

EL TÉRMINO *RELIGIO*, SU APARICIÓN Y SU USO EN *ENEIDA* DE VIRGILIO

GUILLERMINA BOGDAN

Universidad Nacional de La Plata

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

(Argentina)

RESUMEN

El término "*religio*" en la antigüedad difiere en muchos aspectos del término "religión" en la actualidad, en consecuencia, en nuestro trabajo se intenta conceptualizar el vocablo a partir de su aparición y uso en *Eneida*. Asimismo, se establece un paralelismo entre el concepto de *pietas*, término que describe la relación entre la esfera humana y la divina, *religio* caracterizada como la consecuencia de dicha relación y el rito como la forma pragmática de ésta última. El objetivo del trabajo es determinar las acepciones que utiliza Virgilio y destacar su funcionalidad en la obra teniendo en cuenta las relaciones sistemáticas antes nombradas. Se estudiarán los siguientes pasajes: libro II, vv. 151, 188, 365, 715; libro III, vv. 363, 409; libro VII, vv. 172, 608; libro VIII, vv. 349, 598; libro XII, vv. 182.

ABSTRACT

The term "*religio*" in antiquity differs in many aspects from the term "religion" today; therefore, our study attempts to conceptualize the term from its appearance and use in *Aeneid*. It also draws a parallel between the concept of *pietas*, a term that describes the relationship between the human

and the divine sphere, *religio* characterized as the consequence of the relationship and the rite as its pragmatic way. The objective of this study is to determine the meanings using Virgilio and highlight its functionality in the work taking into account the systematic relationships before named. We will study the following passages: Book II, VV. 151, 188, 365, 715; Book III, VV. 363, 409, Book VII, VV. 172, 608, Book VIII, VV. 349, 598, Book XII, VV.182.

PALABRAS CLAVES:

Religio-Pietas-Rito-*Eneida*.

KEYWORDS:

Religio-Pietas-Rite-*Aeneid*.

La teoría mítico- ritualista¹ define a la religión como una ciencia primitiva en la que la religión mágicamente manipula el mundo a través del mito y del ritual, que operan juntos y constituyen su núcleo. Si bien esta teoría postula la existencia de una relación entre el mito y el rito, los autores difieren en cómo se da dicha relación. Según Frazer² el ritual surge como un medio para controlar las fuerzas de otro modo incontrolables de la naturaleza. Para Durkheim,³ el corazón de la religión no es la creencia en el dios o los dioses sino la experiencia divina (*experience of god*) y esa experiencia ocurre cuando los miembros de la sociedad se reúnen para realizar un ritual. La experiencia divina sirve, además, para estimular a los ciudadanos a obedecer las leyes innumerables de la

¹ Segal, R. (1980: 173-185).

² Frazer, J. (1998).

³ Durkheim, E. (1965: 464).

sociedad que se atribuyen a ese dios y asegurar su obediencia. Según Douglas,⁴ que sigue la línea de Durkheim, el rito tiene el efecto de organizar la vida individual: cuando se practica en comunidad, organiza a la sociedad.

Si relacionamos lo antes expuesto con el contexto augusteo, destacamos la relación entre el orden cívico y la política religiosa del *princeps*. Galinsky⁵ explica que la religión romana no era una religión de salvación sino que estaba íntimamente relacionada con el orden civil del Estado. De esta forma, Augusto a través de la recuperación y la implementación del espacio ritual proclamó su misión de devolverle a Roma sus antiguas tradiciones morales y religiosas. Así lo destaca en *Res Gestae Divi Augusti*, VIII:

Legibus novis me auctore latis multa exempla maiorum exolescentia iam ex nostro saeculo reduxi et ipse multarum rerum exempla imitanda posteris tradidi.⁶

Asimismo, construye un orden simbólico sustentado por el poder de las imágenes, hecho que se verifica en el arte, en los monumentos, en el culto y en los signos semánticos y simbólicos.⁷ Por un lado, puso especial énfasis en la restauración de los templos de la ciudad que se habían deteriorado en los últimos años a causa de la crisis política, dando una renovada importancia a la religión tradicional.⁸ La reconstrucción, en primer lugar, implicaba mostrar el retorno a la estabilidad después de los trastornos sociales que marcaron el siglo. Por otro lado, dentro de la esfera del orden simbólico, estableció, a través del pedido de la escritura de la *Eneida*, un pasado común para la sociedad creando lazos entre la esfera divina y sus antepasados. Asimismo, destaca un modelo de

⁴ Segal, R. (1980: 173-185).

⁵ Galinsky, K. (2008).

⁶ "Aprobadas las nuevas leyes siendo yo el autor, reintroduje muchos ejemplos de los mayores obsoletos ya en nuestra época, y yo mismo transmití ejemplos de muchas cosas que han de ser imitados por la posteridad."

⁷ Passim Zanker, P. (1987).

⁸ Para la descripción detallada de la reconstrucción de los templos cf. Augusto, *Res Gestae Divi Augusti*, XIX – XXII.

ciudadano piadoso, representado por el héroe y por las diversas características que le otorgan, al igual que a sus compañeros troyanos, la autoridad religiosa sobre el resto de los pueblos nombrados.

Religio –pietas–rito

Cicerón⁹ en *De Natura Deorum* define la palabra *pietas* como “*est enim pietas adversum deos Iustitia*”.¹⁰ Si se aplica la definición a su representación en *Eneida* como la principal característica del héroe,¹¹ se observa lo destacado por la crítica: Gordon Williams¹² explica que el adjetivo *pius* expresa el sentimiento de ser devoto hacia algo que es superior a uno, Otis¹³ señala que el poema es la historia de la interacción entre el poder cósmico del destino y la responsabilidad humana de lograrlo, razón por la cual no podría haber Roma sin un hombre de suprema *pietas* como Eneas. Por lo tanto, en dichos estudios se tiene en cuenta la relación del término con el *fatum* en la medida que representa seguir lo declarado por Júpiter para cumplir el objetivo fundacional. Por su parte, Galinsky¹⁴ en su estudio sobre la representación de las diferentes leyendas sobre la fundación de Roma analiza la reelaboración del término por parte de Virgilio en *Eneida*. Postula que la imagen del héroe transportando los *sacra* es el significado original de la figura del *pius* Eneas; así, la relación con *pietas erga parentem* es una extensión de dicho significado. Si bien concluye su análisis afirmando que el poeta adjudica a la *pietas* muchas más connotaciones

⁹ Libro I, 116.

¹⁰ “La piedad consiste en ser justo para con los dioses”.

¹¹ Para un análisis de los pasajes en que el término aparece ver Pease, A. (1935: 333-334).

¹² “The adjective *pius* especially expresses that sense of being devoted to a purpose that lies outside oneself.” Gordon Williams, (1983: 10).

¹³ “The *Aeneid* in fact is the story of the interplay between the cosmic power of fate and human response to it. Rome, we can have no doubt, was in Virgil’s eyes really fated to rule the world. But this fate was not designed to operate without regard to human attitude. There could have been no Rome, as Virgil conceived it, without men like Aeneas, men of supreme *pietas*” B. Otis (1964: 220).

¹⁴ Galinsky, K. (1969).

que las que tuvo originalmente,¹⁵ relaciona el aspecto ritual del concepto con la imagen descrita en el centro del *Ara Pacis* augusteo que muestra a Eneas haciendo el correspondiente sacrificio una vez llegado a Italia.¹⁶ En consecuencia, corresponde la connotación del término como persona que se comunica con los dioses a través del ritual con el interés de Augusto de destacar dicha característica de la *pietas* del héroe. De lo antes expuesto se concluye que la *pietas* establece la relación con los dioses y el rito es la forma en la que se representa dicha relación.

A continuación se estudia la correspondencia entre el término *pietas* y el término *religio* para establecer los paralelismos entre el significado del primero recién destacado y los significados adjudicados al segundo por parte del poeta. Partimos de la afirmación de Rüpke¹⁷ quien explica la relación entre *religio* y *pietas* para establecer los vínculos entre los dos términos:

The relationship of *pietas* and *religio* seems to be rather simple. The first describes the relationship with a human or divine natural superior. *Religio*, then, is the particular consequence-cult- in the case of the gods.

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

Si se indaga el campo semántico de la palabra *religio* en la Roma Imperial, puede advertirse que, como es previsible, su significado ha cambiado a través de los siglos. El *Dictionnaire étymologique de la langue latine*¹⁸ considera que el término presenta dos fuentes posibles: a) Se propone la derivación de *religare*

¹⁵ "The poet gave this *pietas* infinitely more connotations than it had originally". Galinsky, K. (1969).

¹⁶ "In the relief of the Augustan altar, however, he is indisputably represented as *pious*: with veiled head, *capite velato*, he participates in a sacred action.". Galinsky, K. (1969: 10).

¹⁷ Rüpke, J. "Religious pluralism" in Barchiesi, A. y Scheidel, W. (2010).

¹⁸ Ernout, A. y Meillet, A., (1959).

('unir'), tomada por Servio¹⁹ en su comentario sobre la *Eneida* de Virgilio y de San Agustín²⁰ y Lactancio,²¹ que consideran al término como la unión del hombre con la divinidad. b) Se presenta su derivación del verbo *relegere* ("repetir"), considerado por Cicerón²² en *De Natura Deorum*; la palabra parece estar relacionada con la "repetición" del cuidado de los hombres a los dioses.

Numerosos críticos²³ distinguen que la significación antigua del término no tenía relación directa con el concepto de creencia como sucede en la actualidad. Fenney relaciona el término "creencia" exclusivamente con la visión cristiana de la religión cuyo eje es la doctrina de resurrección y de redención. Fowler define al término como un sentimiento que refleja miedo, ansiedad y duda hacia lo desconocido al que la naturaleza humana era susceptible bajo ciertas circunstancias. Luego de que el Estado interviniera y declarara a ciertas deidades dignas de alabanza, el término adquirió otros matices que hicieron relacionarlo con las formas de culto y que lo convierte, por ende, en una práctica utilitaria, por lo que perdió la carga emotiva que producía miedo a lo

¹⁹ *Religio, id est metus ab eo quod montem religet, dicta religio. Ad. Aeneid 8, 349.*

²⁰ *Retract. 1, 13.*

²¹ *Divin. Institut. IV, 28.*

²² El término es utilizado por Cicerón en *De Natura deorum* y en *De Legibus: Cum multae res in philosophia nequaquam satis adhuc explicatae sint, tum perdifficilis, Brute, quod tu minime ignoras, et perobscura quaestio est de natura deorum, quae et ad cognitionem animi pulcherrima est et ad moderandam religionem necessaria. (De N.D. I, 1)* ("Como muchas cosas en filosofía que aun no están suficientemente aclaradas, una de las más difíciles y oscuras, Oh Bruto lo que ignoras mínimamente, es la cuestión de la Naturaleza de los Dioses, la cual es bellísima para el conocimiento del alma y es necesaria para moderar la religión"). *Religio est, quae superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, curam caerimoniamque affert. Inventione (2,161)* ("Religio es (aquella) que de cierta naturaleza superior, a la que llaman divina, ofrece cuidado y ceremonia ritual"). *Suosque deos aut novos aut alienigenas coli confusionem habet religionum et ignotas caerimonias nos<tris> sacerdotibus. Nam <a> patribus acceptos deos ita placet coli, si huic legi paruerint ipsi patres. (De Leg. II, 25-26)* ("Adorar sus dioses, sean nuevos o extraños, trae confusión de religiones, ceremonias desconocidas por nuestros sacerdotes. Pues complace adorar a dioses aceptados por nuestros antepasados, si los mismos antepasados obedecieron a esta ley"). *Iam ritus familiae patrumque servare, id est, quoniam antiquitas proxume accedit ad deos, a dis quasi traditam religionem tueri. (De Leg. II, 27)* ("Ya conservar los ritos de la familia y de los padres, esto es, puesto que la antigüedad se aproxima a los dioses a observar la religión entregada de alguna manera por los dioses").

²³ Fenney D. (1998).

desconocido. Dichos motivos hacen que el crítico no descarte ninguna de las dos posibles etimologías del término.²⁴

Schilling²⁵ explica las dos acepciones y afirma que Cicerón, quien considera en *De Natura Deorum* II, 28, 72 al término derivado de *relegere*, tiene en cuenta solamente para su etimología el sustantivo *religio* y no el adjetivo *religiosus*. Explica que los antiguos distinguían el contenido objetivo de la religión de sus incidencias subjetivas. De esta manera, cuando se trataba de la realidad de la religión, pensaban en el concepto de *ligare*, en cambio, cuando evocaban sus aspectos psicológicos, ya sea en el término *religio* o *religiosus*, se referían a la etimología que supone su derivación de *relegere* (considerado como un sinónimo de *retractare*). Con respecto al adjetivo *religiosus*, Rüpke²⁶ destaca que no debemos relacionarlo con el término *pius*, sino que refiere a una cualidad especial de los lugares, las tumbas, por ejemplo, son *religious* porque merecen reverencia.

Asimismo Nettleship²⁷ distingue catorce usos para el término a los que podríamos separar en tres secciones: 1. Tres acepciones están vinculadas al sentimiento provocado por cierta aparición sobrenatural (1, 9, 10, 13). 2. Dos acepciones reflejan las características de ciertos lugares considerados sagrados, o ciertos signos que representarían la voluntad de los dioses (7 y 14). 3. Ocho acepciones tienen relación con el deber impuesto por el Estado, o no, de realizar ciertos cultos a diferentes divinidades o personas (2, 3, 4, 5, 6, 8, 11, 12).

Como Rüpke²⁸ concluye, para su uso en Cicerón "*Religio* no es un sentimiento vago o un miedo vacío como *supersititio*, sino algo que resulta de la aceptación

²⁴ Fowler, W. (1920: 7 a 15).

²⁵ Schilling, R. (1979).

²⁶ Cfr. Rüpke, J. (2007 : 9).

²⁷ Nettleship, (1889: 570- 573).

²⁸ " *Religio* is not a vague feeling or an "empty fear" like *supersititio*, but something resulting from the acceptance of the gods as part of one's social order, a human disposition, a habit, that finds its expression in corresponding rituals". Rüpke, J. (2010 :750-751).

de los dioses como parte de su orden social, una disposición humana, un hábito, que encuentra su expresión en los rituales correspondientes". Para poder analizar las manifestaciones del término en la obra, resulta conveniente observar qué acepciones son utilizadas por el poeta.

El término aparece once veces en la *Eneida*:

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

«quisquis es, amissos hinc iam obliviscere Graios
(noster eris) mihi que haec edisserere vera roganti
quo molem hanc immanis equi statuere? quis auctor?
quidve petunt? quae **religio**? aut quae machina belli? »²⁹
(II, vv. 148-151)

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

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

hanc pro Palladio moniti, pro numine laeso
effigiem statuere, nefas quae triste piaret.
hanc tamen immensam Calchas attollere molem
roboribus textis caeloque educere iussit,
ne recipi portis aut duci in moenia posset,
neu populum antiqua sub **religione** tueri.³⁰
(II, vv. 183-190)

"*Antiqua sub religione*" alude a la idea romana según la cual la deidad ejerce su poder en su templo o estatua. De esta manera, si el caballo estaba fuera de las murallas, los troyanos perderían la protección de la diosa.³¹ Por lo tanto, puede afirmarse que la palabra incluye también la noción de protección de los dioses.

C. En el marco del incendio de la ciudad:

²⁹ "Quienquiera que seas, olvida ya a los griegos alejados de aquí (serás nuestro) o responde verdades a mí que las pido. ¿Para qué han levantado esta mole del enorme caballo? ¿Quién es el autor? ¿O qué cosa piden buscar? ¿qué ofrenda ritual? ¿o qué máquina de la guerra?"

³⁰ "Aconsejado por él en lugar del Paladio, en lugar de la divinidad ofendida, erigieron esta estatua para que expiara el triste sacrilegio. Entonces Calcas mandó levantar con maderas entretejidas la inmensa mole y elevarla hasta el cielo para que no pudiera ser recibida por las puertas o ser conducida hacia la ciudad, ni pudiera proteger al pueblo bajo su antiguo culto".

³¹ Cfr. Austin (1964: 92).

urbs antiqua ruit multos dominata per annos;
plurima perque vias sternuntur inertia passim
corpora perque domos et **religiosa** deorum
limina.³²

(II, vv. 363- 366)

Este uso es similar al anterior pero, al estar en función atributiva, destaca la cualidad del lugar que está protegido por los dioses. Con este sentido, se encuentra en el libro II, VV. 170-172,³³ VII, VV. 607 –610³⁴ y VIII, VV. 347- 354.³⁵

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

vos, famuli, quae dicam animis advertite vestris.
est urbe egressis tumulus templumque vetustum
desertae Cereris, iuxtaque antiqua cupressus
religione patrum multos servata per annos;
hanc ex diverso sedem veniemus in UNAM.³⁶

³² “La antigua ciudad cayó habiendo dominado por muchos años; numerosos cuerpos inertes están tendidos por doquier a través de las calles y a través de las casas y de los sagrados umbrales de los dioses”.

³³ *Tectum augustum, ingens, centum sublime columnis/urbe fuit summa, Laurentis regia Pici,/horrendum silvis et religione parentum.* (“Hubo un edificio majestuoso, espacioso, elevado por cien columnas en lo alto de la ciudad, el palacio de Pico laurentino, terrorífico por sus bosques y por la religión de sus mayores”).

³⁴ *Sunt geminae Belli portae (sic nomine dicunt)/religione sacrae et saevi formidine Martis;/centum aerei claudunt vectes aeternaque ferri/robora, nec custos absistit limine Ianus.* (“Son dos las puertas de la guerra, con tal nombre las llaman, sagradas por la religión y por el temor del cruel Marte; cien pasadores de bronce las cierran y eternas barras de hierro y no se aparta Jano como custodio del umbral”).

³⁵ *Hinc ad Tarpeiam sedem et Capitolia ducit/aurea nunc, olim silvestribus horrida dumis./iam tum religio pavidos terrebat agrestis/dira loci, iam tum silvam saxumque tremebant/«hoc nemus, hunc» inquit «frondoso vertice collem/(quis deus incertum est) habitat deus; Arcades ipsum/credunt se vidisse Iovem, cum saepe nigrantem/aegida concuteret dextra nimbosque cieret.* (Desde aquí lleva hacia la sede Tarpeya, y al Capitolio, ahora áureo, antes erizado de silvestres breñas. Ya entonces una religión/ respeto siniestro del lugar aterraba a los temerosos campesinos, ya entonces temblaban ante la selva y la roca. Un dios habita este bosque, dice, este collado con frondosa cumbre (es incierto qué dios). Los árcades creen que ellos vieron al mismo Júpiter cuando sacudía frecuentemente con la diestra su negra égida y acuciaba las nubes”).

³⁶ “Vosotros, criados, prestad atención a lo que diré. Hay para los prófugos de la ciudad un túmulo y un vetusto templo de la abandonada Ceres y junto a éste un antiguo ciprés conservado durante muchos años por la religión de los padres; allí iremos desde todas partes hacia esta única sede”.

(II, vv. 713-716)

Esta acepción evidencia un sentido ritual ejercido por los antepasados sobre un objeto considerado sagrado. Con este sentido se puede ver en el libro VIII, VV. 596-598.³⁷

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

«Troigena, interpres divum, qui numina Phoebi,
qui tripodas Clarii et laurus, qui sidera sentis
et volucrum linguas et praepetis omina pennaе,
fare age (namque omnis cursum mihi prospera dixit
religio, et cuncti suaserunt numine divi
Italiam petere et terras temptare repostas;³⁸

(III, VV. 359-364)

Se refiere aquí a “una declaración de la voluntad de los dioses”.³⁹ Dicha relación entre dioses y hombres pertenece también a la esfera ritual en tanto se supone una comunicación previa de Eneas con los dioses. Con este mismo sentido se encuentra en el libro XII, VV. 175-182.⁴⁰

F. Enmarcado en la revelación de Heleno:

quin ubi transmissae steterint trans aequora classes
et positis aris iam vota in litore solves
purpureo velare comas adopertus amictu,

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

³⁸ “¡Oh nacido en Troya, intérprete de los dioses, que percibes los númenes de Febo, los trípodas y los laureles del Clario, las estrellas y las lenguas de las aves y los presagios de la ligera pluma, di, vamos, (porque toda religión manifestó próspera el viaje y todos los dioses aconsejaron con el numen viajar a Italia y intentar tierras apartadas ..)”.

³⁹ “A declaration of the will of the gods by signs” Nettleship, H. (1889).

⁴⁰ «esto nunc Sol testis et haec mihi terra vocanti,/quam propter tantos potui perferre labores,/et pater omnipotens et tu Saturnia coniunx/(iam melior, iam, diva, precor), tuque inclute Mavors,/cuncta tuo qui bella, pater, sub numine torques;/fontisque fluviiosque voco, quaeque aetheris alti **religio** et quae caeruleo sunt numina ponto:” (“Sé mi testigo ahora, tú Sol, a quien invoco y esta tierra por la que pude soportar tantos trabajos y, oh Padre omnipotente, y tú, saturnia esposa, (ya más benigna diosa, te pido) y tú glorioso Marte, que bajo tu numen gobiernas todas las guerras, invoco a las fuentes y a los ríos, y a cualquier religión del alto éter y cualesquiera númenes que existen en el cerúleo ponto”).

ne qua inter sanctos ignis in honore deorum
hostilis facies occurrat et omina turbet.
hunc socii morem sacrorum, hunc ipse teneto;
hac casti maneant in **religione** nepotes⁴¹

(III, vv. 402-409)

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

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

Como conclusión afirmamos que en la obra se construye un modelo de ciudadano piadoso en lo referente a la acción ritual, asimismo, esta connotación de la *pietas* encuentra su paralelo en los significados del término *religio* expuestos por Virgilio entendidos como su consecuencia pragmática, por lo

⁴¹ “Y cuando las naves hayan sido trasladadas a través de las aguas e instalados los altares y cumplas los votos en la orilla, cúbrete los cabellos con el velo de tu manto purpúreo para que ningún rostro hostil aparezca entre los santos fuegos en honor de los dioses y turbe los presagios. Mantengan los compañeros esta costumbre de sacrificios y tú mismo tenla; que los nietos permanezcan puros en esta religión”.

⁴² De esta forma retomamos lo expuesto por Feeney quien relaciona el término “creencia” exclusivamente con la visión cristiana de la religión cuyo eje es la doctrina central de resurrección y de redención. La conclusión de Feeney es que no es legítimo pensar que todo sistema religioso tiene un trasfondo de creencia. Feeney, D. (1998).

⁴³ Durkheim, E., (1965).

tanto, el modelo virgiliano y el objetivo augusteo se asocian e ilustran la idea de Durkheim⁴⁴ de unión de la comunidad a través del rito.

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

BIBLIOGRAFÍA

Libros

- BUCHHEIT, V. (1969) *Vergil über die Sendung Roms*. Heidelberg, Gymnasium Beiheft.
- CAIRNS, F. (1989) *Virgil's Augustan Epic*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CONTE, G. (1986) *The Rhetoric of Imitation. Genre and Poetic Memory in Virgil and other Latin Poets*. (Transl. from the Italian) Ed. By Charles Segal. Ithaca and London, Cornell University Press.
- DURKHEIM, E. (1965) *The elementary forms of the religious life*, [tr. J. Swain], New York, Macmillan, 4^a ed.
- FEENEY, D. (1998) *Literature and Religion at Rome: Cultures, Contexts and Beliefs. Roman literature and its contexts*, Cambridge, Cambridge University.
- FRAZER, J. (1998) *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, Oxford University Press, 2^a ed.
- GALINSKY, K. (1969) *Aeneas, Sicily and Rome*, Princeton, Princeton University Press.

⁴⁴ Durkheim, E. (1965).

GLOVER, T. (1904) *Studies in virgil*, London, Edward Arnold.

GORDON WILLIAMS (1983) *Technique and ideas in the Aeneid*, Yale, Yale University Press.

NETTLESHIP, H. (1889) *Contributions to Latin Lexicography*, Oxford, Clarendon Press.

OTIS, B. (1964) *Vergil: a study in Civilized Poetry*, Oxford University Press.

Capítulos de libro

CANCIK, H. (2006) · "Götter einführen: ein mito-Modell für historisches Difusión die von Religión en Vergils Aeneis" en Elm von der Osten, D., Rüpke, J., Waldner, K., *Texte als Medium und Reflexion von Religion im römischen Reich*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag.

GALINSKY, K. (2008) "Continuity and Change: Religion in the Augustan Semi-Century", en *A Companion to Roman Religion* (ed J. Rüpke), Oxford, Blackwell Publishing Ltd.

RÜPKE, J. (2010) "Religious pluralism" in Barchiesi, A. & Scheidel, W. *The Oxford handbook of roman studies*, Oxford, Oxford University Press.

RÜPKE, J. "Construing 'religion' by doing historiography: Historicisation of Religion in the Roman Republic", s.d.

Artículos

MINSON, R. "A Century of Extremes: Debunking the Myth of Harvard School Pessimism". *Iris: Journal of the Classical Association of Victoria*, Vol. 16-17, 2003-04.

SEGAL, R. (1980) "The Myth-Ritualist Theory of Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 19, No. 2., pp. 173-185.

Comentarios y diccionarios

AUSTIN, R. G. (1964) *Aeneidos Liber Secundus*, Oxford, Clarendon press.

ERNOUT, A. Y MEILLET, A., (1959) *Dictionnaire étymologique de la langue latine*.

Histoire des mots, París, Klincksieck. Artículo *religio*.