nada, si los dioses no le asisten, como ha de reconocer el mismo Eneas: *Heu nihil inuitis fas quemquam fidere diuis*<sup>108</sup>. Más aún, todo intento de resistencia al poder divino resulta impío y sacrilego:

Infelix, quae tanta animum dementia cepit?  
non uiris alias conuersaque numina sentis?  
cede deo<sup>109</sup>.

Así advierte Eneas al fuerte Dares, aterrado y vencido por el anciano Entelo, al que los dioses habían inspirado una fuerza sobrehumana. Cuando la divinidad ha mostrado con señales ciertas que es contraria a algunos de los mortales, la única solución es la muerte. Esta idea está expresada en el lamento de Anquises, impresionado por los presagios de Júpiter:

103 *Georg.* I 20-30.  
104 *Aen.* VII 239-240. XII 187-188, etc.  
105 *Aen.* I 52-91. III 90 ss. III 19-46. IX 80-122. VIII 626 ss. V 465-467. *Georg.* IV 499 ss. *Aen.* IV 326 ss. VIII 30-65. IV 554-570. III 355 ss. *Georg.* IV 387-414. *Aen.* V 704-707. II 268 ss. II 770-794. III 147-175. IV 351-353. V 721-740.  
106 *Aen.* III 90 ss. V 84 ss. V 522 ss.  
107 Cf. *Aen.* I 283. VII 432. VI 461-462. V 50. XI 19-20.  
108 *Aen.* II 402.  
109 *Aen.* V 465-467.

## Facilis iactura sepulcri.

Iam pridem inuisus diuis et inutilis annos  
demoror, ex quo me diuom pater atque hominum rex  
fulminis adflauit uentis et contigit igni<sup>110</sup>.

El poder ilimitado de que gozan estas divinidades no siempre es empleado para el bien. Por el contrario, crueles, vengativas, celosas de sus propias prerrogativas, algunas divinidades no se doblegan ante las súplicas de los hombres, sino que persiguen sin descanso a los desgraciados sobre los que descargan sus injustificadas iras. No hay escape contra los enojos de los dioses. No hay esperanza en frente de los dioses adversos. De nada sirve la purificación del alma mediante el sacrificio, ni se puede satisfacer a un concepto abstracto de justicia. Tampoco vale nada el arrepentimiento que es incomprendido de los dioses. Así responde la Sibila a las plegarias del desgraciado Palinuro, incapaz de pasar el Aqueronte porque, sin culpa por su parte, no había sido sepultado:

Unde haec, o Palinure, tibi tan dira cupido?  
tu Stygias inhumatus aquas amnemque seuerum  
Eumenidum adspicies, ripamue iniussus adibis?  
Desine fata deum flecti sperare precando  
sed cape dicta memor, duri solacia casus<sup>111</sup>.

Y así exclama el rey Latino al valeroso Turno, que para defender el suelo patrio de la invasión troyana había iniciado una guerra sacrílega *contra omina* y *contra fata deum*<sup>112</sup>:

<sup>110</sup> *Aen.* II 646-649.

<sup>111</sup> *Aen.* VI 373-377. Tertuliano nos dirá también «Aiunt et immatura morte praeuenta eo usque uagari istic, donec reliquatio compleatur aetatis, quam tum peruixissent si non intempestiue obissent» *De anima*, 56.

<sup>112</sup> Según Festo «omen uelut oremen, quod fit ore augurium, quod non auius alioque modo fit», p. 195. Varrón nos dirá que «Oro ab ore et perorat et exorat et oratio et oratur et osculum dictum: indidem et omen, ornamentum. Alterum quod ex ore primum elatum est osmen dictum», *De lingua lat.* VI 76. Véase L. Beringer, *Die Kultworte bei Vergil*, 99-105., donde el autor recoge los principales *omina* de Virgilio. Acerca del *fatum* véase lo que decimos en el texto correspondiente a las notas 133-35.

Ipsi has sacrilego pendetis sanguine poenas,  
o miseri. Te, Turne, nefas, te triste manebit  
supplicium, uotisque deos uenerabere seris <sup>113</sup>.

Y la venganza contra Turno llegará terrible y sin escape. Mientras se enfrentaba como esforzado héroe a Eneas, cuyo escudo había hecho invulnerable Vulcano, siente de repente que sus fuerzas disminuyen. Los tristes presagios de Júpiter acuden a su memoria y siente que sus rodillas vacilan ante el enemigo. Y mientras Eneas se acerca confiado en la victoria, Turno le dirige esta frase natural y terrible al mismo tiempo:

Non me tua feruida terrent  
dicta, ferox: di me terrent et Iuppiter hostis <sup>114</sup>.

Ac uelut in somnis, oculos ubi languida pressit  
nocte quies, nequiquam auidos extendere cursus  
uelle uidemur et in mediis conatibus aegri  
succidimus. Non lingua ualet, non corpore notae  
sufficiunt uires, nec uox aut uerba sequuntur:  
sic Turno, quacumque uiam uirtute petiuit,  
successum dea dira negat <sup>115</sup>.

Y aterrorizado, suplicante en nombre del anciano Anquises, el rey de los Rútulos muere bajo los golpes arteros del *pius Aeneas*:

Ast illi soluuntur frigore membra  
uitaque cum gemitu fugit indignata sub umbras <sup>116</sup>.

Creemos que estos ejemplos pueden darnos una idea exacta de cómo es concebida y descrita la acción de la divinidad en la *Eneida*. Se podrían citar otros muchos, como el pasaje en que Palinuro es sacrificado por los dioses para descargar

113 *Aen.* VII 595-97.

114 *Aen.* XII 894-95.

115 *Aen.* XII 908-914.

116 *Aen.* XII 951-52.

sobre uno la ira concebida contra muchos<sup>117</sup>, o la espantosa descripción de las Harpías, sus iras y sus feroces imprecaciones<sup>118</sup>, o el relato de Diomedes sobre los castigos impuestos por los dioses a cuantos habían combatido junto a las murallas de Troya<sup>119</sup>, o las tremendas profecías reveladas a Aristeo, perseguido por la ira de un *numen*<sup>120</sup>, o la terrible descripción de la peste ocasionada por Tisífone<sup>121</sup>.

Pero el ejemplo más convincente y característico de la ira de los dioses nos lo ofrece Juno, cuyo odio hacia la nación troyana y de modo especial contra Eneas constituye toda la trama de la *Eneida*. En efecto todo el poema de Virgilio se basa en la enemistad entre Venus y Juno. Mientras la primera protege a su hijo Eneas en todas sus empresas, Juno trata de impedir a toda costa que llegue a Italia y realice así el destino impuesto por los hados. Después de una serie de aventuras fabulosas, en las que las dos diosas hacen actuar todos los medios de que son capaces para conseguir su propio intento, la victoria definitiva está al lado de la diosa partidaria de los troyanos. Así termina el poema que está todo él compenetrado de lo sobrenatural, y en el que los mortales no intervienen sino como débiles instrumentos en manos de los dioses.

Virgilio tendrá cuidado en exponer, al comienzo de la narración, la causa del odio de Juno:

Necdum etiam causae irarum saeuique dolores  
exciderant animo: manet alta mente repostum  
iudicium Paridis spretaeque iniuria formae  
et genus inuisum et rapti Ganymedis honores<sup>122</sup>.

Los efectos de ese famoso juicio de Paris van a ser terribles. Los enojos de Juno no van a conocer límites. La *atrox Iuno*<sup>123</sup>, *aeternum seruans sub pectore uulnus*<sup>124</sup>, la *saeuissima*

117 *Aen.* V 814-15.

118 *Aen.* III 209-260.

119 *Aen.* XI 271 ss.

120 *Georg.* IV 450-56.

121 *Georg.* III 552-65.

122 *Aen.* I 25-28.

123 *Aen.* I 662.

124 *Aen.* I 36.

*Iuno*<sup>125</sup>, *quam nec longa dies, pietas nec mitigat ulla*<sup>126</sup>, no cesará nunca de poner obstáculos al descendiente de aquel Príamo que despreció su belleza, al conciudadano de aquel Ganimedes que fue preferido por Júpiter para su hija Hebe. Aquel juicio hará que se desate una terrible tempestad. Primero fomenta el amor y luego enciende las iras de la desesperada Dido. Incita a las mujeres troyanas a quemar las naves. Envía la terrible Alecto para sembrar la discordia y la guerra entre los latinos. Animará a Turno a atacar a los troyanos, mientras Eneas se encuentra lejos del campamento. El rey de los Rútulos romperá sus acuerdos. Son especialmente terribles las iras y las imprecaciones que la diosa enojada desata en su interior. Así, cuando descubre a Eneas que construye alegre las casas en las costas sicilianas

Stetit acri fixa dolore.

Tum quassans caput haec effundit pectore dicta:  
heu stirpem inuisam et fatis contraria nostris  
fata Phrygum! Num Sigeis occumbere campis  
num capti potuere capi? num incensa cremauit  
Troia uiros? Medias acies mediosque per ignis  
inuenere uiam. At credo mea numina tandem  
fessa iacent, odiis aut exsaturata quieui;  
quin etiam patria excussos infesta per undas  
ausa sequi et profugis toto me opponere ponto<sup>127</sup>.

Al odio ya violento contra Eneas, se añaden también los celos de su propio poder, el temor de ver disminuida su dignidad entre los hombres, y la rabia de verse vencida ella, la mujer de Júpiter, no sólo por una diosa como ella, sino por un simple mortal protegido de su rival. Así cuando ve a Eneas que desembarca en Sicilia, exclama:

Vincor ab Aenea. Quod si mea numina non sunt  
magna satis, dubitem haud equidem implorare quod  
[usquam est:  
flectere si nequeo superos, Acheronta mouebo<sup>128</sup>.

125 *Aen.* II 612.

126 *Aen.* V 783.

127 *Aen.* VII 291-300.

128 *Aen.* VII 310-12.



Y cuando lo contempla dirigiéndose hacia Italia, razona de este modo en su interior:

Mene incepto desistere uictam  
nec posse Italia Teucrorum auertere regem?  
quippe uetor fatis. Pallasne exurere classem  
Argiuom atque ipsos potuit submergere ponto  
unius ob noxam et furias Aiakis Oilei?

.....  
Ast ego, quae diuom incedo regina, Iouisque  
et soror et coniunx, una cum gente tot annos  
bella gero. Et quisquam numen Iunonis adorat  
praeterea aut supplex aris imponet honorem<sup>129</sup>.

Y si, al final y después de haber intentado todo cuanto estaba a su alcance, se somete a ver a los Teucros instalados en el Lacio y a Eneas, dueño y señor de las tierras que los hados le habían prometido, se debe a amplias concesiones y a grandes promesas de parte del *hominum rerumque repertor*, el cual no puede ocultar su propia dolorosa admiración ante la postura implacable de la *saeua coniunx*, y debe confesarse vencido por ella:

Es germana Iouis Saturnique altera proles,  
irarum tantos uoluis sub pectore fluctus.  
Verum age et inceptum frustra submitte furorem:  
do quod uis, et me uictusque uolensque remitto<sup>130</sup>.

Al final se establece la tranquilidad y el orden, pero es un orden y una paz impuestas por los *fata*. Es decir, se puede afirmar que los dioses están sujetos, al igual que los hombres, a la ley del destino. En algunos casos podríamos afirmar incluso que el mismo Júpiter está sujeto a los *fata*<sup>131</sup>. Como

129 *Aen.* I 37-49.

130 *Aen.* XII 830-834.

131 De acuerdo con la doctrina estoica, no solamente el hombre tiene una relación con la divinidad mediante el culto, sino que Dios también está en íntima relación con el hombre en lo que se refiere al gobierno del mundo. Los estoicos admiten la idea del *fatum*, de la *εἰμαρτυρία*, es decir, la secuencia prevista de todo cuanto acontece en el mundo. Como dice Aecio: *εἰμαρμένῃ, ἔστιν ὁ τοῦ κόσμου λόγος*; I 28, 3. Cf. C. Bailey, *Phases in the religion*, 230-34. P.

observa Boyancé, Júpiter no está subordinado a los hados, sino en la medida en que Virgilio se ve obligado por los mitos. El mismo Platón, en el *Timeo*, ha debido subordinar el demiurgo al modelo. Virgilio no podrá ser filósofo sino en la medida en que se lo permita la poesía<sup>132</sup>.

Louise E. Matthaeci ha podido hablar, tratando de la *Eneida*, de «the tyranny of fate», que se advierte claramente en las relaciones de Dido y Eneas. Juno favorece los designios de Dido para hacer que Eneas no pueda realizar los destinos que le han señalado los *fata*. Y frente a esta decisión de una divinidad, Eneas se siente responsable, personalmente responsable, de los destinos de su pueblo. Y en el momento supremo de la batalla contra Turno, llegará incluso hasta despreciar la muerte<sup>133</sup>. Parece que Virgilio ha querido poner de relieve la libertad del hombre, libertad que será perfecta sólo cuando opere de acuerdo con la divinidad. Al final del libro IV, cuando asistimos a la muerte de Dido, Virgilio tiene cuidado en observar que la reina *nec fato merita nec morte peribat / sed misera ante diem subitoque accensa furore*<sup>134</sup>. Y Juno, de acuerdo con el hado o al servicio del mismo ayuda a que Dido acabe su triste agonía. Como dirá L. E. Matthaeci, en la frase final de su agudo artículo, «Dido in the end is as coercive of the gods as they are coercive of her»<sup>135</sup>.

Ante la fuerza del destino o de los hados, superiores incluso a los dioses, es natural que el hombre, sujeto al caprichoso despotismo de la divinidad, sienta hacia los dioses verdadero miedo y temor, y no se atreva a mirarlos de frente, y tiemble cada vez que la divinidad se le manifieste. «La devoción de los pueblos itálicos, dice Boissier, era más tímida o más respetuosa que la de los griegos. Se mantenían más lejos de sus propios dioses y no se atrevían a acercarse. Tenían pánico de dirigirle una sola mirada. Si el romano se cubre el

Boyancé, *La religion de Virgile*, 47. J. MacInnes, 'The concept of fata in the Aeneid', *Classical Review* 24 (1910) 169-174.

132 P. Boyancé, *La religion*, 49.

133 *Aen.* X 467-69.

134 *Aen.* IV 696-97. Cf. L. E. Matthaeci, 'The fates, the gods and the freedom of man's will in the Aeneid', *The Classical Quarterly* 11 (1917) 11-26.

135 L. E. Matthaeci, *The fates*, 26.

136 *Aen.* III 405.

rostro cuando realiza algún acto religioso, no es tanto para evitar las distracciones, como pretende Virgilio<sup>136</sup>, cuanto para no verse expuesto a contemplar con sus propios ojos al Dios que invoca»<sup>137</sup>.

Este sentimiento natural de temor ante la presencia de los dioses está difundido a cada paso en los versos de nuestro poeta. Cuando los sacerdotes invocan alguna divinidad o realizan algún sacrificio, tienen siempre sumo cuidado en cubrirse la cabeza con vendas o ramas de laurel o de álamo. Cuando llega el *numen* invocado, anuncia su presencia con fenómenos espantosos: todo tiembla, las montañas se conmueven, la cortina deja escapar alaridos peculiares, los hombres se arrodillan reverentes suplicando misericordia<sup>138</sup>. La sangre se hiele en sus venas<sup>139</sup>. Ante la presencia de un dios cualquiera, aunque sea para recibir aliento y consejos, Eneas se siente siempre estremecido<sup>140</sup> y un frío sudor corre por su cuerpo<sup>141</sup>.

Pero no siempre la crueldad de los dioses hacía a los fieles más tímidos y sumisos. A veces, en los períodos de mayor superstición, las iras de los númenes eran terribles y sus exigencias tan absolutas e irracionales que obligaban a los más impregnados de la fiebre religiosa o a liberarse de un yugo que resultaba insoportable o a dejarse llevar por la incredulidad y la irreligiosidad. Así se explica que, en medio de un pueblo supersticioso por naturaleza como el romano, el epicureísmo haya podido encontrar un número tan grande de seguidores y haya dominado tanto tiempo en el ánimo de las personas cultas<sup>142</sup>.

Virgilio, sinceramente religioso y de acuerdo con la idea de la omnipotencia de la divinidad, a veces descubre que la crueldad de los dioses es excesiva, que sus iras carecen de justificación. Y entonces deja escapar frases que, más que

137 *La religion romaine*, vol. I, 7.

138 *Aen.* III 30-93.

139 *Aen.* III 259.

140 Cf. *Aen.* IV 571. III 172.

141 *Aen.* III 175: «Tum gelidus toto manabat corpore sudor». Todos estos prodigios o sucesos maravillosos tienen lugar en todas las religiones primitivas. Por lo que se refiere a Virgilio, cf. B. Grassmann-Fischer, *Die Prodigien in Vergils Aeneis* (München 1966).

142 Cf. C. Bailey, *Phases in the religion*, 236-240; W. W. Fowler, *The religious experience*, 380-84.

una señal evidente de su irreligiosidad, son una prueba de la profundidad de su fe. Así, recordando en la invocación a la Musa el enojo insaciable de Juno hacia la estirpe troyana, exclama: *Tantaene animis caelestibus irae*<sup>143</sup>. Y cuando relata la desgraciada suerte de Miseno, sumergido en el mar por los dioses que él había osado desafiar en su demencia, no llega a comprender su extremado furor y deja insinuar un tímido *si credere dignum est*<sup>144</sup>. Y cuando la madre de Dafnis acogió entre sus brazos el cuerpo exánime de su hijo, *deos atque astra uocat crudelia*<sup>145</sup>.

Por lo demás, son estos los únicos lugares en que Virgilio alude de algún modo a la opresión de los dioses, pero que en modo alguno permite hacernos dudar de su religiosidad. Es cierto que en alguna ocasión parece que el poeta se manifiesta irreverente o injurioso hacia la divinidad. Pero aun en estos casos no hace más que reproducir otro carácter singularísimo de todas las religiones antiguas y, en especial, de la religión del pueblo romano.

En sus relaciones con la divinidad, los romanos empleaban aquel mismo espíritu práctico y positivo que se revela en todas las manifestaciones de su actividad filosófica, política, literaria o científica. Cuando pide protección a algún dios, estipula con él una especie de contrato por el cual se ven obligadas las dos partes contrayentes. El hombre deberá realizar escrupulosamente todos los sacrificios, recitará todas las fórmulas y llevará al altar todos los dones establecidos por la ley. La divinidad, en cambio de todo eso, deberá concederle la ayuda que le ha prometido. Cuando el dios falta a su promesa, el hombre se enoja contra él y le acusa de mala fe. La historia del pueblo romano nos ofrece muchos ejemplos de estas ridículas rebeliones humanas, de estos ingenuos actos de sublevación. Nos cuenta Suetonio que cuando llegó a Roma la noticia de la muerte de Germánico, por cuya salud se habían ofrecido tantos sacrificios y se habían realizado tantos actos de culto, pública y privadamente, el pueblo irritado destruyó

143 *Aen.* I 11.

144 *Aen.* VI 173.

145 *Ecl.* V 23.

los altares, arrojó piedras contra los templos y echó por tierra las estatuas de los dioses que arrastró luego por las calles de la ciudad<sup>146</sup>.

En los personajes virgilianos, las iras de los hombres no llegan a ese punto. Pero en sus relaciones con la divinidad los hombres parecen actuar siempre movidos por ese espíritu comercial, por así decirlo, que les obliga a tratar a los dioses como perjuros que no han sabido cumplir con su palabra. Yuturna había ofrecido a Júpiter su propia virginidad y a cambio de ello el dios le había recompensado haciéndola ninfa inmortal de los lagos y de los ríos. De esta inmortalidad se había valido Yuturna para ayudar a su hermano, Turno, en la lucha contra Eneas. Cuando se da cuenta de que Júpiter está protegiendo a Eneas, y que el poder que le había concedido a ella resulta inútil, apostrofa al rey de los dioses y de los hombres en estos términos:

Haec pro uirginitate reponit?  
quo uitam dedit aeternam? cur mortis adempta est  
condicio? Possem tantos finire dolores  
nunc certe et misero fratri comes ire per umbras.  
Immortalis ego aut quicquam mihi dulce meorum  
te sine, frater, erit?<sup>147</sup>.

Más explícitas todavía son las acusaciones de falsedad que el piadoso Eneas dirige a Apolo, que no había mantenido la promesa que le había hecho de conducir al piloto Palinuro sano y salvo hasta las costas de Italia:

Quis te, Palinure, deorum  
eripuit nobis medioque sub aequore mersit?  
Dic age, namque mihi, fallax haud ante repertus  
hoc uno responso animum delusit Apollo,  
qui fore te ponto incolumem finisque canebat  
uenturum Ausonios. En haec promissa fides est?<sup>148</sup>.

146 Suet., *Calig.* 3-7.

147 *Aen.* XII 878-883.

148 *Aen.* VI 341-46.

Pero a este propósito las más características de todas son las prolongadas e insolentes quejas, no siempre bien correspondidas por los exégetas <sup>149</sup>, del rey Iarbas y del pastor Aristeo contra los dioses que habían faltado a su palabra. Iarbas no se contenta con echar en cara a Júpiter los dones que le ha ofrecido inútilmente, sino que llega incluso a dudar del poder de sus rayos:

An te, genitor, cum fulmina torques,  
nequiquam horremus, caecique in nubibus ignes  
terrificant animos et inania murmura miscent? <sup>150</sup>.

Esta actitud extraña e irreverente frente a la divinidad no nos autoriza, a pesar de todo, a menospreciar o minusvalorar, ni en Virgilio ni en sus conciudadanos, aquella timidez supersticiosa hacia los dioses. Se trataba de una timidez habitual y que descubrimos sobre todo en el número verdaderamente enorme de ritos y sacrificios, de fórmulas y de ceremonias religiosas. Esto constituye precisamente el carácter más íntimo y relevante de la religión romana, que la distingue de todas las demás religiones primitivas. Se ha dicho que la religión romana es tal vez la más simple en cuanto al fondo de sus creencias y la más complicada en lo que a sus ritos se refiere. No posee ni cosmogonía, ni mitología propiamente dichas, ni una doctrina metafísica o unos principios morales elaborados. No consiste en el conocimiento del origen y del fin de las cosas, ni en la comprensión del poder divino, ni en el estudio del deber y del destino del hombre. No aparece en la historia sino bajo la forma de cultos disparatados, sin lazo de unión aparente entre sí, sobrecargados de prácticas y rituales minuciosos y adaptados de un modo más o menos artifi-

149 Los críticos han descubierto algunas inexactitudes en las descripciones culturales de Virgilio. Ya Macrobio se hizo eco de eso cuando uno de sus personajes, llamado Evangelo, no puede más ante aquel verso «Caelicolum regi mactabam in littore taurum», *Aen.* III 21, y exclama: «Ecce pontifex tuus quid apud quas aras mactetur ignorat, cum uel aedituis haec nota sint et ueterum non tacuerit industria», *Sat.* III 10, 1-4. Eso mismo nos advierte Servio: «Falso autem ait "porca" nam ad hoc genus sacrificii porcus adhibebatur. Ergo aut usurpauit genus pro genere, ut timidi uenient ad pocula damnae, cum has damnae dicamus... aut certe illud ostendit, quia in omnibus sacris femininis generis plus ualent uictimae», *Ad Aen.* VIII 641.

150 *Aen.* IV 208-10.

cioso a las necesidades de los individuos, de la familia o de la ciudad. La religión romana se reduce, en última instancia, a la observancia escrupulosa de ciertos ritos, obligatorios en determinados tiempos y lugares o para ciertos grupos de personas <sup>151</sup>.

Todo esto, que es cierto cuando se trata de la religión romana en general, lo podemos aplicar perfectamente a la religión de Virgilio. Los ritos y las ceremonias sagradas ocupan una parte muy importante en sus obras, y sobre todo en la *Eneida*, que podríamos considerar como un poema esencialmente religioso, dentro de la idea que los romanos tenían de la religión. El poema de Eneas es un tejido de fórmulas sagradas, de invocaciones a los dioses, de cantos sacerdotales, de predicciones divinas, de descripciones de ritos y de sacrificios expiatorios o propiciatorios, de ceremonias fúnebres y de solemnidades religiosas. Los sacerdotes, los augures, los arúspices, los profetas, las sacerdotisas, las sibilas desfilan ante nuestra vista con la misma solemnidad que los guerreros y los jefes, y se reparten a partes iguales la trama del poema. No faltan tampoco ni brujas ni brujos, como Marrubia que

Vipireo generi et grauitur spirantibus hydris  
spargere qui somnos cantuque manuque solebat  
mulcebatque iras et morsus arte leuabat <sup>152</sup>,

o como Meris que, con hierbas y venenos recogidos en el Ponto, se transforma en lobo y hace salir las almas de los sepulcros y transporta a otros campos las semillas sembradas <sup>153</sup>.

La misma verdad histórica que hacía de Evandro un cruel y un parricida, es falseada conscientemente para presentarlo como el modelo de la *pietas latina*, como el guardián más fiel de la antigua religión y de las tradiciones antiguas <sup>154</sup>. Los personajes más importantes, a excepción de Mecencio, aparecen continuamente preocupados por sus deberes religiosos, que

151 Las obras de C. Bailey y W. Fowler citadas anteriormente nos ofrecen una visión muy detallada de las prácticas de la religión romana, cf. *Phases in the religion* y *The religious experience*.

152 *Aen.* VII 753-55.

153 *Eclog.* VIII 95-99.

154 Cf. G. Boissier, *La religion romaine*, vol. I, 231.

practican con la mayor escrupulosidad. El mismo Eneas —en el que los antiguos comentadores quisieron ver personificado al pontífice romano— no desciende a una playa cualquiera, ni emprende un trabajo, ni da un paso sin haber realizado antes las prácticas religiosas prescriptas y sin haber tratado de conocer antes las intenciones de los dioses, cuyo favor y ayuda había impetrado de acuerdo con el ritual de cada caso.

Virgilio concede la máxima importancia a esta parte externa de la religión que, al igual que para Cicerón, se reducía al miedo a los dioses y las ceremonias rituales. Como dirá a Eneas el sacerdote Heleno, después de haberle expuesto las normas de los sacrificios:

Hunc socii morem sacrorum, hunc ipse teneto:  
hac casti maneant in religione nepotes <sup>155</sup>.

Y al mismo poeta, cuando se dirige a sus propios conciudadanos para atraerlos a la *patria religio*, no alude a conceptos éticos, cosmogónicos o metafísicos, sino que se limita a describir minuciosamente el ritual que deberán observar en las prácticas religiosas:

In primis uenerare deos, atque annua magnae  
sacra refer Cereri laetis operatus in herbis  
extremae sub casum hiemis, iam uere sereno... <sup>156</sup>.

Como no bastaba saber dónde, cuándo y en qué ocasión era necesario realizar las diferentes ceremonias, había que conocer también el modo preciso como debían desarrollarse las ceremonias. De lo contrario no sólo perdían su valor sino que eran contraproducentes. Inclutados por naturaleza a mirar más a la forma que a la sustancia, y esclavos siempre de la letra, los romanos habían reducido la religión a un simple culto o ceremonia externa, que habían recargado de pequeños detalles que no podían omitirse sin culpa grave. Si admitimos que *religio* —*re-legere*— puede significar la acción de volver a leer

155 *Aen.* III 408-9.

156 *Georg.* I 338-340 ss.



las normas y los preceptos, podremos afirmar que las personas más religiosas son aquellas que mejor conocen los ritos y las ceremonias.

¿En qué sentido podemos considera *religioso* a nuestro poeta? Todas las ceremonias sagradas que aparecen en la *Eneida* están observadas según las normas minuciosas y detalladas del antiguo ritual romano. En este caso no debemos maravillarnos si durante todo el Imperio el poema de Eneas fue considerado como un texto teológico, estudiado y consultado, como los libros de Varrón, en las cuestiones difíciles del derecho pontifical y de las prácticas culturales<sup>157</sup>.

Nos vamos a limitar ahora a dos manifestaciones concretas de la religión romana: los funerales y los sacrificios.

### CULTO DE LOS MUERTOS

La religión romana imponía a sus fieles, como deber absoluto, la sepultura o la cremación de los cadáveres. Los personajes virgilianos jamás se sustraen a esta obligación. El que hubiera olvidado, aun involuntariamente, dar los debidos honores a los parientes o a los amigos muertos, caía en las iras de los dioses y debía realizar un *piaculum*, una expiación, cuyas características estaban determinadas en cada caso por los mismos sacerdotes, para obtener la benevolencia de los dioses. Cuando Eneas se dirige a la Sibila de Cumas para poder penetrar en los reinos infernales, no sabe todavía si su amigo Miseno yace insepulto en la costa. Pero la sacerdotisa le responde que sus votos no serán escuchados hasta que no haya

157 Los comentarios de Servio a cada uno de los pasajes en que Virgilio trata de algún aspecto de la religión nos indican claramente que el poeta estaba impuesto en toda la problemática de los cultos o ritos. Hasta qué punto podamos aplicar al conjunto de prácticas culturales descritas en la *Eneida* el nombre de «religión», cf. W. Otto, 'Religio und Superstitio', *Archiv. für Rel.* 12, 533 ss. 14, 406 ss. M. Kobbert, *De uerborum "religio" atque "religiosus" usu apud romanos quaestiones selectae* (Königsberg 1910). Este mismo autor ha escrito los artículos 'Religio', 'Religiosa loca' y 'Religiosi dies', *RE I A 1*, 565-583.

llevado a cabo ciertas expiaciones y haya tributado los debidos honores al difunto, que contaminaba la armada troyana por carecer de sepultura:

Praeterea iacet exanimum tibi corpus amici  
 (heu nescis) totamque incestat funere classem,  
 dum consulta petis nostrosque in limine pendes.  
 Sedibus hunc refer ante suis et conde sepulcro  
 Duc nigras pecudes: ea prima piacula sunt.  
 Sic demum lucos Stygis et regna inuia uiuis  
 adspicies <sup>158</sup>.

La importancia que la religión romana concedía a la sepultura de los cadáveres provenía de la creencia que las almas de los insepultos estaban condenadas a errar durante cien años, a lo largo de la Laguna Estigia, sin tener jamás un momento de reposo. Así se lo dice la misma Sibila a Eneas, antes de atravesar la famosa laguna <sup>159</sup>. Se trataba de una pena terrible ya que los dioses se mostraban inflexibles y las almas nunca podían pasar hasta que se hubieran pasado los años fijados. Así se explican las plegarias desesperadas y conmovedoras que Palinuro dirige a Eneas en el infierno para que busque su cadáver y al menos deposite sobre él un puñado de tierra:

Quod te per caeli iucundum lumen et auras,  
 per genitorem oro, per spes surgentis Iuli,  
 eripe me his, inuicte, malis: aut tu mihi terram  
 inice, namque potest, portusque require Velinos:  
 aut tu, si qua uia est, si quam tibi diua creatrix  
 ostendit (neque enim credo sine numine diuum  
 flumina tanta paras Stygiamque innare paludem)  
 da dextram misero et tecum me tolle per undas,  
 sedibus ut saltem placidis in morte quiescam <sup>160</sup>.

Sucedía a veces que, por la lejanía o por el lugar en que la muerte se había producido, era imposible recuperar el ca-

158 *Aen.* VI 149-155.

159 *Aen.* VI 325-330.

160 *Aen.* VI 363-371.

dáver para tributarle los últimos honores. En este caso la religión imponía a los vivos el deber de cumplir o realizar un simulacro de sepultura, cuyo valor era igual al del verdadero y propio *funus*<sup>161</sup>. También de esto tenemos ejemplos en la *Eneida*. Cuando los prófugos troyanos llegan a las costas de la Tracia y se dan cuenta del triste final de Polidoro, alzan un túmulo en su honor y realizan todas las ceremonias que estaban prescritas para el funeral de su compatriota<sup>162</sup>.

Pero la religión romana no se limitaba a imponer como deber absoluto la sepultura o la cremación de los cadáveres. Había hecho del *funus* una verdadera ceremonia religiosa que debía ser realizada según las normas precisas contenidas en el *ius pontificale* o *ius pontificium*. Apenas terminada la agonia, los parientes debían cerrar los ojos del difunto, acto que se expresaba en la fórmula *premere oculos*, que encontramos en la *Eneida*, a la muerte de Niso<sup>163</sup>. Luego el cadáver era lavado con agua caliente, ungido con ungüentos olorosos, cubierto con ricos vestidos y con las insignias del cargo que había desempeñado en la vida. Terminados estos preparativos que Virgilio nos ha conservado en la descripción de los funerales de Miseno y de Palante<sup>164</sup>, se llevaba el cadáver al lugar de la sepultura o de la cremación.

Las leyes antiguas ordenaban que el difunto fuese colocado sobre unas simples parihuelas de ramas entrelazadas, que eran llevadas por los hijos, por los esclavos o por los amigos. Más tarde, cuando las costumbres extranjeras penetran en Roma, se introduce el empleo de suntuosos carros fúnebres. Virgilio se mantiene fiel a la antigua costumbre. En los fu-

161 La palabra *funus* significa propiamente «*pompa quae fit in exsequiis mortuorum*». Según Isidoro de Sevilla, «*Funus est, si sepeliatur. Et dictum funus a funibus accensis, quos ante feretrum papyriis cera circumdatis ferebant*», *Etym.* XI 2, 34.

162 *Aen.* III 57-68.

163 *Aen.* IX 487: «*pressiue oculos*».

164 *Aen.* VI 218-222:

Pars calidos latices et aëna undantia flammis  
expediunt, corpusque lauant frigentis et unguunt.  
Fit gemitus. Tum membra toro defleta reponunt  
purpureasque super uestis, uelamina nota,  
coniciunt.

Acerca de Palante cf. *Aen.* XI 29-58.

nerales de Miseno, mientras parte de los troyanos *membra toto defleta deponunt*, después de haberlos lavado, ungido y cubierto de ricos vestidos, los demás *ingenti subiere feretro, / triste ministerium*<sup>165</sup>. En los funerales de Palante

Haud segnes alii crates et molle feretrum  
arbuteis texunt uirgis et uimine querno  
extractosque toros obtentuy frondis inumbrant.  
Hic iuuenem agresti sublimem stramine ponunt<sup>166</sup>.

Tras el féretro viene la turba de las mujeres, de los amigos, de los esclavos, de los parientes, de los enemigos vencidos, de los conmitones, con las armas depuestas, acompañados también de los caballos favoritos. Las mujeres llevan los cabellos sueltos y lanzan gritos de tristeza. En los funerales de Polidoro encontramos *circum Iliades crinem de more solutae*<sup>167</sup>. Esta misma expresión, con ligeras variantes, la emplea el poeta al describir la *conclamatio* de las mujeres en torno al féretro del hijo de Evandro<sup>168</sup>. Por eso podemos afirmar que tal era la fórmula, por así decir, oficial empleada en los textos sagrados.

En los funerales de Palante, Eneas manda que sigan *mille uiros, qui supremum comitentur honorem*, además de los prisioneros con las manos atadas a la espalda y los jefes llevando las armas de los enemigos. En último lugar viene el anciano Acestes:

Pectora nunc foedans pugnīs, nunc unguibus ora,  
sternitur et toto proiectus corpore terrae

y cerrando la comitiva

Tum maesta phalanx Teucrique seguuntur  
Tyrrenique omnes, et uersis Arcades armis<sup>169</sup>.

165 *Aen.* VI 222-23.

166 *Aen.* XI 64-67.

167 *Aen.* III 65.

168 *Aen.* XI 35: «Et moestum Iliades crinem de more solutae».

169 *Aen.* XI 61. XI 86-93.

Sobre el féretro, o sobre la pira, se colocan como último obsequio al difunto telas preciosas, monedas u objetos de oro y cuanto cabe en la palma de la mano. Si el fallecido es un guerrero, se colocan también las armas y las insignias de los enemigos vencidos. Sobre la pira de los troyanos muertos en la batalla contra los latinos, los que han sobrevivido colocan los despojos, los yelmos, las soberbias espadas y los frenos y las ruedas veloces junto con los escudos de los difuntos y sus lanzas<sup>170</sup>. Sobre el féretro de Palante

Tum geminas uestis auroque ostroque rigentis  
 extulit Aeneas, quas illi laeta laborum  
 ipsa suis quondam manibus Sidonia Dido  
 fecerat et tenui telas discreuerat auro.  
 Harum unam iuueni supremum maestus honorem  
 induit arsurasque comas obnubit amictu,  
 multaque praeterea Laurentis praemia pugnae  
 aggerat et longo praedam iubet ordine duci<sup>171</sup>.

Llegado el cortejo al lugar determinado, se comenzaba la ceremonia de la sepultura o cremación. Sobre este punto la religión romana no tenía leyes precisas, ya que la cremación era empleada desde antiguo. De ordinario se quemaba primero el cadáver y luego las cenizas se sepultaban<sup>172</sup>. El *rogus* debía tener la forma de un altar y debía estar rodeado de cipreses. Colocado allí el féretro que contenía el cadáver junto con los objetos que hemos mencionado más arriba, los parientes más próximos, o en su ausencia los amigos íntimos o los personajes oficiales, le aplicaban fuego con teas resinosas, con la cabeza vuelta hacia atrás. Este último detalle, cuyo significado no encontramos bien expuesto en los escritores latinos, lo hallamos también en la *Eneida* en los funerales de Miseno. Después que los troyanos rodearon la pira con los *ferales cupressi*<sup>173</sup>

170 *Aen.* XI 193-96.

171 *Aen.* XI 72-79.

172 Véanse los artículos de E. Cahen, 'Sepulcrum' y 'Sarcophagus', *Dict. des antiq. grecques et romaines*, IV 1209-1240 y 1064-1075.

173 Las tumbas más antiguas descubiertas en Etruria o a orillas del Lago Albano nos indican que tanto los etruscos como los latinos acostumbraban,

Pars ingenti subiere feretro,  
 triste ministerium, et subiectum more parentum  
 auersi tenere facem. Congesta cremantur  
 turea dona, dapes, fuso crateres oliuo.  
 Postquam conlapse cineres et flamma quieuit,  
 reliquias uino et bibulam lauere fauillam,  
 ossaque lecta cado textit Corynaeus aëno<sup>174</sup>.

En estos versos encontramos una descripción de todos los actos que debían realizarse durante y después de la combustión o cremación del cadáver. Tan sólo se ha prescindido de algún pequeño detalle, como, por ejemplo, el sonido de las *tubae* obligatorio en todos los funerales y que Virgilio nos recuerda en otros lugares<sup>175</sup>. Lavados, pues, los huesos y encerrados en la urna, ésta era cubierta con un gran túmulo de tierra, rodeado de cipreses, de telas oscuras y cubierto con los objetos más queridos del difunto. Sobre el túmulo se echaban copas de vino, de leche caliente, de sangre de las víctimas sagradas, y se esparcían flores a manos llenas. Así lo vemos descrito en los funerales de Polidoro:

Ergo instauramus Polydoro funus, et ingens  
 aggeritur tumulo tellus: stant manibus arae  
 caeruleis maestae uittis atraque cupresso,  
 et circum Iliades crinem de more solutae.  
 Inferimus tepido spumantia cymbia lacte  
 sanguinis et sacri pateras animamque sepulcro  
 condimus et magna supremum uoce ciemus<sup>176</sup>.

en los primeros tiempos, quemar sus cadáveres. Más tarde como consecuencia de sus relaciones comerciales con los griegos y con los fenicios, se introdujo la inhumación. Más tarde coexistieron las dos formas, como se puede ver en los museos romanos de aquella época. En Virgilio los cadáveres aparecen siempre quemados, con la sola excepción de Polidoro.

Servio, al comentar *Aen.* VI 217, se expresa así: «Cupressus adhibetur ad funera, uel quod caesa non repullulat, uel quod per eam funestata ostenditur domus, sicut laetam frondes indicant festae. Varro autem dicit pyras ideo cupresso circumdari propter grauem ustrinae odorem, ne eo offendatur populi circumstantis corona, quae tandiu stabat respondens fletibus praeficae, id est principi planctuum, quandium consumpto cadauere et collectis cibus diceretur nouissimum uerbum *ilicet*, quod ire licet significat».

174 *Aen.* VI 222-28.

175 *Aen.* XI 192: «It caelo clamorque uirum clangorque tubarum».

176 *Aen.* III 62-69.

Sobre el *ingenti mole sepulcrum* de Miseno, el piadoso Eneas *imponit suaque arma uiro, remumque tubamque*<sup>177</sup>.

En los *parentalia* de Anquises, celebrados en Sicilia, Eneas

hic duo rite mero libans carchesia Baccho  
fundit humi, duo lacte nouo, duo sanguine sacro,  
purpureosque iacit flores<sup>178</sup>.

La costumbre de esparcir flores sobre las tumbas, apenas se han terminado los ritos de la sepultura, está expresada por Anquises en estos conocidos versos:

Tu Marcellus eris. Manibus date lilia plenis,  
purpureos spargam flores animamque nepotis  
his saltem accumulem donis, et fungar inani  
munere<sup>179</sup>.

Se despedía el cortejo pronunciando la fórmula de ritual *sit tibi terra leuis*, que encontramos en las inscripciones con esta abreviatura *S. T. T. L.* También se usaba esta otra frase: *Salue, uale, haue*. Sobre el féretro de Palante, que iba a ser conducido a su ciudad natal, Eneas pronuncia este saludo de despedida: *Salue aeternum mihi, maxime Palla, / aeternumque uale*<sup>180</sup>. Y sobre el túmulo de su padre Anquises, después de haberle ofrecido los dones de costumbre, el mismo Eneas dice:

Salue, sancte parens, iterum: saluete, recepti  
nequiquam cineres animaeque umbraeque paternae<sup>181</sup>.

Terminadas las exequias comenzaba un nuevo período de ceremonias fúnebres que duraba nueve días, y que terminaba con una *cena nouemdialis* y con los *ludi nouemdiales*<sup>182</sup>. Estas fiestas se repetían más tarde con el mismo ritual en el aniversario de las exequias de los padres. Se trataba de las *parentalia*<sup>183</sup>. Los historiadores de la religión romana no están

177 *Aen.* VI 232-33.

178 *Aen.* V 77-79.

179 *Aen.* VI 883-86.

180 *Aen.* XI 97-98.

181 *Aen.* V 80-81.

182 Cf. E. Marbach, 'Nouemdiale sacrum', *RE* 17, 1180-81.

183 Las *Parentalia*, o fiestas en honor de los difuntos comenzaban el

de acuerdo acerca del día en que se iniciaban los *nouemdialia*, ya que en los autores antiguos no encontramos sino escasas y contradictorias noticias a este respecto. Algunos pretenden que los *nouemdialia* comenzaban el día mismo de la muerte, mientras que otros afirman que era el día de las exequias<sup>184</sup>. Tal vez para resolver la cuestión podríamos acudir a la autoridad de Virgilio. Cuando Eneas, llegado a las costas de Sicilia, celebra los *solemnia parentalia* de Anquises y ofrece las *inferiae*<sup>185</sup> a las sombras o alma del mismo, anuncia también que después de nueve días convocará grandes juegos en honor de Anquises:

Praeterea, si nona diem mortalibus almum  
Aurora extulerit radiisque retexerit orbem,  
prima citae Teucris ponam certamina classis<sup>186</sup>.

Los juegos a que aquí alude Eneas son los *ludi nouemdiales*, y tienen lugar como observa Estacio nueve días después de terminadas las exequias<sup>187</sup>. Tras la descripción de las ceremonias fúnebres que Eneas realiza sobre el túmulo de Anquises, nuestro poeta comienza a detallar los juegos que ocupan una gran parte del libro V:

Expectata dies aderat nonamque serena  
Auroram Phaëthontis equi iam luce uehebant<sup>188</sup>.

El texto de Virgilio parece indicar que el poeta alude al festival que tenía lugar al noveno día después de la muerte, una vez que las ceremonias fúnebres habían terminado. Po-

13 de febrero y duraban hasta el día 21. Se trataba, pues, de unas fiestas que duraban nueve días. Cf. W. Eisenhut, 'Parentalia', *RE* Supplband 12, 979-982.

184 Cf. Seru., *Ad Aen.* V 64-65.

185 Según Servio, las «inferiae sunt sacra mortuorum, quod inferis soluuntur. Sane mos erat in sepulcris uirorum fortium captiuos necari», *Ad Aen.* X 520. Según Festo, «Inferiae sacrificia, quae dis Manibus inferebant», p. 112.

186 *Aen.* V 64-66.

187 Cf. Stat., *Theb.* VI 238.

188 *Aen.* V 104-5. Acerca de los juegos funerales queremos indicar aquí las obras siguientes: W. W. Fowler, *The Roman festivals of the period of the Republic. Introduction to the study of the religion of Romans* (London 1899); E. N. Gardiner, *Athletics of the Ancient World* (Oxford 1930); Id., *Greek athletics and festivals* (London 1910); E. Mehl, «Die Leichenspiele, Anhang» (se



dría pensarse también en otro festival que, con el mismo nombre de *nouemdiále*, duraba nueve días. Parece que Virgilio ha hecho una «contaminatio» de los dos festivales, y que se trata de una ceremonia religiosa que dura nueve días y que se concluye, al día noveno, con competiciones navales y otras clases de juegos<sup>189</sup>. Juegos o ceremonias semejantes las encontramos ya en Homero: los preparativos para el funeral de Héctor duran nueve días y la pira es encendida al décimo<sup>190</sup>.

Hemos visto cómo Virgilio no ha prescindido de detalle alguno en lo que se refiere a las ceremonias fúnebres. Ha seguido hasta las mínimas ceremonias con la escrupulosidad de un verdadero técnico de la liturgia romana para el que tanta importancia tenían los detalles, por mínimos e insignificantes que fueran. Podríamos decir, en este sentido, que la *Eneida* contiene todas las rúbricas litúrgicas del oficio de sepultura, tal como antes solían describir los tratadistas de liturgia sagrada.

## LOS SACRIFICIOS Y PLEGARIAS

Hemos visto que el carácter particular del primer estadio de la religión es el empleo de dones o sacrificios. Al concebir la divinidad como una fuerza ciega, caprichosa, terrible, incapaz de sentimiento alguno, de perdón o de misericordia, no le queda al hombre otra salida que aplacar los dioses irritados mediante la oblación de cuanto hay de valioso o de más querido. En la religión romana, los sacrificios constituían la ceremonia más importante y constituían una parte indispensable en las solemnidades religiosas, públicas o privadas.

En los poemas virgilianos, los sacrificios ocupan un puesto importantísimo y son una consecuencia necesaria del modo en que es concebida y descrita la acción de las diferentes divinidades:

trata de un *apéndice* al artículo de K. Büchner, 'P. Vergilius Maro', en *RE*; Id., 'Troiaspiel', en *RE Suppl.* 12, 888 ss.

189 Cf. el comentario de R. D. Williams al libro V de la *Eneida* (Oxford 1965) 53-54.

190 Cf. *Iliad.* 24, 664 ss. Cf. *Aen.* V 762.

Praeterea, si qua est Heleno prudentia uati,  
 si qua fides, animum si ueris implet Apollo,  
 unum illud tibi, nate dea, proque omnibus unum  
 praedicam et repetens iterumque iterumque moneuo,  
 Iunonis magnae primus prece numen adora,  
 supplicibus supera donis<sup>191</sup>.

En esta emotiva exhortación que el augur Heleno dirige a Eneas —contra el que tan duros eran los enojos de Juno— está expresado el verdadero significado de la oferta sagrada, su importancia y su necesidad. Para aplacar los númenes irritados sólo hay un medio, el sacrificio. En otra ocasión así habla el dios Tíber:

Surge, age, nate dea, primisque cadentibus astris  
 Iunoni fer rite preces, iramque minasque  
 supplicibus supera uotis<sup>192</sup>.

En estos dos pasajes encontramos una expresión casi idéntica en los dos hemistiquios finales: *Supplicibus supera donis / uotis*. Por eso podemos pensar que Virgilio emplea una fórmula sagrada del ritual romano.

Para ser válido, el sacrificio debía realizarse en conformidad con las reglas y detalles establecidos por el ritual, que variaban según la naturaleza de la divinidad a que iba dirigido, y de acuerdo con la finalidad del oferente. Si alguna de estas prescripciones era descuidada u olvidada, el sacrificio perdía todo su valor y se imponía una nueva expiación para calmar los dioses irritados. *Et sciendum*, dice Servio, *siquid caerimoniis non fuerit obseruatum, piaculum amitti*<sup>193</sup>.

La primera regla era que, tanto el sacrificante como el que asistía al sacrificio, debían tener limpios el alma y el cuerpo. Para purificarse del cuerpo —*lustrare*<sup>194</sup>— tenían que sumergirse en agua corriente. Para limpiar el alma bastaba

191 *Aen.* III 433-39.

192 *Aen.* VIII 59-61.

193 *Ad Aen.* IV 646.

194. Como ha notado Fowler, «*lustrare, lustratio* son palabras que pertenecen a un estadio de la religión en que se siente un deseo efectivo de estar en buena relación con el poder que se manifiesta en el Universo», *The religious experience*, 209-210. Etimológicamente parece que la palabra *lustrare* es la forma fuerte de *luere*, que según Varrón equivaldría a *soluere*, cf. *De*

que el sacerdote asperjase a los presentes con un ramo de olivo empapado en agua pura, pronunciando las fórmulas rituales.

Antes de realizar los sacrificios a los dioses infernales, indicados por la Sibila, Eneas purifica a sus compañeros de esta forma conservada por Virgilio:

Idem ter socios pura circumdedit unda  
spargens rore leui et ramo felicis oliuae  
lustrauitque uiros dixitque nouissima uerba<sup>195</sup>.

Cuando Dido, desesperada por la partida de Eneas, manda a la nodriza que vaya al encuentro de Anna para que prepare el sacrificio de Júpiter Estigio, le da estas instrucciones:

Dic corpus properet fluuiali spargere lympha,  
et pecudes secum et monstrata piacula ducat.  
Sic ueniat, tuque ipsa pia tege tempora uitta<sup>196</sup>.

Este último verso que se refiere a las vestiduras del sacrificante nos ofrece ocasión de notar que no siempre se ceñía la cabeza con vendas, como aquí la nodriza de Siqueo y en otro lugar el augur Heleno<sup>197</sup>. Incluso el atuendo cambiaba según era la divinidad a que se ofrecía el sacrificio. Cuando Evandro sacrifica, y cuando los Salios entonan sus cantos, el primero se ciñe los cabellos con *Herculea bicolor populus*

*lingua latina* VI 11. En este sentido Servio piensa que las expresiones *peccata luere*, *supplicium luere* equivalen a *peccata* o *supplicium soluere*, *Ad Aen.* X 32. XI 824. Cf. L. Beringer, *Die Kultworte bei Vergil*, 87-89.

<sup>195</sup> *Aen.* VI 229-231. Es curioso cómo el olivo se emplea también a manera de «hisopo», cuando en ella se simbolizaba la paz. Parece que precisamente en cuanto símbolo de la paz era muy empleada entre los griegos y los romanos, cf. L. Weniger, *Altgriechischer Baumkultus* (Leipzig 1919). Leemos también en Tito Livio: «Ramos oleae ac uelamenta alia supplicum porrigentes, XXIV 30, 14. Servio, *ad l. cit.*, hace esta observación «Felicis oliuae, arboris festae».

<sup>196</sup> *Aen.* IV 635-37. La *uitta* o las *uittae*, si preferimos el plural, forman parte de los atributos y distintivos de los sacerdotes. En cuanto a la etimología, Isidoro piensa «unde et uittae dictae sunt, quod uinciant», y en otro lugar «uitta dicta quod ea pectus uincitur instaruitis ligantis», *Etym.* XIX 30, 4. XIX 33, 7. En el *Dict.* de Daremberg-Saglio se ha conservado esta etimología: «Comme en Grèce, elle représente le symbole matériel et visible du lien religieux qui met sous la dépendence de la divinité l'être ou la chose consacrée», s. u. Es una palabra que encontramos frecuentemente en Virgilio.

<sup>197</sup> *Aen.* III 370.

*umbra*<sup>198</sup>. Los Salios aparecen *populeis euincti tempora ramis*<sup>199</sup>. Cuando Eneas ofrece las *inferias* a la sombra de Anquises, *uelat materna tempora myrto*<sup>200</sup>. Cuando sacrifica a Neptuno, para obtener que el mar se calme, tiene la cabeza *tonsae foliis euinctus oliuae*<sup>201</sup>. Cuando los sacerdotes de los Teucros y de los Rútulos ofrecen los sacrificios por el duelo inminente entre Turno y Eneas, aparecen *uelati limo, et uerbena tempora uincti*<sup>202</sup>.

Con respecto a la indumentaria del sacerdote, en los tiempos más antiguos de Roma, vemos que aparecen vestidos con simples pieles de animales sacrificados, que más tarde son sustituidos por un vestido blanco, símbolo de la limpieza de alma. En Virgilio, los sacerdotes realizan los sacrificios *pura in ueste*<sup>203</sup>. Esto quiere decir, según nos advierte Donato: *colore alba, nec purpurae uariata picturis*. Solamente cuando describe los sacrificios de la antigua Palantea el poeta recuerda los sacerdotes *pellibus in morem cincti*<sup>204</sup>.

Pero cualquiera que fuera su vestido, los sacerdotes debían cubrirse la cabeza durante la ceremonia sacrificial, para que ningún objeto profano turbase su intimidad con el *numen* y para evitar también que su vista se encontrara con la divinidad. Se trataba de una norma severísima, y el augur Heleno la recomienda ardientemente a Eneas y a sus descendientes:

Purpureo uelare 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<sup>205</sup>.

198 *Aen.* VIII 276.

199 *Aen.* VIII 286.

200 *Aen.* V 72. El mirto es evidentemente una planta consagrada a Venus, y eso lo sabemos por las diferentes explicaciones que nos ha conservado Servio en sus comentarios a Virgilio: Cf. *Ad Eclog.* VII 62. *Ad Georg.* II 64.

201 *Aen.* V 774.

202 *Aen.* XII 120. Como advierte MacKail, parece que en la mayoría de los *mss.* en vez de *limo* se había recogido la variante *lino*. Pero muy pronto, ya en tiempos de Higinio, jefe de la Biblioteca Palatina, se aceptó la grafía *limo*, que parece ser la palabra que había escrito Virgilio. Esta advertencia proviene ya de Servio en su comentario a este verso del libro XII.

203 *Aen.* XII 169.

204 *Aen.* VIII 282.

205 *Aen.* III 405-9.

Además de esto, el sacerdote no podía interrumpir de ningún modo el sacrificio comenzado, y los presentes debían observar el más religioso silencio. Mientras los Arcades están sacrificando a las orillas del Tíber, ven al pronto que se acercan las naves de Eneas. Atemorizados ante el espectáculo, todos abandonan los altares y comienzan a huir. Pero el valeroso Palante impide que se interrumpan los sacrificios, y él mismo con la espada en la mano avanza contra los que pretenden huir<sup>206</sup>. Cuando llega Eneas, las sagradas ceremonias tienen que ser interrumpidas necesariamente, pero apenas se han cruzado los primeros saludos, el rey de los Arcadios dice a Eneas:

Interea sacra haec, quando huc uenistis amici,  
annua, quae differre nefas, celebrate fauentes  
nobiscum, et iam nunc sociorum adsuescite mensis<sup>207</sup>.

En cuanto a la fórmula con que el sacerdote imponía silencio<sup>208</sup> vemos que es la misma que emplea Eneas antes de comenzar el sacrificio en honor de su padre: *ore fauete omnes*<sup>209</sup>.

Antes de comenzar el sacrificio, había que dirigir una invocación a la divinidad, y tal invocación debía ser hecha *ex ordine*, como dice Virgilio, en voz clara y alta, y de modo que no quedase duda acerca de la divinidad a que se dirigía el sacrificio<sup>210</sup>. Es decir, si la plegaria o el sacrificio iba dirigido a Júpiter o a otra cualquiera divinidad celestial, el sacerdote tenía el rostro vuelto hacia el cielo. Si a Neptuno, hacia el mar. Si a Tellus, hacia la tierra. En la invocación que Cloanto dirige a las divinidades del Océano para obtener la victoria en la competición, extiende *palmas utrasque ponto*<sup>211</sup>. Cuando los sacerdotes van a realizar el sacrificio propicia-

<sup>206</sup> *Aen.* VIII 110-11.

<sup>207</sup> *Aen.* VIII 172-174.

<sup>208</sup> Cf. O. Casel, *De philosophorum graecorum silentio mystico* (Gies-sen 1919).

<sup>209</sup> *Aen.* V 71.

<sup>210</sup> *Aen.* VII 136-140. Cf. *Aen.* V 773.

<sup>211</sup> *Aen.* V 233. Acerca del lenguaje de las manos en la liturgia romana, cf. F. A. Sullivan, 'Tendere manus. Gestures in the Aeneid', *Classical Journal* 63 (1968) 358-362.

torio del duelo de Turno con Eneas, tienen los ojos *ad surgentem conuersi solem*<sup>212</sup>. Y mientras el rey Latino, en la misma circunstancia se dirige suplicante a Júpiter, a Letona, a las Estrellas, a Jano Bifronte, lo hace *suspiciens caelum, tenditque ad sidera dextram*<sup>213</sup>.

Pero el ejemplo más hermoso nos lo ofrece Eneas. Cuando invoca al dios Tíber, toma en la cuenca de sus manos el agua del río del mismo nombre. Y como quiera que en la misma plegaria se dirige también a las ninfas de Laurento y a la sombra de su padre, al mismo tiempo que tiene el agua en las manos, dirige la cabeza hacia el cielo<sup>214</sup>.

Aparte de estos casos especiales en que las manos están ocupadas, *necesse erat*, nos advertirá Servio, *aras a sacrificantibus teneri, quod nisi fieret, diis sacrificatio grata non esset*<sup>215</sup>. Así vemos al rey Latino que, aunque tiene los ojos vueltos al cielo y dirige la mano derecha hacia las estrellas al comienzo de su invocación, en el curso de la misma tiene las manos apoyadas sobre el altar<sup>216</sup>. Lo mismo hará Iarbas en su invocación a Júpiter<sup>217</sup>.

Terminada la purificación, revestidos de los ornamentos y recitadas las plegarias, finalmente las víctimas eran conducidas para ser inmoladas ante el altar. Antes debían hacer la selección de los animales que iban a sacrificar. Esto no era fácil, ya que los libros pontificales contenían a este propósito un gran número de reglas muy precisas, con un fundamento simbólico que sólo los pontífices conocían exactamente<sup>218</sup>.

Como norma general, a los dioses se sacrificaban animales machos y a las diosas, hembras. Respecto al color, se ofrecían

212 *Aen.* XII 172.

213 *Aen.* XII 196.

214 *Aen.* VIII -68-70.

215 *Ad Aen.* IV 219.

216 *Aen.* XII 196 ss.

217 *Aen.* IV 219. Acerca de la palabra *ara* y *altare*, que ocurren con muchísima frecuencia en Virgilio, cf. L. Beringer, *Die Kultworte bei Vergil*, 23-43.

218 Los *libri* o *commentarii pontificales* contenían todo cuanto se refería a las prácticas religiosas. Eran una especie de farmacopea del *ius diuinum*, en donde se podía encontrar toda clase de fórmulas para dirigirse a la divinidad. Cf. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 32 y 441. A von Premerstein, 'Commentarii', *RE* 7, 726-759.

bestias de pelo negro —*furuae hostiae*<sup>219</sup>— a los manes y a los dioses infernales, porque vivían en la oscuridad. A Proserpina se sacrificaba una vaca estéril. A Ceres, un cerdo o una cordera. A Baco, un macho cabrío. A Esculapio, una cabra. A Júpiter, un *iuuencus* de pelo blanco. A Neptuno y a Apolo, un toro joven. A Hércules, una *iuuenca*. A Juno, una vaca. En todo caso, cualquiera que fuera el sexo, el color, la especie de los animales que se ofrecían en el sacrificio, los animales debían ser siempre escogidos entre los mejores. Las ovejas debían ser *bidentes*<sup>220</sup>. Las vacas y los toros, *eximii*, y sin haber estado ya uncidos al yugo.

Al final de la IV *Geórgica*, la diosa Cirene expone a Aristeo los detalles del sacrificio de expiación que serán seguidos con toda minuciosidad:

Quattuor eximios praestanti corpore tauros,  
qui tibi nunc uiridis depascunt summa Lycaeii,  
delige, et intacta totidem ceruice iuuenca<sup>221</sup>.

En todos los pasajes, la selección de los animales que se han de ofrecer a los dioses se hace siempre según las prescripciones del derecho pontifical. Así cuando Eneas llega a las costas de Tracia sacrifica a Júpiter *nitentem taurum*<sup>222</sup>. Y es también un *candentem iuuenicum* lo que promete Ascanio

219 *Hostia*, según Festo, «dicta est ab eo, quod est hostire ferire» p. 102. Eso mismo nos dice Servio (*Ad Aen.* II 156) «hostia est dicta quod dii per illam hostiantur».

220 La palabra *bidentes*, de acuerdo con la etimología de los antiguos, parece indicar «hostias quae per aetatem duos dentes altiores habent», Cf. *Aul. Gel.* XVI 6. *Macr.*, *Sat.* VI 9, 7. Véase *Die Kultworte bei Virgil*, 69-71.

221 *Georg.* IV 538-540. El término *eximios tauros*, que aquí emplea Virgilio pertenece también al vocabulario ritual, como indica muy bien Macrobio: «Eximii in sacrificiis uocabulum non poeticum ἐπίθετον sed sacerdotale nomen est. Veranius enim in *Pontificalibus quaestionibus* docet eximias dictas hostias quae ad sacrificium destinatae *eximantur* e grege, uel quod eximia specie quasi offerendae numinibus eligantur», *Sat.* III 5, 6.

222 *Aen.* III 20-21. Ya Servio, al comentar este lugar observa: «Contra rationem Ioui taurum sacrificat, adeo ut hinc putetur subsecutum esse prodigium. Ubique enim Ioui iuuenicum legimus immolatum». Aduce *Aen.* IX 624 y un verso de Juvenal, 12, 9. En efecto, las lumbreras del derecho pontifical, Ateyo Capitón y Labeón, consideraban eso casi como un sacrilegio. De todos modos en Ovidio encontramos un pasaje en que se nos habla de ese mismo sacrificio: «Mactatur uacca Mineruae, / alipedi uitulus, taurus tibi, summe deorum», *Met.* IV 755-56. Véase el comentario que de ese verso virgiliano hace el famoso comentarista español, La Cerda. Macrobio justifica los conocimientos rituales de Virgilio, cf. *Sat.* III 10, 1-4.

al rey de los dioses y de los hombres durante la batalla contra Turno<sup>223</sup>. Eneas sacrificará a los manes de Anquises, de acuerdo con las prescripciones rituales:

Binas de more bidentis  
totque sues, totidem nigrantis terga iuuenkos<sup>224</sup>.

Dido, para obtener de los dioses la fuerza de permanecer fiel al marido difunto, inmola a Ceres y a Febo *lectas de more bidentis*<sup>225</sup>. Eneas y Evandro sacrifican también ovejas *bidentes*, antes de disponerse para la batalla<sup>226</sup>. Y esa misma es la inmolación que hacen los sacerdotes troyanos antes del duelo entre Eneas y Turno<sup>227</sup>. Laocoonte, elegido sacerdote de Neptuno, inmola sobre las aras del dios *taurum ingentem*<sup>228</sup>. Y antes de emprender el viaje por los reinos oscuros, Eneas sacrifica *quattuor nigrantis terga iuuenkos*, y luego

Ipse atri uelleris agnam  
Aeneas matri Eumenidum magnaëque sorori  
ense ferit, sterilemque tibi, Proserpina, uaccam<sup>229</sup>.

En el libro II de las *Geórgicas*, el poeta descubre la razón por la que había que sacrificar el macho cabrío a Baco<sup>230</sup>. Y en el III alude a la época en que se comenzó a sacrificar las terneras a Juno<sup>231</sup>.

Escogidas las víctimas y adornadas con *infulae et uittae*<sup>232</sup> eran conducidas ante el altar, donde los sacerdotes las santificaban derramando sobre la frente la *mola salsa*<sup>233</sup> y una

223 *Aen.* IX 627. Aquí se habla claramente de *iuuenkos* y no de *taurus* como en *Aen.* III 21.

224 *Aen.* V 96-97.

225 *Aen.* IV 57.

226 *Aen.* VIII 544, donde aparece la misma expresión «*lectas de more bidentes*».

227 *Aen.* XII 170-71: «*Intonsamque bidentem / attulit*».

228 *Aen.* II 203.

229 *Aen.* VI 243. 249-251.

230 *Georg.* II 380-396.

231 *Georg.* III 531-33.

232 Según G. Fourères, «La *infula* era una insignia sagrada, el indicio de la consagración a la divinidad y de la inviolabilidad religiosa. Estaba reservada a las personas, a los animales, a los monumentos que servían para el culto», art. 'Infula' en el *Dict. d'antiq. grecques et lat.*

233 Según Festo, «*mola uocatur far tostum et sale sparsum, quod eo molito hostiae aspergantur*», 141. Cf. Varr., *De ling. lat.* V 104.



copa de vino. En algunos casos especiales, la consagración o santificación se hacía arrancando algunos pelos de la cabeza de la víctima y arrojándolos al fuego. En el sacrificio ofrecido por Eneas a los dioses de los infiernos, la sacerdotisa arroja primero el vino sobre la frente de los terneros y luego

et summas carpens media inter cornua saetas  
ignibus inponit sacris, libamina prima,  
uoce uocans Hecaten caeloque Ereboque potentem<sup>234</sup>.

En otro lugar Virgilio nos describe a los sacerdotes que, antes de inmolar las víctimas

Dant fruges manibus salsas et tempora ferro  
summa notant pecudum, paterisque altaria libant<sup>235</sup>.

La reina de Cartago, cuando va a realizar el sacrificio, se nos presenta de esta manera:

Ipsa tenens dextra pateram pulcherrima Dido  
candentis uaccae media inter cornua fundit<sup>236</sup>.

Virgilio nos ha conservado otras alusiones a los adornos de las víctimas, así por ejemplo en el episodio de la oveja que, asaltada por la enfermedad

Saepe in honore deum medio stans hostia ad aram,  
lanea dum niuea circumdatur infula uitta,  
inter cunctantis cecidit moribunda ministros<sup>237</sup>.

Y también en estos versos donde Sinón narra los preparativos para el sacrificio:

Iamque dies infanda aderat: mihi sacra parari  
et salsae fruges et circum tempora uittae<sup>238</sup>.

234 *Aen.* VI 245-47.

235 *Aen.* XII 173-74.

236 *Aen.* IV 60-61.

237 *Georg.* III 486-88.

238 *Aen.* II 132-33. Las «fruges salsae», es decir, una pasta hecha de sal y trigo, llamadas también «mola salsa» servían para rociar con ellas los cuchillos y las víctimas. Como dice Servio «erant autem istae probationes, utrum aptum esset animal sacrificio», *Ad Aen.* XII 173. Al parecer tenían un significado catártico, como advierte L. Ziehen, *Ὁδὸς ἁγίας*, en *Hermes* 37

Terminada la inmolación de la víctima —el término sacrificial era *hostiam litare*, que empleará Virgilio<sup>239</sup>— se le extraían las *exta*<sup>240</sup>, es decir, la hiel, el hígado, los pulmones, el corazón y las *omenta*, es decir, las membranas grasosas, y la sangre se recogía en copas. Si el sacrificio era de acción de gracias o de suplicación, los sacerdotes inspeccionaban primero las vísceras para sacar de allí los auspicios<sup>241</sup>. Luego las asaban al fuego y las llevaban sobre un plato —*lanx*<sup>242</sup>— para ser comidas. Ese acto se expresaba con la fórmula *exta redere* o *exta porricere*<sup>243</sup>.

Los sacrificios de acción de gracias son los más frecuentes en las obras de Virgilio que emplea ese mismo formulario

(1902) 391-400. De la misma opinión es S. Eitrem, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer* (Kristiania 1915) 261-264.

239 *Aen.* IV 50. II 118. Cf. G. Wissowa, 'Litatio', *RE* 13, 740-42. A. Bouche-Leclercq, 'Litatio', *Dict. des antiq. grecques et rom.* III 1266-68. Ver también G. Appel, *De romanorum precatationibus* (Giessen 1909); C. Tromp, *De romanorum piaculis* (Lugd. - Batav. 1921) 55-62. El escolio de Estacio (*Theb.* X 610) observa: «Inter sacrificare et litare hoc interest: *sacrificare* est hostias immolare, *litare* uero per immolationem hostiarum impetrare quod postules». Es curiosa la observación de Servio a *Aen.* II 118: «Videtur sane peritia iuris pontificalis animalis hostiae mentionem fecisse, cum dicit animaque litandum Argolica, nam et animam dicit et litare uerbo pontificali usus est, id est sacrificiis deos placare». Macrobio hace notar, a su vez, «litare quod significat sacrificio facto placasse numen», *Sat.* III 5, 4.

240 Parece que la inspección de las vísceras, o el «extispicium» o «extispicina», no es un rito esencialmente romano. Se practicaba en Grecia y fue introducido en Roma probablemente al través de la Etruria. Lucano alude a este rito cuando escribe (I 621-25):

Cernit tabe iecur madidum uenasque minaces  
hostili de parte uidet. Pulmonis anhel  
fibra latet, paruusque secat uitalia limes.  
Cor iacet, et saniem per hiantis uiscera rimas  
emittunt produntque suas omenta latebras.

241 Por supuesto, entendemos aquí la palabra «auspicios» en sentido genérico, ya que en sentido ritual «auspicium ab aue spicienda», como dice Festo, p. 2. O como observa Servio «Auspicium dictum ab aue inspicienda, quasi auspicium», *Ad Aen.* III 374. A veces se emplea como sinónimo de augurio, pero la diferencia entre las dos formas de conocer el futuro aparece bien clara en todos los tratados o escritores antiguos: «Auspicium et augurium his intellectibus discernuntur, quod sit auspicium auium inspectio et quae ex uolatu earum significantur et uocibus, augurium autem rerum omnium coniecturas prudenter ac diligenter factas amplectitur», Nonius, 429.

242 Se trata de una variedad de plato de forma circular —*lanx rotunda, caua*— o rectangular —*quadratae lances*—. Los platos de la balanza habían recibido el nombre de *lances* (Cic., *Acad.* II 12, 38. *Tusc.* V 17. Virg., *Aen.* XII 725) y de ahí la forma *bilanx* que dará el nombre a nuestra «balanza», ital. «bilancia».

243 «Porricere», según nos dice Varrón, es una «uox sacra» ya que «exta deis quum dabant, porricere dicebant», *De re rust.* I 29.

cuando nos ofrece alguna descripción ritual. Así cuando en las *Geórgicas* habla de los honores que se deben a Baco, emplea esta expresión: *Lancibus et pandis fumantia reddimus exta*<sup>244</sup>. Poco más adelante, tratando de cómo se debe sacrificar a ese mismo dios, nos ofrece esta descripción:

Ergo rite suum Baccho dicemus honorem  
carminibus patriis, lancesque et liba feremus,  
et ductus cornu stabit sacer hircus ad aram,  
pinguiaque in ueribus torrebimus exta columnis<sup>245</sup>.

En los sacrificios cotidianos que la reina Dido ofrece a los dioses, ella misma *pecudum reclusis / pectoribus inhians spirantia consulit exta*<sup>246</sup>.

Cuando el rey Latino y Eneas han hecho la invocación a los dioses y los sacerdotes han realizado las libaciones rituales y han santificado o consagrado las víctimas para el sacrificio, entonces

In flammam iugulant pecudes et uiscera uiuis  
eripiunt cumulantque oneratis lancibus aras<sup>247</sup>.

Y cuando el rey Evandro ordena que continúen los sacrificios en honor de Hércules, que se habían interrumpido por un momento a la llegada de Eneas, el poeta nos presenta esta pintura:

244 *Georg.* II 194. Servio comenta así este verso: «*Redimus exta*, sacerdotum usus est uerbo, reddi enim dicebantur exta, cum probata et elixa arae superponebantur». Cf. Ouid., *Fast.* VI 476: «Flauaque Thebanae reddite liba deae». Tib. I 3, 34: «Reddere antiquo menstrua thura Lari». Stat., *Theb.* IV 466-67: «Semineces fibras et adhuc spirantia reddit / uiscera».

245 *Georg.* II 393-96. En este pasaje, además de los términos religiosos *exta* y *lances*, encontramos la palabra *liba*, de cuya etimología se habían ocupado los antiguos. Así leemos en Varrón: «Liba, quod libandi causa fiunt», *Ling. Lat.* VII 44. «Libum quod ut libaretur, priusquam essetur, erat coctum», *Ling. Lat.* V 106. Servio escribe: «Liba autem sunt placentae de farre, melle et oleo, sacris aptae», *Ad Aen.* VII 109. Isidoro de Sevilla nos da una etimología de estos dos sinónimos: «*Placentae* sunt quae fiunt de farre, quae alii liba dicunt, eo quod libeant et placeant», *Etym.* XX 2, 17. Según J. Toutain, «Il est vraisemblable que le mot *libum*, comme les mots *libare* et *Liber pater* se rattache à la racine i. e. lib que signifie verser, répandre l'abondance, la richesse», *Dict. des antiq. grecques et rom.* III 1238.

246 *Aen.* IV 63-64.

247 *Aen.* XII 214-15.

Tum lecti iuuenes certatim araeque sacerdos  
 uiscera tosta ferunt taurorum, onerantque canistris  
 dona laboratae Cereris, Bacchumque ministrant.  
 Vescitur Aeneas simul et Troiana iuuentus  
 perpetui tergo bouis et lustralibus extis <sup>248</sup>.

Cuando el sacrificio era ofrecido como *piaculum* <sup>249</sup> por alguna culpa cometida contra los dioses, entonces no se hacía la inspección de las vísceras, las caules eran rociadas con aceite y quemadas completamente. En una ocasión nos encontramos con un sacrificio de expiación en el que se observa el ritual del *piaculum*. Se trata del sacrificio de expiación que los Troyanos ofrecen a los dioses del Infierno, irritados por la falta de sepultura de Miseno. Una vez realizadas todas las ceremonias prescritas y degolladas las víctimas, el mismo Eneas

Et solida imponit taurorum uiscera flammis,  
 pingue superque oleum fundens ardentibus extis <sup>250</sup>.

Si el sacrificio iba dirigido a las divinidades del Océano, las *exta* de las víctimas no eran ni examinadas ni quemadas, ni consumidas como alimento, sino que eran arrojadas al mar, junto con la sangre y el vino ritual. En las competiciones navales con que se inician —en todo caso, tienen lugar dentro de esas fiestas— los *ludi nouemdiales*, convocados por Eneas para honrar la memoria de su padre, Cloanto obtiene la victoria, después de haber hecho este voto a las divinidades del mar:

Vobis laetus ego hoc candentem in litore taurum  
 constituam ante aras, uoti reus, extaque salsos  
 proiciam in fluctus et uina liquentia fundam <sup>251</sup>.

<sup>248</sup> *Aen.* VIII 179-183.

<sup>249</sup> La «lustratio» y el «piaculum» constituían dos formas muy parecidas de actos culturales. Cf. C. Tromp, *De Romanorum piaculis* (Leyden 1921); G. Wissowa, *Religion und Kultus*, 392-394; C. Bailey, *Phases in the religion*, 91-93.

<sup>250</sup> *Aen.* VI 253-54.

<sup>251</sup> *Aen.* V 236-238.

Aquí no se trata más que de una simple promesa. Pero un poco más adelante, cuando el poeta narra la partida de las naves troyanas hacia Italia, describe el sacrificio con que Eneas trata de aplacar a los dioses del mar, de esta forma:

Tris Eryci uitulos et Tempestatibus agnam  
caedere deinde iubet soluique ex ordine funem.  
Ipse caput tonsae foliis euinctus oliuae  
stans procul in prora pateram tenet extaque salsos  
proicit in fluctus ac uina liquentia fundit<sup>252</sup>.

Con esto terminamos el apartado dedicado a los sacrificios y las plegarias que acompañaban los sacrificios. Nos quedaría ahora por examinar el ritual de los sacrificios incruentos, que se ofrecían especialmente a las divinidades agrestes: Baco, Ceres, Pico, Silvano. Por lo general, consistían en ofrendas de alimentos, de productos de la tierra, de tortas sagradas —*dapes*<sup>253</sup>— de frutas y de hierbas olorosas, sin que faltara tampoco el incienso y otros productos resinosos<sup>254</sup>. No es difícil descubrir en Virgilio el recuerdo de ritos ingenuos, que los antiguos agricultores celebraban en medio de sus campos, en las épocas más propicias, al comienzo de la primavera para

252 *Aen.* V 772-76. Como advierte MacKail los mejores manuscritos de Virgilio en los versos 238 y 776, últimamente citados, recogen la grafía *proiciam* y *proicit*. Ahora bien, Macrobio insistía en que la forma auténtica debía ser «porriciam» y «porriciat». En *Sat.* III 2, 1-4 nos dice: «Verborum autem proprietates tam poetae huic familiaris est, ut talis obseruatio in Vergilio laus esse iam desinat, nullis tamen magis proprie usus est quam sacris uel sacralibus uerbis. Et primum illud non omiserim, in quo plerique falluntur: *Extaque salsos / porriciam in fluctus*. Non ut quidam *proiciam* aestimantes dixisse Vergilium procienda exta, quia adiecit in fluctus. Sed ita non est. Nam et ex disciplina haruspicum et ex praecepto pontificum uerbum hoc sollemne sacrificantibus est. sicut Veranius ex *I Libro Pictoris* ita dissertationem huius uerbi exsecutus est. *Exta porriciunt. dis danto, in altaria armne focumne eone quo exta dari debebunt*. Porricere ergo non proicere proprium sacrificii uerbum est et quia dixit Veranius: *In aram focumne eone quo exta dari debebunt*, nunc pro ara et foco mare accipiendum est cum sacrificium dis madis dicatur». ¿Habrà que seguir la tradición manuscrita, como lo hacen Mackail, Minors o Hirtzel en sus ediciones, o tendremos que hacer caso a Macrobio como han preferido, entre otros, Schape, Sabadini y Williams?

253 «*Daps*, como dice Festo, apud antiquos dicebatur res diuina, quae fiebat aut hiberna aut sementi aut uerna», p. 68.

254 Cf. L. Beringer, *Die Kultworte bei Vergil*, 76-78.

implorar el favor de los dioses, o al acabar el otoño cuando ya habían hecho las labores del campo. Nuestro poeta nos ha conservado algunas descripciones curiosas de esos ritos primitivos <sup>255</sup>.

## CREENCIAS Y PRACTICAS CULTUALES

Dentro de los límites de nuestro trabajo vamos a prescindir de otros puntos del culto romano: los sacerdotes Salios y sus cantos, los libros sibilinos, las señales de los dioses y su interpretación de parte de los augures, etc. <sup>256</sup>. De todos modos lo que hemos expuesto hasta ahora acerca de los funerales y los sacrificios nos puede explicar cómo los romanos, tan prácticos en todas las manifestaciones de su cultura y tan atentos a los intereses inmediatos y tangibles de la vida, pudieron someterse a un culto tan minucioso y detallado.

Tal vez aquel mismo espíritu práctico y positivo que les había movido a buscar una ayuda divina en cada lugar, para

255 Cf. *Georg.* II 727-540. III 338-48. IV 531-558. *Eclog.* VIII 64-75.

256 Virgilio nos habla de los Salios, *Aen.* VIII 285-305. Se trata, como escribe Bayet de una institución común a los itálicos del centro: Alba, Lauinium, Tusculum, Tibur, Anagnia, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine* (Paris 1957), 86. Creemos que los Salios de que habla aquí Virgilio no son los que tenían su santuario en el Palatino y que por eso se llamaban *Salii Palatini*. Parece que se trata más bien de los *Salii Collini* o *Agonales*, que estaban en el Quirinal y que, como dice Servio «saltabant ritu ueteri armati post uictoriam Tiburtinorum de Volscis. Sunt autem Salii Martis et Herculis, quoniam Chaldaei stellam Martis Herculeam dicunt», *Ad Aen.* VIII 285. Mientras los *Salii Palatini* dirigían sus himnos a Juno, a Minerva, a Jano, a *Lucetius* o *Iuppiter*, los *Salii Collini* eran considerados sacerdotes de Marte o de Hércules. Se trata, pues, de estos últimos, ya que dice Virgilio «qui carmine laudes / Herculeas et facta ferunt», *Aen.* VIII 287-88. En cuanto a la etimología, los antiguos piensan «a saliendo et saltando», cf. Varr., *De ling. lat.* V 85. Ovid., *Fast.* III 387. Isid., *Etym.* XVIII 50. Ver el artículo de Rappaport, 'Salii', en *RE* I A 2 1874-99. B. Maurenbrecher, 'Carminum Saliarium reliquiae', *Jahrb. für Philologie*, Suppl. 21 (1894) 315 ss. R. Cirilli, *Les prêtres danseurs de Rome. Etudes sur la corporation sacerdotale des Saliens* (Paris 1913). F. Altheim, *Römische Religionsgeschichte* (Berlin 1931-1933) vol. I, p. 65. J. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung* (Leipzig 1855) vol. III, 427-438. W. Ehlers, 'Praesul', *RE* 22, 1568. Los *Carmina Saliaria* existían todavía en tiempos de Horacio, pero resultaban ininteligibles, cf. *Ep.* II 1, 86. Los vestidos y las armas de los Salios representaban evidentemente las de los primitivos guerreros latinos, calculado todo ello para alejar los malos espíritus y los enemigos. Sus danzas debían estar inspiradas en ese mismo principio.

cada uno de los actos de su vida, y las más variadas circunstancias de su quehacer cotidiano, les había empujado a poner su interés en una religión en la que nada pudiera turbar o embarazar el libre desarrollo de su propia actividad. Mientras que las prácticas del culto podían ser observadas sin causar daño a los intereses del individuo, de la familia o del estado, todos estaban obligados a observarlas y realmente eran observadas de la forma más escrupulosa.

Por ejemplo, la religión romana había determinado los días especiales en que estaba permitido o prohibido luchar. Pero esa ley no podía causar perjuicios a un pueblo, como el romano, que estaba siempre en pie de guerra. Entonces los mismos teólogos habían decretado que en cualquier día era lícito combatir «para defender la propia vida y el honor de la nación»<sup>257</sup>. Y mediante esta cláusula tan amplia los soldados romanos —a diferencia de los soldados israelitas, que se cuidaban muy bien de combatir el sábado— se veían libres para declarar la guerra o presentar batalla siempre que la ocasión se lo dictara.

Igualmente la religión romana había establecido un gran número de días festivos, en los cuales estaba prohibido trabajar. Pero como esto podía causar perjuicios graves, especialmente a la agricultura, muy pronto se permitió hacer aquellas cosas que no se podían dejar sin graves inconvenientes<sup>258</sup>. Este principio era tan elástico que, poco a poco, se dejó a los agricultores plena libertad para realizar durante las *feriae*<sup>259</sup> aquellas faenas agrícolas que juzgasen necesarias o que supusieran poco esfuerzo.

De esto podemos hallar huellas en el mismo Virgilio. Al final del libro II de las *Geórgicas*, alaba y presenta como ejemplo de religiosas costumbres al ingenuo agricultor que

257 Macrob., *Sat* I 16, 20.

258 Macrob., *Sat*. I 16, 11: «Scaeuola consultus quid feriis agi liceret, respondit quod praetermissum noceret. Quapropter si bos in specum decidisset eumque pater familias adhibitis operis liberasset non est uisus ferias poluisse». Cf. A. Bouché-Leclercq, *Les pontifes de l'ancienne Rome* (Paris 1871) 118-120.

259 Acerca de cuanto se refiere a los diferentes días del Calendario romano, cf. A. Kirsopp Michels, *The calendar of the roman Republic* (Princeton 1967); A. E. Samuel, *Greek and Roman chronology* (München 1972).

Ipsa dies agitat festos fustusque per herbam,  
 ignis ubi in medio et socii cratera coronant,  
 te libans, Lenaee, uocat pecorisque magistris  
 uelocis iaculi certamina ponit in ulmo,  
 corporaque agresti nudant praedura palaestra<sup>260</sup>.

Pero en el primer libro, el poeta había indicado estas instrucciones al mismo agricultor:

Fas et iura sinunt: riuos deducere nulla  
 religio uetuit, segeti praetendere saepem,  
 insidias auibus moliri, incendere uepres,  
 balantumque gregem fluuio mersare salubri.  
 Saepe oleo tardi costas agitator aselli  
 uilibus aut onerat pomis, lapidemque reuertens  
 incusum aut atre massam picis urbe reportat<sup>261</sup>.

Este espíritu práctico del pueblo romano, unido al concepto altísimo que tenía acerca de los derechos del Estado, nos puede explicar también cómo entre los romanos la autoridad religiosa nunca se ha impuesto a la autoridad civil y cómo Roma nunca ha podido convertirse en una teocracia. Si algún pueblo parecía preparado para caer bajo el dominio más absoluto de los sacerdotes, éste era ciertamente el pueblo romano, penetrando íntimamente de toda clase de supersticiones, esclavo de lo sobrenatural, temeroso de los dioses y siempre necesitado de su ayuda.

Pero más fuerte todavía que el sentimiento religioso era el ideal político. Había que sacrificar todo ante los derechos del Estado, sin excluir la misma religión oficial. La función más importante que el pueblo romano debía realizar en la historia del mundo está expresada de una manera inigualable en aquellos famosos versos que concentran el mensaje del imperialismo romano en boca de Anquises:

Tu regere imperio populos, Romane, memento  
 (hae tibi crunt artes), pacique imponere morem,  
 parcere subiectis et debellare superbos<sup>262</sup>.

<sup>260</sup> *Georg.* II 527-531.

<sup>261</sup> *Georg.* I 269-275.

<sup>262</sup> *Aen.* VI 852-54.



Esta idea está también expresada claramente en los versos —que siguen teniendo un significado providencial para el Occidente— con los que Turno se defiende de la anciana Calibe, sacerdotisa de Juno, que deseaba incitarlo a la guerra:

Cura tibi diuum effigies et templa tueri;  
bella uiri pacemque gerent, quis bella gerenda <sup>263</sup>.

Si los antiguos comentadores, con sus interpretaciones alegóricas de la *Eneida* <sup>264</sup>, habían descubierto en Virgilio infinidad de alusiones a hechos y personas en los que nunca había pensado el poeta, no se habían equivocado sin embargo al descubrir en el mantuano un sentido alegórico de la venida de Eneas a Italia. En efecto, es fácil comprender que el viaje del héroe troyano desde las costas del Asia Menor hasta las costas itálicas comportaba la introducción en el Lacio de nuevos cultos y de nuevas divinidades provenientes de Oriente. Este fenómeno constituye un hecho importante en la historia de la religión romana que mediante la importación de cultos extranjeros se había de transformar profundamente.

Esta alegoría aparece clarísima en toda la *Eneida*. Podríamos afirmar que el poeta mismo, con sus frecuentes alusiones, ha querido suprimir toda duda acerca de ese hecho capital para toda la cultura latina. Ya desde el libro I el poeta tiene sumo cuidado en hacernos ver que la empresa de Eneas es querida y preparada por el destino <sup>265</sup>, y que la misión de Eneas no es otra que conducir sus propios dioses hasta el suelo latino <sup>266</sup>. En el libro II Héctor, ya muerto, se aparece a Eneas y le dice:

<sup>263</sup> *Aen.* VII 443-44.

<sup>264</sup> Acerca de la alegoría de la *Eneida* véase el libro de D. L. Drew, *The allegory of the Aeneid* (Oxford 1927). Sobre el realismo o la alegoría en las Eglogas, véanse los trabajos de J. Hubaux, *Le réalisme dans les Bucoliques de Virgile* (Liege-Paris 1927) y L. Hermann, *Les masques et les visages dans les Bucoliques de Virgile* (Paris 1930). D. Thompson, 'Allegory and typology in the Aeneid,' *Arethusa* 3 (1970) 147-153; Eneas sería la figura o tipo de Augusto. F. Robertson, 'Allegorical interpretations of Virgil', *Proceedings of the Vergil Society* 6 (1966-1967) 34-45. G. Binder, *Aeneas und Augustus. Interpretationem zum 8. Buch der Aeneis* (Meisenheim am Glan 1971).

<sup>265</sup> En el segundo verso de la *Eneida* se nos pone de relieve ese carácter de Eneas: «Fato profugus», *Aen.* I 2.

<sup>266</sup> *Aen.* I 6.

Sacra suosque tibi commendat Troia penatis:  
hos cape fatorum comites, his moenia quaere <sup>267</sup>.

Y cuando se dispone a huir de su patria, el primer pensamiento de Eneas es confiar a los manes de Anquises las cosas sagradas y los númenes patrios. Y cuando ha llegado a Creta, son las mismas *effigies sacrae diuum* y los *Phrygii penates* los que se le aparecen durante el sueño y le conjuran a no detenerse más en aquellos lugares, y le obligarán a marchar hacia la Hesperia, donde estarán sus sedes <sup>268</sup>. Y durante todo el fatídico viaje, Eneas —que parece más un sacerdote que un guerrero— se muestra preocupado no tanto de conquistar un reino cuanto de obtener un asilo seguro para sus propios dioses:

Dis sedem exiguam patriis litusque rogamus <sup>269</sup>

dirá Eneas al rey del Lacio. Y una vez en presencia de la Sibilia, se apresura a hacerle saber que no ha venido a buscar reinos que no le corresponden, sino solamente un lugar seguro para sus *numina* errantes:

Tuque, o sanctissima uates,  
praescia uenturi, da (non indebita posco  
regna meis fati) Latio considerare Teucros  
errantisque deos agitataque numina Troiae <sup>270</sup>.

En este sentido creemos que la alegoría resulta evidente, y no queremos insistir demasiado <sup>271</sup>.

Hasta ahora hemos indicado los caracteres de la religión de Virgilio que corresponden netamente a la índole de la antigua religión romana. Para completar el cuadro, vamos a ver algunos de los elementos que se infiltraron muy pronto y que, aun conservando su fondo propio y personal, fueron

<sup>267</sup> *Aen.* II 293-95.

<sup>268</sup> *Aen.* III 147-172.

<sup>269</sup> *Aen.* VII 229.

<sup>270</sup> *Aen.* VI 65-68.

<sup>271</sup> Aunque no admitamos que la *Eneida* sea un poema alegórico, con todo podemos pensar que Virgilio en algunos pasajes ha descrito en la historia de Eneas y sus compañeros parte de la historia de su tiempo.

acercando sensiblemente la religión primitiva a la de otros pueblos antiguos, en especial a la religión griega. No hemos de olvidar que el núcleo primitivo de la ciudad de Roma está constituido por las comunidades de agricultores del Palatino y del Quirinal, que poco a poco se pusieron en contacto con otras comunidades del Lacio: Bovillae, Aricia, Tusculum, etc. Todos esos pueblos formaban una liga cuya dirección, al menos al principio, no estaba encomendada a Roma. Esa liga latina se fundaba en una sanción religiosa que celebraba anualmente el culto de *Iuppiter Latiaris*, en la cumbre del Monte Albano<sup>272</sup>, que es donde según la tradición se inició la dinastía de los reyes de Roma. Se trataba con toda probabilidad de la expresión de unas creencias religiosas comunes a unos pueblos que formaban esencialmente una misma familia.

La primera revolución religiosa en las creencias recogidas en el llamado «Calendario de Numa»<sup>273</sup> tiene lugar cuando Roma se pone en contacto con los Etruscos<sup>274</sup>, probablemente una tribu que había emigrado del Asia Menor y se había asentado al norte de Roma entre los Apeninos y la costa. El «Calendario de Numa» nos habla del culto de Quirino, pero no hay ni una sola alusión a la tríada Capitolina: Júpiter, Juno y Minerva, que según una tradición universalmente aceptada fue instituida bastante más tarde, es decir, por Tarquinio Prisco el cual, según Varrón construyó el templo en el Capitolio y colocó allí una estatua de Júpiter<sup>275</sup>.

Como observa Bailey, «la influencia de la dominación etrusca sobre la religión romana ha sido exagerada con frecuencia.

272 Cf. W. W. Fowler, *The religious experience*, 237.

273 Cf. C. Bailey, *Phases in the religion*, 164-65.

274 Cf. C. Bailey, *Phases in the religion*, 164-65. Véase también J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, 88-707, donde trata precisamente de la organización de la religión del estado y del calendario de Numa.

275 Sobre los etruscos, de entre la inmensa bibliografía queremos indicar: P. Ducati, *Etruria antica* (Turin<sup>2</sup> 1927), 2 vols. Id., *Le problème étrusque* (Paris 1938). R. Bloch, *Le mystère étrusque* (Paris 1956). M. Pallotino, *La civilisation étrusque* (Paris 1956). B. Nogara, *Gli Etruschi e la loro civiltà* (Milano 1933).

275 Cf. August., *De ciuit. Dei* IV 23. Ver también las notas al libro IV en la ed. de la Bibliothèque augustiniennne (Paris 1959) 801-13. Cf. G. Hermansen, *Studien über den italischen und den römischen Mars* (Copenhagen 1940). P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs* (Paris 1904).

En efecto, se les suele representar como tiranos que imponen en el pueblo que han dominado costumbres extrañas. También se les atribuye cultos e ideas que podemos considerar genuinamente romanas o itálicas... Lo cierto es que la influencia etrusca dio un gran estímulo a la evolución antropomórfica de la religión y, de ese modo, fue responsable del cambio del *numen* en *deus*»<sup>276</sup>. Como consecuencia de esa nueva concepción religiosa, el dios concebido humanamente tenía necesidad de un templo<sup>277</sup>, *aedes*. La religión romana desconocía esta concepción, ya que el espíritu o *numen* local tenía su propia habitación en el centro mismo de la casa, o fuera de ella en una gruta —como Diana en la gruta de Aricia— en una fuente o en un pozo.

A la tríada capitolina sucederá luego otra: Ceres, Liber y Libera, cuyo templo se construirá en el Aventino, el barrio plebeyo, fuera del *pomoerium*<sup>278</sup>, cerca del río donde podían amarrar los barcos que transportaban los cereales a Roma<sup>279</sup>. La tradición nos habla de la fundación de este templo entre los años 496-493, de acuerdo con las indicaciones de los libros sibilinos, mutilados en parte, que habían sido trasladados a Roma por Tarquinio el Soberbio y colocados bajo la custodia de un colegio especial: los *duoviri sacris faciundis*, que luego, en tiempos del Imperio, se convirtieron en los *quindecimviri sacris faciundis*. Cuando sucedían fenómenos extraordinarios, como pestes, terremotos, inundaciones o prodigios de cuya

276 Véase el capítulo IV 'The gods. Anthropomorphism and foreign influences' de la obra de C. Bailey, *Phases in the religion*, 109-143.

277 Las palabras que más tarde se emplearon para significar los lugares de culto, en un principio eran bastante vagas e imprecisas. *Templum*, *sacellum*, *delubrum*, *fanum* constituían los *loca sacra*, es decir, lugares puestos al servicio de la divinidad mediante un proceso autorizado por el *ius divinum*. Cf. *Phases in the religion*, 113-115. *The religious experience*, 146-47. La palabra «templum», relacionada con los augurios, es empleada por Virgilio indistintamente por *delubrum*, *adytum*, *asylum*, *donarium*, *sacrarium*, etc. Aulo Gelio recuerda la relación con la lengua augural: «In loco per augurem constituto, quod templum appellaretur», *Noct. Att.* XVI 7, 7. A veces la palabra *templum* se encuentra calificada por el adj. «auguratum», «inauguratum»: Tit. Liu. VIII 5, 8. Cic., *In Vatin.* 10, 24. *De domo sua* 53, 137.

278 El *pomoerium* era la línea de demarcación sagrada que rodeaba el recinto de una ciudad o una colonia recientemente fundada, línea que a veces era una zanja hecha según el rito etrusco, es decir, echando la tierra, que se iba sacando, hacia el interior. Servía para hacer los «auspicios». Como nota Bayet, se trata de una palabra latina que no admite un origen etrusco, cf. *Histoire de la religion romaine*, 32.

279 Cf. *The religious experience*, 255.

existencia no constaba en los libros pontificales<sup>280</sup>, el Estado recurría solemnemente al consejo de estos sacerdotes que, tras haber consultado los libros sibilinos celosamente custodiados, prescribían las correspondientes ceremonias religiosas, sacrificios, ritos, plegarias.

Como ha observado Fowler<sup>281</sup>, resulta de todo punto improbable disociar el origen del templo en Roma de la influencia sibilina. La construcción del primer templo en Roma se debe evidentemente a influencias griegas, y se puede afirmar que fueron los custodios de los libros sibilinos los que aconsejaron la introducción del llamado *Graecus ritus*, con lo que dicho rito comportaba: construcción de templos en honor de las divinidades de origen griego e instauración de ritos nuevos que iniciaban un nuevo tipo de sentimiento y expresión religiosa. En modo alguno se puede suponer que un culto que proviene no del Lacio ni del sur de la Etruria, como sucede con los cultos de Diana, de Minerva o de las divinidades capitolinas, sino de alguna región griega, probablemente de Sicilia, haya podido ser introducido por las autoridades romanas, sin la ayuda de la influencia griega. Siendo esto así, podemos afirmar que la influencia sibilina —Fowler prefiere hablar en términos vagos, en vez de emplear la expresión concreta de libros u oráculos sibilinos— se dejó sentir muy fuerte ya en los comienzos del período republicano<sup>282</sup>.

Esta mezcla de ritos y de divinidades la podemos encontrar también en las obras de Virgilio. Junto a los dioses patrios —*dii patrii indigetes*— que pertenecen al antiquísimo ciclo de los dioses romano-sabinos, el olimpo virgiliano nos presenta también los dioses llamados *nouemsides* o *peregrini*. Así al lado de Jano, de Pico, de Pilumno, de Rómulo, de Fauno o de Silvano, nos encontramos con otras divinidades griegas u orientales como Febo, Apolo, Cibeles, Bellona, Latona, Mercurio, Vulcano, Venus, Juno, Ceres, Prosérpina, Plutón, Esculapio. En algunas ocasiones se trata de divinidades griegas

280 Se trataba de los archivos secretos que contenían todo cuanto se refería al *ius diuinum*.

281 Cf. *The religious experience*, 255-257.

282 E. Pais no admite la afirmación de Fowler, cf. *Storia di Roma* (Torino 1939) vol. I, p. 339.

que se han identificado con divinidades itálicas, como Saturno, Neptuno, Artemis —la Diana de la gruta Aricia— y Hércules —el *Hercules domesticus* o *Mars*—.

El culto que en los poemas virgilianos va dirigido a todas estas divinidades varía naturalmente con la diferencia de su origen. Así mientras los dioses griegos son honrados según las normas del *ritus Graecus*, para los dioses patrios se conserva el primitivo culto romano o itálico. Los primeros tienen estatuas de oro, templos de mármol con columnas de bronce y puertas historiadas de oro y marfil y se les tributan pompas solemnes<sup>283</sup>. Los segundos, en cambio, conservan su primitiva agreste simplicidad. Vesta no tiene otra imagen que el fuego sagrado, a cuya conservación velan continuamente las vírgenes sacerdotisas. Fauno está representado todavía por un simple *oleaster foliis amaris*, al cual los marineros salvados de las olas solían dedicar sus ofrendas y sus despojos votivos:

Forte sacer Fauno foliis oleaster amaris  
hic steterat, nautis olim uenerabile lignum,  
seruati ex undis ubi figere dona solebant  
Laurenti diuo et votas suspendere uestes<sup>284</sup>.

El dios Tíber recibe el culto en la sagrada haya, a cuyo tronco los guerreros cuelgan las armas y las *exubiae* de los enemigos muertos:

Da nunc, Thybri pater, ferro, quod missile libro,  
fortunam atque uiam duri per pectus Halaesi.  
Haec arma exuuiasque uiri tua quercus habebit<sup>285</sup>.

283 Según Isidoro, «*pompa dicta est graeca significatione ἀπὸ τοῦ πομπεύειν hoc est publice ostentari. Praecedit autem uictoria pompam ideo quod ituris ad hoc certamen primum est uictoriae uotum*», *Etym.* XVIII 2, 2.

284 *Aen.* XII 766-69.

285 *Aen.* X 421-23. Sobre el Tiber en la antigüedad hay que ver la obra de L. Le Gall, *Le Tibre, fleuve de Rome, dans l'antiquité* (Paris 1953). Contiene una abundante bibliografía, pp. 339-350. El mismo autor publicó otra obra, titulada: *Recherches sur le culte du Tibre* (Paris 1953). También puede verse una selecta bibliografía, pp. 113-119. A. Momigliano, *Thybris Pater* (Torino 1938).

## DIOSES Y HEROES

Junto con los dioses y los ritos, el antropomorfismo griego ha penetrado profundamente en la religión virgiliana atenuando aquel carácter incierto y nebuloso que es propio de las abstracciones mentales a que estaban reducidas las divinidades itálicas. No podía ser de otra manera, ya que el antropomorfismo se había impuesto en Roma desde la época de los Tarquinius, bajo la influencia de los etruscos. Por otra parte, el poeta no habría podido renunciar a la gran ventaja que ofrecían las divinidades dotadas de formas tangibles y sujetas a las pasiones humanas.

Por eso los dioses que Virgilio presenta frente a los acontecimientos que se desarrollan en la *Eneida* son en el fondo los mismos que ha descrito Homero en la *Iliada* y en la *Odisea*. Tienen un cuerpo semejante en todo al de los simples mortales. Tan sólo hay una diferencia, y es que todas las cualidades aparecen a un nivel sobrehumano, de modo que cuando descienden a la tierra y tratan de ocultarse bajo las apariencias humanas, el sonido de su voz, su actitud, su estatura, su hermosura, el brillo de sus ojos y todo el porte exterior los presenta en su origen divino.

Cuando Iris, abandonando las formas y los vestidos de diosa, trata de persuadir a las mujeres troyanas a que incendien la flota que debía conducir las a Italia, la anciana Pirgo, nodriza de Príamo, se da cuenta de repente de que bajo la apariencia de la matrona Beroes se había escondido una diosa y grita a sus compañeras:

Non Beröe uobis, non haec Rhoeteia, matres  
est Dorycli coniunx, diuini signa decoris  
ardentisque notate oculos, qui spiritus illi  
qui uultus uocisque sonus uel gressus eunti<sup>286</sup>.

Y cuando Venus se aparece a Eneas, bajo el aspecto de una joven y adornada con las armas de una cazadora espar-

286 *Aen.* V 646-49.

tana y pregunta al troyano con mentida voz si ha visto a alguna de sus hermanas, el héroe responde sin vacilación:

Nulla tuarum audita mihi neque uisa sororum,  
o quam te memorem, uirgo? namque haud tibi uultus  
mortalis, nec uox hominem sonat, o, dea, certe  
(an Phoebi soror? an Nympharum sanguinis una?)<sup>287</sup>.

Y es curioso notar cómo en los poemas de Virgilio el antropomorfismo no se limita solamente a los dioses venidos de Grecia, sino que se aplica también a aquellas antiguas divinidades romanas, que en su originaria abstracción e inmaterialidad parecían las más reacias a revestirse de formas humanas. El *deus Tiberinus* era uno de los más antiguos y respetados entre el pueblo romano, que lo consideraba como el protector natural del suelo patrio, el *Tiberinus pater*<sup>288</sup>, el *genius loci* que simbolizaba en sí mismo el origen, las vicisitudes y la gloria de Roma. Su único simulacro era la humilde haya, en la que los soldados colgaban devotamente los despojos de los enemigos vencidos. Ahora bien, el Tiber ha tomado en la *Eneida* vestidos, forma y voz humanas que lo hacen en todo semejante a un dios del olimpo griego. Surgiendo de entre los álamos de su amena corriente, se presenta ante Eneas bajo las apariencias de un anciano venerable. He aquí cómo nos lo describe Virgilio:

Eum tenuis glauco uelabat amictu  
carbasus, et crinis umbrosa tegebat harundo:  
tum sic adfari et curas his demere dictis<sup>289</sup>.

Tanto por sus cualidades físicas, como por sus actitudes morales, los dioses se asemejan en todo a los hombres. En su interior alimentan pasiones, deseos y sentimientos iguales a los de los demás mortales, pero con una fuerza y una intensidad muy superior a la humana. Sus odios, sus amores, sus celos, sus venganzas, que tanta parte tienen en los acontecimientos humanos, los ha descrito Virgilio sobre el modelo

287 *Aen.* I 326-29.

288 «Tuque, pater Tiberine, tuo cum flumine sancto», como dice Ennio.

289 *Aen.* VIII 33-35.



homérico, que en gran parte ha servido para el mundo mitológico virgiliano<sup>290</sup>. Se trata de algo bien evidente a la lectura de los dos grandes poetas. Todavía sigue en pie la cuestión acerca de la superioridad moralista de Virgilio sobre Homero. Dejamos a un lado este problema, ya que se nos antoja carente de importancia.

Creemos del todo natural y además fácilmente confirmado mediante el examen de los poemas que el mayor respeto del pueblo latino hacia sus dioses, su mayor gravedad y el progreso mismo realizado por la razón humana durante ocho siglos de reflexión filosófica y meditación religiosa, junto con los estudios y la investigación más profunda, contribuyeron a que nuestro poeta rodeara de un vestido más severo y más cuidado las antiguas fábulas que habían aparecido sobre el suelo helénico. Ya en una época inmediatamente anterior a Virgilio, estas fábulas aparecieron absurdas, inmorales, disparatadas, y contra ellas protestaba del modo más enérgico el gran orador y filósofo romano. Después de haber expuesto los juicios y las opiniones de los filósofos sobre la divinidad, he aquí como se expresa Cicerón:

«Nec enim multo absurdiora sunt ea, quae poetarum uocibus fusa ipsa suauitate nocuerunt, qui et ira inflammatos et libidine furentis induxerunt deos feceruntque ut eorum bella, proelia, pugnas, uulnera uideremus, odia praeterea, discidia, discordias, ortus, interitus, querellas, lamentationes, effusas in omni intemperantia libidines, adulteria, uincola, cum humano genere concubitus mortalisque ex immortalis procreatos»<sup>291</sup>.

Hay que advertir que Cicerón no estaba dotado de la naturaleza tímida y profundamente religiosa de Virgilio, ni

290 Cf. G. N. Knauer, *Die Aeneis und Homer* (Göttingen 1964) 361-527, que contienen unas listas de «Homerzitate in der Aeneis».

291 *De nat. deorum* I 16, 42. Cicerón habla expresamente de la llamada «theologia poetarum», a que luego hará referencia Tertuliano (*Ad nat.*, 2, 1) y San Agustín (*De ciuit. Dei* IV 27), al exponer la triple teología de Varrón, es decir, la teología natural o física de los filósofos, la teología natural o física de los filósofos, la teología mítica o fabulosa de los poetas y la cívica o gentil de los pueblos. Probablemente esa tricotomía teológica tiene un origen estoico y tal vez habrá que pensar en Posidonio de Apamea, *Doxogr. Graeci* 927.

pensaba componer un poema épico cuya finalidad era devolver a los romanos la antigua religiosidad. El tema del gran poema virgiliano estaba embebido por completo de lo maravilloso, esencial siempre para cualquier epopeya nacional. Y será precisamente gracias a la naturaleza especialmente religiosa de Virgilio y al carácter épico y maravilloso de su poema como la antigua mitología homérica, rejuvenecida en varios pasajes del mantuano, revivirá en la *Eneida* y en las *Bucólicas* con una buena dosis de su propia inmoralidad. Es decir, Virgilio no ha podido o no ha querido sustraer de sus versos lo que constituía el fondo de la mitología greco-romana.

Las relaciones de los dioses con los hombres, que tanto indignaban a Cicerón y que constituirán la ocasión para los más duros ataques de los cristianos contra los poemas paganos, no faltarán ciertamente en la *Eneida*, cuyos personajes, en su mayor parte, tienen un origen divino. El mismo protagonista del poema es hijo de una diosa que, habiéndose encontrado con Anquises en las laderas del monte Ida, se había juntado en el amor. Latino, padre de Lavinia y rey del Lacio, es hijo del dios Fauno y de la ninfa Marica<sup>292</sup>. Pero esta semi-divinidad de Eneas y de Latino, que ya existía en la tradición, era necesaria al poeta no sólo para poder justificar las fabulosas empresas del primero y la ayuda de que el troyano es objeto de parte de los dioses, sino también para demostrar a los romanos, que han de nacer del matrimonio de Eneas y Lavinia, el origen divino de su raza y de ese modo empujarlos hacia una religiosidad más eficaz y profunda.

Entre los guerreros itálicos que se enfrentan contra el ejército troyano, la mayor parte proceden del matrimonio de un mortal con alguna divinidad. El abuelo de Turno es el dios Pilumno, y su madre es la diosa Venilia<sup>293</sup>. Mesapo es hijo de Neptuno<sup>294</sup>. Cecolo fue engendrado por Vulcano en medio de unos rebaños y descubierto junto al fuego<sup>295</sup>. Los padres de Eballo fueron Telón y la ninfa Sebetis<sup>296</sup>. El gra-

292 *Aen.* VII 45-50.

293 *Aen.* X 76.

294 *Aen.* VII 691.

295 *Aen.* VII 678-681.

296 *Aen.* VII 733-35.

cioso Aventino es hijo del dios Hércules y de la sacerdotisa Rea, la cual

Furtiuom partu sub luminis edidit oras,  
mixta deo mulier <sup>297</sup>.

En todo esto Virgilio no hace más que servirse de una tradición antiquísima que podría justificar las primeras derrotas de los troyanos para poner luego de relieve el mérito de sus victorias. Anteriormente a esa tradición, las divinidades romanas, como observa Fowler, carecían de forma humana y de corazón con sus virtudes y sus vicios. No existían relaciones sexuales entre ellos, y no tenían residencia fija. No gustaban del néctar ni de la ambrosía, ni tenían descendientes. Había divinidades de sexo masculino y otras del sexo femenino, pero no existían entre ellos relaciones matrimoniales... Se trataba de divinidades frías, concepciones incoloras, simples *numina*, como los llamaban los romanos, es decir seres sobrenaturales cuya existencia se manifiesta solamente en el ejercicio de ciertos poderes <sup>298</sup>. Solamente más tarde, y bajo la influencia de la religión antropomórfica griega, esas divinidades aparecerán con todo su esplendor en la vida ordinaria de los hombres.

Pero Virgilio cuidará muy bien de que sus dioses «no sean demasiado escandalosos». Así Júpiter dejará de ser aquel rey travieso, el marido infiel, siempre en busca de aventuras amorosas que Homero nos había descrito. Se ha hecho más serio y se ha convertido en un buen marido y un perfecto padre de familia. No se dejará dominar fácilmente por los otros dioses. Con la hija intercambia gustoso algunos besos <sup>299</sup>. Con la mujer se mostrará todo amabilidad y sonrisas <sup>300</sup>. Con los demás dioses sabrá valerse de fórmulas imperativas que no admiten réplica <sup>301</sup>. Pero a pesar de todo está lejos de encarnar el ideal del verdadero *diuum pater atque hominum rex* <sup>302</sup>.

297 *Aen.* VII 660-61.

298 Cf. W. W. Fowler, *The religious experience*, 157-58.

299 *Aen.* I 254-56.

300 *Aen.* IV 91, donde Juno aparece como «cara Iouis coniunx». Cf. *Aen.* XII 800-42.

301 *Aen.* XII 806: «ulterius temptare ueto».

302 *Aen.* X 2.

Podríamos decir que su poder existe más de nombre que en la realidad, y se manifiesta más frecuentemente en los truenos inofensivos o en los rayos fulgurantes y en los epítetos adulatorios que le dedican otros dioses que en sus decretos y en sus acciones. Cuando Esculapio reclama la vida de Hipólito, muerto por su madrastra, Júpiter no acepta que ningún mortal regrese de las sombras infernales a la luz de la vida, y envía a los dos a la laguna Estigia. Pero Diana logrará neutralizar el castigo del padre, cambiando en Virbio el nombre de Hipólito, que esconde de momento en el bosque de la ninfa Hegeria<sup>303</sup>.

En la larga discusión entre Venus y Juno, que constituye toda la trama de la *Eneida*, el rey de los dioses y de los hombres participa claramente en los destinos de la hija, pero no logrará imponer su voluntad a la esposa, de la que al final se confesará vencido:

Verum age et inceptum frustra submitte furorem:  
do quod uis, et me uictusque uolensque remitto<sup>304</sup>.

Las sesiones que preside en lo alto del Olimpo no tienen nada que envidiar a aquellas otras democráticas y muy agitadas que nos describe Homero. Los dioses disputan entre sí con extrema violencia y se lanzan toda clase de reproches, tratando de conquistar cada uno para su partido al *pater omnipotens*. Y éste, incapaz de imponer su propia autoridad y ante el temor de enojar a su mujer, a su hermana o a su hija, pronuncia finalmente estas palabras que, en labios de una divinidad pagana, constituyen una explícita confesión de su impotencia:

Tros Rutulusne fuat, nullo discrimine habebo,  
seu fatis Italum castra obsidione tenentur,  
siue errore malo Troiae monitisque sinistris.  
Nec Rutulos soluo. Sua cuique exorsa laborem  
fortunamque ferent. Rex Iuppiter omnibus idem.  
Fata uiam inuenient<sup>305</sup>.

303 *Aen.* VII 761-82.

304 *Aen.* XII 832-33.

305 *Aen.* X 108-113.

En cuanto a su moralidad podríamos afirmar que ningún mortal se atrevería a llevar una conducta como la suya, sin ser acusado de costumbres ligeras. Tiene como mujer a su hermana Juno, de la que aparece enamorado. Pero eso no es obstáculo para que de vez en cuando vaya con alguna de las hijas de los latinos, joven y hermosa, que le alivia de la monotonía del matrimonio. Así por ejemplo, la hermana del rey de los Rútulos, Yuturna, que él ha elevado al honor de la inmortalidad, haciéndola ninfa de los lagos y de los ríos:

Hunc illi rex aetheris altus honorem  
Iuppiter erepta pro uirginitate sacrauit <sup>306</sup>.

Yuturna vive en las esferas celestes, junto con los otros dioses y en buenas relaciones con la misma Juno la cual, en vez de demostrarle rencores y celos que serían muy justificados, parece amarla más que a otra cualquiera de sus compañeras. Cuando quiere enviarla a ayudar a Turno que está batiéndose en duelo con Eneas, le dirige estas palabras:

Nympha, decus fluuiorum, animo gratissima nostro,  
scis ut te cunctis unam, quaecumque Latinae  
magnanimi Iouis ingratum ascendere cubile,  
praetulerim caelique libens in parte locarim <sup>307</sup>.

Por lo demás, respecto de las otras divinidades de la teogonía helénica, nuestro poeta se deja llevar con frecuencia hacia descripciones realistas que contrastan un poco con la austera dignidad de las costumbres, de las palabras y de la postura que descubrimos en Virgilio. Podríamos pensar que admite dos clases de moral, independientes y distintas una de la otra. Mientras que para los hombres Virgilio se presenta un tanto rígido y severo, para los dioses se nos manifiesta mucho más amplio e indulgente, como si nada tuviera que ver con las leyes fundamentales que constituyen el núcleo y la base de la moral humana.

Venus, la amable pecadora de la religión griega, sigue siendo para Virgilio la diosa del amor, la *genetrix pulcherri-*

306 *Aen.* XII 140-41.

307 *Aen.* XII 142-45.

*ma*, que se presenta desnuda ante los ojos admirados de los mortales, en el rosáceo esplendor de su carne, en la divina fragancia que exhala su cabellera<sup>308</sup>. Parece preocuparse muy poco de Vulcano que Júpiter le había impuesto por marido. Sólo una vez se acuerda de él y es cuando quiere regalar a su hijo Eneas un escudo invencible. En esta ocasión la diosa sabe rodear al marido, tantas veces engañado, con los artificios de la más refinada seducción. Y el poeta se complace en descubrirlo de un modo tan real que supera en sensualidad no sólo el cuadro parecido que nos ha descrito Lucrecio, sino la misma descripción homérica de los amores de Zeus y de Hera en el monte Ida<sup>309</sup>.

Con respecto a la diosa Juno, sabemos que no vacila en la elección de los medios para obstaculizar la empresa de Eneas, querida por los hados. Algunas veces no tiene reparos en procurarse la ayuda de los cuatro dioses, excitando la *libido* con promesas y lisonjas sensuales. Cuando, por ejemplo, quiere obtener de Eolo la tempestad que destruya los navíos troyanos, termina su discurso al rey de los vientos con esta especie de proposición comprometedora:

Sunt mihi bis septem praestanti corpore Nymphae,  
 quarum quae forma pulcherrima Deiopea,  
 conubio iungam stabili propriamque dicabo,  
 omnis et tecum meritis pro talibus annos  
 exigat et pulchra faciat te prole parentem<sup>310</sup>.

Al través de la teología virgiliana asistimos sin esfuerzo alguno al paso del *numen* que se convierte en *deus*. Es decir, como ha observado Bayet<sup>311</sup>, la noción de una «volonté» o de un «déclenchement du vouloir», a que se añade la idea de fuerza divina, pero sin evocación física, evolucionará hacia un antropomorfismo, gracias a la influencia ya desde el siglo VI de la dominación etrusca. Esto no quiere decir que

308 *Aen.* XII 554. Cf. R. Schilling, *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste* (Paris 1954). A. Wlosok, *Die Göttin Venus in Vergils Aeneis* (Heidelberg 1967).

309 Cf. *Iliad.* XIV 346-351.

310 *Aen.* I 71-75.

311 Cf. *Histoire de la religion romaine*, 107-110.

antes de que, en virtud de la influencia etrusca, los romanos lograran algunas realizaciones o representaciones figurativas de sus *numina* —observemos que se trata de una palabra neutra— la imaginación de los latinos no haya manifestado tendencias antropomórficas y deseo de explicitar esa tendencia. En todo caso será en virtud de las influencias del antropomorfismo griego cómo la religión romana, tal como nos la describe Virgilio, alcanza su plasticidad y sus dioses adquieren las formas y las costumbres de los hombres.

En tiempos de Virgilio, como escribe Boyancé, los dioses de Roma no son sólo los dioses de una ciudad, sino los de un Imperio. La revolución religiosa de Augusto se verá apoyada, al menos en parte, en la ayuda recibida de los dioses. La relación que se advertirá al final de la antigüedad, cuando la polémica anticristiana atribuya al olvido de los dioses nacionales la catástrofe que se advierte por doquier, esta relación entre las victorias de Roma y de sus dioses juega un papel importante para el politeísmo de Virgilio. Si, al final de la lucha cerrada entre Juno y Venus, aquélla no puede por menos de renunciar a su hostilidad se debe en gran parte a que Eneas, conforme a las órdenes que ha recibido de los oráculos, no ha cesado de hacer los posibles para superar esa hostilidad. Los hombres, en este caso, han logrado superar a los dioses<sup>312</sup>.

### MAGNUS SAECLORUM ORDO

Si por una parte, como acabamos de ver, el elemento griego, el *Graecus ritus*, ha adquirido tanta importancia en la religión de Virgilio, por otro lado la antigua religión romana se mantiene claramente en la *Eneida* y en las otras obras virgilianas y conserva todos los caracteres particulares. Los *libri sibyllini* habían contribuido a la introducción de elementos extranjeros en la religión propiamente romana<sup>313</sup>, y los sacer-

312 Cf. *La religion de Virgile*, 35-37. Véase el artículo de G. Lieberg, 'La dea Giunone nell'Eneide di Virgilio', *Atene e Roma* 11 (1966) 145-165.

313 Acerca de las diferentes Sibilas y los oráculos y libros sibilinos, véase el exhaustivo trabajo de Rzach, 'Sibyllen' y 'Sibyllinische Orakel', *RE*

dotes encargados de su custodia e interpretación habían contribuido también a hacer aceptar al pueblo romano, al lado de los dioses y la mitología griega, la creencia en la proximidad del fin del mundo y en la venida de un salvador que habría de devolver al género humano la pureza y la felicidad primitivas.

¿De dónde habían tomado los libros sibilinos esta leyenda, a que alude Virgilio en la famosa *Egloga IV*? No es muy fácil responder a la pregunta ya que sabemos que los verdaderos libros sibilinos<sup>314</sup>, introducidos en Roma bajo Tarquinio el Soberbio, habían perecido en el incendio del Capitolio el año 671 de la fundación de Roma, es decir el año 83 a. C. Posteriormente el Senado había mandado hacer una nueva redacción de tales libros, haciendo recoger sentencias de la Sibila en todos los lugares posibles.

Ahora bien, tanto en Grecia como en Italia, en Asia o en Africa, no es difícil descubrir huellas de una creencia en la proximidad de una edad nueva, creencia que se concentra en la esperanza universal de un redentor que los Persas personificarán en Mitra, los Egipcios en Orus, los Caldeos en Duovanai, los Indios en Vichnou y los Hebreos en el Mesías. Sin duda alguna se trata de una doctrina que toma cuerpo muy pronto en la filosofía antigua y que se expresará en vocablos tan concretos como *παλιγγενεσία*, *ἀποκατάστασις*, *ἐκπόωσις*, el *mag-nus annus* de los autores latinos<sup>315</sup>.

II A 4 2073-2183. E. Delaunay, *Moines et Sibylles dans l'antiquité* (Paris 1874). A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité* (Paris 1880) vol. 133 ss. vol. IV 286 ss.. Ver también J. A. Ambroesch, *Ueber die Religionsbücher der Römer* (Bonn 1843). R. Bloch, 'Les origines étrusques des Livres sibyllins', *Mélanges Ernout* (Paris 1940) 21-28.

314 Al cuidado de los libros sibilinos —*carmen Euboicum o Chaldaicum carmen*, cf. Mart. IX 30, Stat, *Silu.* I 2, 177. IV 2, 24. Verg., *Aen.* VI 2 y 42. Ovid., *Met.* XIV 155. *Fast.* IV 257. VI 210— estaban los *duouiri sacris faciundis*: «Sciendum sane primo duos librorum fuisse custodes, inde decem, inde quindecim usque ad tempora Sullana», Seru., *Ad Aen.* VI 73. Livio nos ha conservado cuál era la función de esos sacerdotes de los oráculos sibilinos: «Decemuiros sacris faciundis, carminum Sibyllae ac fatorum populi huius interpretes, antistites eosdem Apollinaris sacri caerimoniarumque aliarum uidemus», *Ab urbe cond.* X 8, 2. Véase sobre el tema J. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung*, vol. III, 350-359.

315 Esa creencia se extiende a todas las filosofías con la sola excepción de la Academia Nueva y del Epicureísmo, aunque no excluyen por completo el *mag-nus annus*. Todas las religiones sentían la necesidad de un libertador, llámese como se llame. Quizás haya que pensar en una influencia caldea,



Será sobre todo la filosofía estoica la que comunicará a esta doctrina una apariencia al menos científica. De ese modo la creencia en la destrucción del mundo y el renacimiento o renovación del mismo, con la doctrina de un fuego etéreo o razón seminal que, tras toda una serie de transformaciones posibles, invadirá el mundo, pasará los límites de las escuelas filosóficas y hallará eco en los poetas. Al parecer fue Cicerón el que primero empleó la expresión *magnus annus*<sup>316</sup>. La alusión a esta conflagración universal, que está en íntima relación con el *magnus annus* o con el *maximus annus*, como notará Censorino<sup>317</sup>, se encuentra ya en Zenón<sup>318</sup>. Más tarde esa creencia podrá considerarse fundamental en todos los pensadores estoicos: Posidonio, Panecio, Séneca, como se desprende de esta frase de Cicerón: *Ex quo euenturum nostri putant id de quo Panaetius addubitare dicebant, ut ad extremum omnis mundus ignesceret, cum humore consumpto neque terra ali posset nec remearet aër*<sup>319</sup>.

¿Dónde se ha inspirado Virgilio para escribir la famosa *Egloga IV*, que tanta tinta ha hecho correr desde la antigüedad hasta nuestros días? Parece probable que Virgilio conociera el contenido de los libros sibilinos. Lactancio fue el primero que descubrió la influencia de los libros sibilinos en Virgilio: *Poeta secundum Cumeae Sibyllae carmina prolocutus est*<sup>320</sup>. El comienzo de la *Egloga* nos pone en contacto con el ambiente de ese «magnus annus»: *Vltima Cumaci uenit iam*

aunque la palabra que resume esta doctrina sea griega. Cicerón nos ofrece una definición del *magnus annus*, de acuerdo con los *mathematici* o astrónomos, «qui tum efficitur cum solis et lunae et quinque errantium ad eandem inter se comparationem confectis omnium spatiis est facta conuersio», *De nat. deorum* II 20, 51. Esta definición ciceroniana será seguida más tarde por todos los autores que definan el *magnus annus*: Aul. Gel. XIV 1, 19. Macro., *Somm. Scip.* II 11, 12. Cf. Cic., *Rep.* 6, 24. *De fin.* 2, 102. *Tim.* 13, 15.

316. Cf. Coleman-Norton, *Laval Théolog. et Phil.* 3 (1947) 293-302. Véanse las notas de A. S. Pease en su edición del *De nat. deorum* II 20, 51, 667-69, II 45, 118, 847-49.

317 «Est praeterea annus quem Aristoteles maximum potius quam magnum appellat, quem solis et lunae magnarumque quinque stellarum orbis conficiunt», *De die nat.* 18, 11. A continuación dispone y analiza las distintas opiniones acerca del *magnus annus*. Véase también el capítulo 17 de la misma obra.

318 *Fr.* 98 y 109 de von Arnim.

319 *De nat. deorum* II 45, 118.

320 *Inst. diuin.* VII 24, 12.

*carminis aetas*. No hemos de perder de vista que la Sibila de Cumas es cantada de la manera más elogiosa en el libro VI de la *Eneida*. El héroe troyano, dirigiéndose a ella, la llama *sanctissima uates / praescia uenturi*<sup>321</sup>, y le promete grandes honores apenas haya llegado a la patria que le han preparado los hados:

Tum Phoebos et Triuias solido de marmore templum  
instituum fastosque dies de nomine Phoebi.  
Te quoque magna manent regnis penetralia nostris<sup>322</sup>.

En otro lugar Eneas alude también a los libros sibilinos y a los oráculos cuya organización prevé ya Virgilio para el templo de Júpiter Capitolino:

Hic ego namque tuas sortes arcanaque fata  
dicta meae genti ponam lectosque sacro,  
alma, uiros<sup>323</sup>.

Que la *Egloga IV* tenga parecidos con los libros sibilinos o que estos se remonten a un origen común es cosa bastante fácil de comprobar con sólo ver algunos versos de dichos libros. Aunque no sea más que un ejemplo entre tantos otros, copiamos aquí unos versos, en su traducción latina<sup>324</sup>, con lo que se facilita descubrir el claro paralelismo existente entre estos versos y los versos 10-45 de la *IV Egloga* de Virgilio (Indicamos al margen el número correspondiente de los versos, del libro III de los *Oracula Sibyllina*):

743 Nam terra omniparens mortalibus undique fruges  
edet inhexhaustas olei, uinique, cibique,

321 *Aen.* VI 65-66.

322 *Aen.* VI 69-71.

323 *Aen.* VI 72-74.

324 Hemos empleado la traducción latina hecha por Castalio —Sébastien Châteillon— publicada por primera vez en Basilea el año 1546, que lleva por título *Sibyllina oracula de graeco in latinum conversa et in eadem annotationes, Sebastiano Castalione interprete*. El autor de la traducción latina ha aprovechado la *editio princeps seu Betuleii*, publicada también en Basilea, el año anterior con este título: *Sibyllinorum oraculorum libri octo, multis hucusque seculis abstrusi, nuncque primum in lucem editi*, Basileae 1545. El siglo pasado C. Alexandre publicó una edición de los *Oracula Sibyllina* en dos vols., el primero en dos partes (Paris 1841-1853) con el texto, introducción y unas «ad omnes sibyllinos libros editoris curae posteriores», y el segundo (Paris 1856) con VII *excursus* y los índices respectivos.

- 745 melleaque ex alto rorantia pocula caelo,  
 arboreos fructus armentaque laeta, simulque  
 balantes ouium fetus fetusque caprarum,  
 et niueo fontes erumpent lacte luentes.  
 Oppida plena bonis, et pinguia rura nitebunt:  
 750 nec gladios metuent, nec belli terra tumultum,  
 nec tremefacta gemet nutanti pondere tellus,  
 nec bellum, nec erit maestorum squalor agrorum,  
 aut famis, aut fruges uastantis grandinis horror,  
 sed pax immenso late dominabitur orbe...
- 787 Ergo lupis mixti salient in montibus agni,  
 et grege confuso tigres pascentur et haedi,  
 cum uitulis ursi degent, armenta sequentes,  
 790 carniuorumque leo praesepia lambet, uti bos.  
 Infantis manibus teneris in uincula missus,  
 quippe feras infans humiles reptare iubebit:  
 cum pueris somnos capient de nocte dracones,  
 nec laedent: diuina teget nam dextera natos.

Los *Oracula Sibyllina* nos hablan de nueve edades: desde la primera del Sol o de oro, hasta la última que es la de la Tierra, pasando por la de la Luna o plata, la de Júpiter o ámbar, la de Marte o hierro, la de Venus o cobre, la de Mercurio o estaño, la de Saturno o plomo y la del cielo. Virgilio en los dos primeros versos con que se inicia su canto misterioso alude precisamente al final de la edades, la *ultima aetas*, y con ello al comienzo próximo del nuevo ciclo. Ese *magnus saeculorum ordo*, del verso 5 no significa sino el retorno de todo el ciclo cósmico. Y en consecuencia la primera edad que va a comenzar será, otra vez, la del Sol o de oro. Así tendremos que interpretar estos versos:

Tuus iam regnat Apollo <sup>325</sup>.

Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna  
 iam noua progenies caelo demittitur alto <sup>326</sup>.

El nacimiento de la nueva edad y la aparición del misterioso niño debe verificarse, como indica Virgilio, bajo el con-

325 *Eclog.* IV 10.

326 *Eclog.* IV 6-7.

sulado de Asinio Polión, es decir el año 714 de la fundación de Roma, unos 40 años del nacimiento de Cristo:

Teque adeo decus hoc aevi, te consule, inibit,  
Pollio, et incipient magni procedere menses:  
te duce, si qua manent sceleris uestigia nostri  
inrita perpetua soluent formidine terras <sup>327</sup>.

En modo alguno se puede admitir el carácter profético-mesiánico de la *Egloga* como si Virgilio hubiera profetizado el nacimiento de Cristo. Este pretendido mesianismo aparece ya muy pronto entre los autores cristianos. Es curiosa la noticia que se nos ha conservado acerca del discurso que pronunció el emperador Constantino a los Padres del Concilio de Nicea <sup>328</sup>. No han faltado comentadores modernos que han creído todavía en este mesianismo profético del poeta de Mantua <sup>329</sup>. Pero hay que excluir por entero esa interpretación, pese al paralelismo que podamos encontrar entre los versos de Virgilio y estos versículos del profeta Isaías:

«Et erit iustitia cingulum lumborum eius, et fides cinctorium renum eius. Habitabit lupus cum agno, et pardus cum haedo occubabit. Vitulus et leo et ouis simul morabuntur, et puer paruulus minabit eos. Vitulus et ursus pascentur simul requiescent catuli eorum, et leo quasi bos comedet paleas. Et delectabitur infans ab ubere super foramina aspidis, et in cauerna reguli, qui ablactatus fuerit manum suam mittet. Non nocebunt et non occident in uniuerso monte sancto meo, quia repleta est terra scientia Domini, sicut aquae maris apertientes» <sup>330</sup>.

<sup>327</sup> *Ecl.* IV 11-14.

<sup>328</sup> Cf. J. Rossignol, *Virgile et Constantin le Grand* (Paris 1846).

<sup>329</sup> Cf. H. Jeanmaire, *Le messianisme de Virgile* (Paris 1930). F. Peiper, 'Virgilius als Theolog und Prophet des Heidenthums in der Kirche', *Evangelischer Kalender* 1852, 17-55. Norden y Carcopino, cada uno siguiendo una interpretación diferente, se han ocupado de modo convincente y exhaustivo del problema del mesianismo de la *IV Egloga*. Remitimos al lector a estas dos obras fundamentales y decisivas: *Virgile et le mystère de la IV Eglogue* (Paris 1830). E. Norden, *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee* (Leipzig 1924, reeditada recientemente). Véase también el libro en colaboración de J. B. Mayor, W. W. Fowler y R. S. Conway, *Virgil's messianic eclogue. Its meaning, occasion and sources* (London 1907).

<sup>330</sup> *Is.* 11, 5-9. Cf. F. Royds, *Vergil and Isaiah* (Oxford 1918).

Hemos indicado los pasajes donde se ve el paralelismo bastante claro entre Virgilio, de una parte, y la profecía de Isaías y los libros sibilinos, de otra. ¿Podremos afirmar que Virgilio había leído los libros sibilinos, tan cuidadosa y celosamente custodiados por los *quindecimviri sacris faciundis*? ¿Se puede admitir, igualmente, que el poeta latino conocía el texto de Isaías? No han faltado quienes han pretendido la influencia de Isaías sobre Virgilio<sup>331</sup>. En todo caso no es improbable que el poeta conociera ya directamente ya indirectamente el texto de Isaías<sup>332</sup>.

H. W. Garrod en una breve nota escrita hace ya muchos años<sup>333</sup> terminaba así la cuestión acerca del mesianismo de la famosa *Egloga*: «I do not, of course, mean that Virgil is speaking to the Jewish world, or has his eyes fixed upon Jerusalem. His eyes are fixed upon Rome. He is speaking to Romans. His mind dwells on the golden promises of the peace of Brundisium. He looks off from the *little child* of Isaiah, perhaps, to some one of the expected children whose names have been traditionally connected with this poem. But Jewish ideas of a reign of peace and splendour, of a mysterious prince and saviour who should re-organize the earth, colour every word-ideas derived through Pollio, from *Pollio the Pharisee* or Herod the Great, or both»<sup>334</sup>. Esta opinión de Garrod, dentro de la ecuanimidad de su postura, cuenta con el apoyo de los hechos históricos que se suceden en torno a la fecha en que Virgilio compone esta *Egloga*<sup>335</sup>: el nacimiento de C. Asi-

331 Cf. Sabatier, *Etudes de critique et d'histoire* (Paris 1896), 149-168. P. Lagrange, 'Le prétendu messianisme de Virgile', *Revue Biblique* (1922), 552-572.

332 Cf. J. B. Mayor, 'Sources of the Fourth Eclogue', *Virgil's messianic Eclogue* (London 1907) 87-138.

333 Cf. 'Note on the messianic character of the Fourth Eclogue', *The Classical Review* 19 (1905) 37-38. Es curioso lo que ha ocurrido con la cita exacta de esta nota. R. S. Conway alude a esa breve nota de Garrod, en su estudio *The messianic idea of Virgil*, 28, n. 1. Pero en vez del año 1905, indica 1904. Esto nos hace pensar que el autor no se ha tomado la molestia de ver dicha nota, sino que ha visto otra nota del mismo H. W. Garrod, 'Virgil's messianic eclogue', *The Classical Review* 22 (1908) 149-151, en donde equivocadamente se indica el año 1904 en vez del 1905, como es realmente.

334 *The Classical Review* 19 (1905) 37-38.

335 Según H. Hommel, el haber sido compuesta esta *Egloga* apresuradamente a finales del año 41, en honor del hijo de Polión explicaría la debilidad de su composición, cf. 'Vergils messianisches Gedicht', *Wege zu Vergil* (Darmstadt 1966) 368-425, con bibliografía reciente, 424-25.

nio Galo, el comienzo del consulado de Asinio Polión, su padre, y el nombramiento de Herodes, hijo de Antipater, para el trono de Jerusalén, y la introducción del mismo Herodes en el Senado por Mesala Atratino<sup>336</sup>. Todos estos detalles hacen muy probable que Virgilio, dentro del círculo de Asinio Polión, como se ve en otros pasajes de la *Egloga*<sup>337</sup>, hubiera podido conocer las ideas mesiánicas de Isaías.

En cuanto a los libros sibilinos, algunos han visto en ellos la fuente en que se ha inspirado Virgilio. No es improbable tampoco —nos movemos siempre en un campo de conjeturas y posibilidades— que en tiempos de Virgilio fueran conocidos de todos los *Libri fatales* u *Oracula Sibyllina*, que habían sido compuestos por los judíos de Alejandría y luego vendidos a los delegados del Senado romano, después que el incendio del templo de Júpiter, el año 83, había destruido los verdaderos libros de la Sibila, que había recogido Tarquinio. Carcopino no admite la posibilidad de la influencia sibilina en la *IV Egloga*, y expone los motivos en que se funda para ello<sup>338</sup>.

Tampoco importa mucho saber quién es el misterioso niño a que se refiere Virgilio. Remitimos al lector a los autores que se han ocupado de la exégesis histórica del *paruus puer* a que alude Virgilio al final de la *Egloga*<sup>339</sup>. Hemos querido poner en claro el carácter puramente pagano de la *Egloga*, en cuanto a sus orígenes y en cuanto a su inspiración. Virgilio se ha contentado con reproducir una leyenda muy difundida en todo el mundo antiguo de su tiempo. Tal vez los pueblos

336 Cf. Flau. Ios., *Antiq.* XIV 14, 4-5.

337 Cf. J. B. van Sickle, *The unnamed child. A reading of Virgil's messianic Eclogue* (Diss. Harvard Univ. 1966).

338 Cf. *Virgile et le mystère de la IV églogue*, 65-77.

339 M. Bollach, 'Le retour de Saturne. Une étude de la IV Eglogue', *Rev. des Etudes lat.* 45 (1967) 304-324 cree que el niño a que se alude en la *Egloga* no puede identificarse con ningún contemporáneo de Virgilio. Se trataría, más bien, de alusión a una obra nueva y nos encontraríamos con una filosofía de la historia, y con ello desaparecerían las dificultades de interpretación. Jean Préacx cree que este poema de 63 versos constituye un *carmen natalicium* que hay que interpretar dentro de una mística pitagórica, a que ya aludía Carcopino. El niño es el canto de la Paz firmada en Brindis, la del matrimonio de Octavia y Antonio, cf. 'La quatrième Bucolique de Virgile', *Journées d'Etudes. Conférences de la Soc. d'Etudes Lat. de Bruxelles* 36 (1963-1964), 123-24. H. C. Gotoff, 'On the fourth Eclogue of Virgil', *Philologus* 111 (1967) 66-79 cree que se trata de un simple «genethliakon» en honor de algún personaje del círculo de Virgilio.

itálicos, apenas salidos de las guerras y de las proscripciones civiles, y ante la necesidad de consolarse de los sufrimientos y dolores de la vida real, sintieron la necesidad de acudir a estas narraciones misteriosas de la felicidad y del salvador de la humanidad.

Como escribe Carcopino, al final de su estudio, «Virgilio ha fortificado diferentes elementos con toda la potencia de su idealismo, los ha enriquecido con los resortes de su arte y con los tesoros de su fantasía y de su ternura. Con contingencias materiales ha sabido crear una realidad moral que no perecerá jamás. Ha sabido sacar de dogmas abandonados una esperanza y una fe invencibles y capaces de sobrevivir y de adaptarse a otros dogmas. Concebida en la fiebre de la alegría de un armisticio que los combatientes ansiaban apasionadamente y creían definitivo, la *IV Egloga* ha traducido para siempre las supremas aspiraciones de una generación vigorosa y sufrida, ha fijado en suaves y vivos colores que no pasarán jamás la hora deliciosa y exultante en la que todo un Imperio desconcertado cree haber llegado al término de sus sufrimientos»<sup>340</sup>.

Virgilio, desde el punto de vista religioso, ha podido ser considerado como un cristiano antes de Cristo. Y esto no sólo por las posibles profecías de la famosa *Egloga*. Los autores de la Edad Media, atentos a buscar entre los escritores paganos no sólo modelos de la lengua latina o griega o figuras retóricas, sino también principios religiosos y morales que reconfortaran su fe, lograron componer una amplia antología de versos y sentencias virgilianas. Los numerosos centones virgiliano de tema cristiano muestran no sólo que Virgilio seguía conservando el primer puesto entre los clásicos, sino que nos descubren los vivos deseos de aquellos autores del medioevo de asimilar y adaptar los versos virgilianos a las ideas impuestas por el cristianismo, corrigiendo y purificando al poeta de los errores propios del espíritu pagano<sup>341</sup>.

340 *Virgile et le mystère de la IV Eglogue*, 210-11.

341 Cf. D. Comparetti, *Virgilio nel medio evo* (Firenze 1943) vol. I, 118-127.

La postura de Virgilio ante la religión de su tiempo puede considerarse como el resultado de una evolución o innovación artística, filosófica, literaria y religiosa que se va operando lentamente al través de los múltiples acontecimientos que constituyen la historia. Las alusiones a la religión primitiva de Roma que el programa político-religioso de Augusto pretendía reinstaurar en todo el Imperio pueden considerarse como el eco de nuevos sentimientos y de nuevas necesidades espirituales de una sociedad que iba madurando poco a poco en lo que se refiere a nobleza de sentimientos religiosos y políticos. No podremos hablar de Virgilio como expositor de una religión nueva, sino como el transmisor de unos ritos y unas creencias que constituían el núcleo de la primitiva religión romana. Al mismo tiempo la sensibilidad de su espíritu ha logrado captar los diferentes momentos de una transformación lenta pero profunda e incluso ha dado entrada en sus poemas a ideas religiosas que manifiestan la más alta perfección a que podía llegar un autor pagano.

Pero Virgilio estaba muy lejos todavía del mundo cristiano. A excepción del pretendido mesianismo que se ha querido ver en la famosa *Egloga*, y dejando a un lado los elementos religiosos de la filosofía estoica y del espiritualismo platónico, las ideas religiosas de Virgilio se mantienen perfectamente dentro del mundo religioso de su tiempo, dominado por el antropomorfismo de sus dioses a los que tributa una adhesión entusiasta y una fe sin límites. Nuestro poeta creyó que la mejor manera de colaborar con el programa religioso y con la revolución político-social iniciada por Julio César y llevada a cabo por Augusto consistía en ensalzar la religión y las prácticas culturales de los primitivos romanos. Era un retorno a las fuentes, pero un retorno concebido dentro de una visión más actual y con unos horizontes más amplios.

Como ha dicho Cesare Ranzoli<sup>342</sup>, Virgilio vivió demasiado lejos de la época de Marco Aurelio para experimentar las calamidades y dificultades que agitaban el alma del emperador filósofo. Tal vez vivió demasiado lejano de sus propios contemporáneos para sentirse asaltado por las dudas que surgían

342 Cf. C. Ranzoli, *La religione e la filosofia di Virgilio* (Padova 1900) 47.



cada día entre los romanos de su tiempo. En este sentido el poeta de Mantua no estaba preparado para la venida del Cristianismo, concebido como un remedio y una solución a los problemas más acuciantes del alma humana. A diferencia de Virgilio, que todavía podía creer en la religión pagana, aunque fuera tras la revolución religiosa, política y social de Augusto, Ennio podía traducir los libros escépticos de Evémero, Cicerón podía burlarse de los augures y de los arúspices, César proclamaba su incredulidad en pleno senado y Lucrecio entonaba un himno de rebelión contra los dioses del Olimpo. Virgilio, por el contrario, embebido por completo del espíritu pagano no piensa sino en la restauración del paganismo y a ello consagrará su vida y lo mejor de su ingenio poético. En este sentido, ninguna menos cristiana como la postura religiosa de Virgilio.

JOSE OROZ RETA