

ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA DISCREPANCIA EN LA REPRESENTACIÓN DE LA FIGURA DE NUMA EN LAS *METAMORFOSIS* DE OVIDIO Y EN LA *HISTORIA DE ROMA* DE TITO LIVIO

Guillermina Bogdan¹

Resumen: El objetivo de nuestro trabajo es indagar sobre las diferencias y similitudes de la representación de la figura de Numa en las *Metamorfosis* y en la *Historia de Roma* con el fin de establecer las funcionalidades que cada autor le concede al personaje en su obra. Dos diferencias fundamentales encontramos en ambos relatos: En primer lugar, la influencia o no Pitagórica del rey y, en segundo lugar, el contacto directo de éste con la esfera divina. Para el análisis del primer término, exponemos la teoría de *Kulturtransfer*, entendido este concepto como un proceso dinámico de intercambio de elementos culturales, para el texto ovidiano oponiendo dicho proceso al concepto etnocentrista destacado por Tito Livio. Para el segundo punto, indagamos en las diferentes concepciones religiosas de la antigüedad con el fin de develar las diferencias básicas entre los dos autores.

Abstract: The aim of this study is to investigate the differences and similarities in the representation of the figure of Numa in the *Metamorphoses* and the *History of Rome* to establish the functions that each author gives to the character in his work. Two key differences are in both stories: First, the Pythagorean influence or not of the king and, secondly, this direct contact with the divine sphere. For the first analysis, we present the theory of *Kulturtransfer*, understood this concept as a dynamic process of exchange of cultural elements, to the Ovidian text opposing this process to the ethnocentric concept highlighted by Livy. For the second point, we investigate the different religious conceptions of antiquity in order to reveal the basic differences between the two authors.

El objetivo de nuestro trabajo es indagar sobre las similitudes y diferencias de la representación de la figura de Numa en las *Metamorfosis* y en la *Historia de Roma* con el fin de establecer las funcionalidades que cada autor le concede al personaje en su obra y, en consecuencia, determinar si dichas diferencias pueden relacionarse con los paralelismos que se encuentran entre la representaciones de Numa y de Augusto.

En ambos relatos encontramos dos diferencias fundamentales: En primer lugar, la influencia o no Pitagórica del rey y, en segundo lugar, el contacto directo de éste con la esfera divina. Para el análisis del primer término, exponemos la teoría de *Kulturtransfer* para el texto ovidiano, entendido este concepto como un proceso

¹ E-mail: <guillerminabogdan@conicet.gov.ar>.

dinámico de intercambio de elementos culturales que incluye tres componentes: el cultivo inicial, el mediador y la cultura de destino; oponiendo dicho proceso al concepto etnocentrista destacado por Tito Livio. Para el segundo punto, indagamos en las diferentes concepciones religiosas de la antigüedad para concebir el contacto entre el hombre y la divinidad, teniendo en cuenta la postura de Tito Livio quien describe al rey como el promulgador de la estabilidad por medio del rito, forma pragmática de la *religio*, pero sin un contacto directo con la divinidad mientras que Ovidio también representándolo como instaurador del rito, pero como consecuencia directa de su filiación con la ninfa Egeria.

El resultado comparativo del análisis develará las diferentes funciones otorgadas al rey y, a partir de dichos resultados, se pondrá hincapié en el paralelismo del personaje y la imagen Augustea creada por los textos para demostrar si existe alguna subjetividad en su representación.

Ovidio en *Metamorfosis* (15.1-11 y 15.479-487)² representa a Numa como un rey de origen sabino³ que se caracteriza por su afán de conocimiento⁴, interés que lo lleva a viajar a Crotón⁵, regresa a Roma luego de aprender la doctrina pitagórica⁶, recibe el mando a pedido de los ciudadanos⁷, tiene contacto directo con las divinidades debido a que se casa con la ninfa Egeria, y las Camenas son sus guías⁸. En su reinado se destacan la labor religiosa: enseñanza de los sacrificios⁹ y la labor pacificadora: transmisión del hábito de la paz¹⁰. Muere siendo anciano y es llorado por todo su pueblo¹¹.

En la versión de Tito Livio, Numa se destaca por su religión y justicia¹². Es de origen Sabino¹³. Es cronológicamente imposible que haya recibido las enseñanzas de

² Para el texto de Ovidio utilizamos la edición de Bömer, 1986.

³ Ovidio, *Metamorfosis*, 15.4-5: *Sabinae gentis habet ritus*; 15.7: *patria Curibusque relictis*

⁴ Ovidio, *Metamorfosis*, 15.6: *quae sit rerum natura requirit*.

⁵ Ovidio, *Metamorfosis*, 15.7-8: *huius amor curae [...] fecit ut Herculei penetraret ad hospitis urbem*.

⁶ Ovidio, *Metamorfosis*, 15.479: *talibus atque aliis instructo pectore dictis*.

⁷ Ovidio, *Metamorfosis*, 15.480-1: *ferunt ultroque petitum / accepisse Numan populi Latialis habenas*.

⁸ Ovidio, *Metamorfosis*, 15.482: *coniuge... felix nympha ducibusque Camenis*.

⁹ Ovidio, *Metamorfosis*, 15.483: *sacrificos docuit ritus*.

¹⁰ Ovidio, *Metamorfosis*, 15.483-4: *gentem...feroci / adsuetam bello pacis traduxit ad artes*

¹¹ Ovidio, *Metamorfosis*, 15.485-7: *qui postquam senior regnumque aevumque peregit, / extinctum Latiaeque nurus populusque patresque / deflevit Numan*.

¹² Para el texto latino de Tito Livio se cita la edición de W. Weissenborn, H. J. Müller. 1881. Tito Livio, *Ab urbe condita*, I, 18: *Inclita iustitia religioque ea tempestate Numae Pompili erat*.

¹³ Tito Livio, *Ab urbe condita*, I, 18: *Curibus Sabinis habitabat*.

Pitágoras en Crotona¹⁴. Atribuye sus características no a la enseñanza pitagórica, sino a su origen Sabino¹⁵. El poder le es dado por los *Patres Romani*¹⁶. Los dioses fueron consultados para su elección¹⁷. Promulgó las leyes de paz para sanar el pasado bélico, entre sus obras, construyó el templo de Jano¹⁸. En esta descripción, hace un paralelismo con Augusto por haber sido el responsable del cierre de éstas¹⁹. Luego, para que los ciudadanos no se hundieran en la pereza en los tiempos de paz, les infundió el temor sagrado, por medio de cierta exageración en cuanto al contacto con la divinidad para hacerla a la ninfa responsable de las nuevas legislaciones²⁰. A continuación, describe las reformas pertinentes a los sacerdotes, al calendario, a la organización de los ritos, entre ellos, los sacrificios. Tito Livio ante todo destaca como dichas leyes mantuvieron ocupados a los habitantes de Roma que ya no pensaban en la guerra²¹. Por último, destaca la importancia que cobró Roma como nación, dándole un poder mayor que el de ser solamente un estado preparado para la guerra, así la importancia en el tratamiento de los dioses, de los ritos y de los colegios sacerdotales hicieron que las naciones vencidas no invadieran a un pueblo tan protegido por la esfera divina²². Como

¹⁴Tito Livio, *Ab urbe condita*, I, 18: *Auctorem doctrinae eius, quia non exstat alius, falso Samium Pythagoram edunt, quem Servius Tullio regnante Romae centum amplius post annos in ultima Italiae ora circa Metapontum Heracleamque et Crotona iuvenum aemulantium studia coetus habuisse constat.*

¹⁵ Tito Livio, *Ab urbe condita*, I, 18: *Suoapte igitur ingenio temperatum animum virtutibus fuisse opinor magis instructumque non tam peregrinis artibus quam disciplina tetrica ac tristi veterum Sabinorum, quo genere nullum quondam incorruptius fuit.*

¹⁶ Tito Livio, *Ab urbe condita*, I, 18: **Ad unum omnes Numae Pompilio regnum deferendum decernunt.**

¹⁷Tito Livio, *Ab urbe condita*, I, 18: *De se quoque deos consuli iussit.*

¹⁸Tito Livio, *Ab urbe condita*, I, 19: *Qui regno ita potitus urbem novam conditam vi et armis, iure eam legibusque ac moribus de integro condere parat.*

¹⁹Tito Livio, *Ab urbe condita*, I, 19: *Bis deinde post Numae regnum clausus fuit, semel T. Manlio consule post Punicum primum perfectum bellum, iterum, quod nostrae aetati di dederunt ut videremus, post bellum Actiacum ab imperatore Caesare Augusto pace terra marique parta.*

²⁰ Tito Livio, *Ab urbe condita*, I, 19: *Clauso eo cum omnium circa finitimorum societate ac foederibus iunxisset animos, positis externorum periculorum curis, ne luxuriarent otio animi quos metus hostium disciplinaque militaris continuerat, omnium primum, rem ad multitudinem imperitam et illis saeculis rudem efficacissimam, deorum metum iniciendum ratus est. Qui cum descendere ad animos sine aliquo commento miraculi non posset, simulat sibi cum dea Egeria congressus nocturnos esse; eius se monitu quae acceptissima dis essent sacra instituire, sacerdotes suos cuique deorum praeficere. I, 19: *Lucus erat quem medium ex opaco specu fons perenni rigabat aqua. Quo quia se persaepe Numa sine arbitris velut ad congressum deae inferebat, Camenis eum lucum sacraavit, quod earum ibi concilia cum coniuge sua Egeria essent.**

²¹Tito Livio, *Ab urbe condita*, I, 20.

²²Tito Livio, *Ab urbe condita*, I, 21: *Et cum ipsi se homines in regis velut unici exempli mores formarent, tum finitimi etiam populi, qui antea castra non urbem positam in medio ad sollicitandam omnium pacem crederant, in eam verecundiam adducti sunt, ut civitatem totam in cultum versam deorum violari ducerent nefas.*

conclusión de su reinado, destaca la cantidad de sacrificios implementados, la preservación de la paz y la seguridad del reino²³.

Sin entrar en detalle sobre las diferentes fuentes que cada autor pudo haber tomado para marcar las diferencias entre las descripciones de las características del rey²⁴, nos interesa estudiar dichas variaciones con el fin de destacar su funcionalidad en el relato.

Siguiendo el análisis de Wheeler (Wheeler, 2000), quien analiza las *Metamorfosis* en su dimensión intratextual proponiendo tres clases de dinámicas narrativas, el episodio de Numa es visto como la clausura de varios paradigmas narrativos. En cuanto a las relaciones de hospitalidad (viaje de Numa a la ciudad de Crotón) cierra el episodio de la visita de Júpiter a Licaón (1.218), por otro lado, también funciona como la clausura de las historias de transformación debido a que el discurso del personaje de Pitágoras es una suerte de compendio de todas las transformaciones que pueden suceder en el mundo. En tercer lugar, la prohibición de la ingesta de carne incluida en el discurso de Pitágoras cierra un motivo que recorre el poema (Licaón en el libro 1, Tereo en el libro 6, Aqueménides y Macareo en el libro 14). En cuarto lugar, la historia de transformación de su esposa Egeria a causa de la tristeza por la muerte de su marido cierra las historias relacionadas con la diosa Diana que finalmente es caracterizada como benefactora. En quinto lugar, cierra el patrón de las historias de amor que comienza con el romance entre Apolo y Dafne proponiendo un patrón de violencia y sometimiento que mutará con la historia de Rómulo y Hersilia y culminará con Numa y Egeria. Por último, el hecho de hacer al personaje viajar a Crotón y volver a Roma, cerraría la idea que se representará en los libros 14 y 15 del traslado de Grecia hacia Roma. Si contemplamos dicho análisis y recordamos las variaciones entre el relato de Ovidio y el de Livio, éstas son: el viaje de Numa a Crotón, que incluye las enseñanzas de Pitágoras; el casamiento con Egeria, que incluye de por sí la existencia de ésta y el traslado del rey desde Roma a Crotón y viceversa, traslado en el que nos detendremos a continuación. De esta forma, dichas variaciones funcionarían como dinámicas narrativas

²³ Tito Livio, *Ab urbe condita*, I, 21: *Multa alia sacrificia locaque sacris faciendis quae Argeos pontifices vocant dedicavit. Omnium tamen maximum eius operum fuit tutela per omne regni tempus haud minor pacis quam regni.*

²⁴ Cfr. Galinsky, 1999, 21-40; Martínez Astorino, 2011; Liou-Gille, 1998, 103-140.

de clausura que encuentran correspondencia en el proceso de lectura con episodios anteriores y serían fundamentales para la dinámica general de la obra.

La idea de traslado de Grecia hacia Roma comienza en el libro XIV de *Metamorfosis* en el que se nombran diferentes historias de migración y culmina con el episodio de Rómulo, fundador de Roma. El libro XV comienza con el episodio de Numa quien se traslada a Crotón y retorna con las enseñanzas pitagóricas que expandirá en su pueblo. Si tenemos en cuenta la idea de *Kulturtransfer* en el espacio, visto como un proceso dinámico que consiste en destacar el intercambio de elementos culturales (Espagne, y Greiling, 1996, 10-12), debemos analizar el episodio teniendo en cuenta estos tres componentes que se conectan entre sí:

1. *die Ausgangskultur* (la cultura inicial) representada en este caso por Grecia
2. *die Vermittlungsinstanz* (el mediador) representado por el rey Numa
3. *die Zielkultur* (la cultura de destino) representada por Roma

Según dicha teoría la cultura es vista como una entidad dinámica que no sólo en su traslado se ve la cultura de origen sino más bien la hibridación de ambas culturas²⁵. De esta forma, Roma nombrada por primera vez en el discurso de Pitágoras (15. 431) que se define, en primer lugar, como el resultado de la transformación de Troya (*Dardanium Romam*) también sería transformada por el contacto con la cultura griega, específicamente por las enseñanzas de Pitágoras cuya conclusión es, siguiendo lo propuesto por Martínez Astorino (Martínez Astorino, 2010, 9-10), la promulgación de la paz²⁶. De esta forma, la inclusión de la transferencia cultural que cierra el traspaso de Grecia a Roma también podría incluir en la lista de transformaciones de la obra, la mutación de la misma Roma que incluiría no sólo los elementos de la Troya destruida, sino los aportados por la misma Grecia que hará de la ciudad una nueva metrópoli que

²⁵ „Die Metapher von der Hybridität von Kultur verändert das Konzept kollektiver Identität, indem es nicht länger das nicht Dazugehörige ausschließt, sondern die Produktivität interner Differenzen ins Zentrum rückt. Kultur wird damit nicht mehr als dauerhaft fixierte Entität, Gesellschaft nicht mehr als kollektives und einheitliches Konzept betrachtet, sondern als dynamisches Gebilde, in dem ständig Mehrfachkodierungen von personaler wie kollektiver Identität statt finden, und zwar nach dem jeweiligen Kontext, der jeweiligen Situation oder dem jeweiligen Referenzrahmen“. Espagne y Greiling, 1996, 10.

²⁶ Para las diferentes visiones sobre la relación de la figura de Numa y el discurso pitagórico ver: Cfr. Galinsky, 1998, 21-40. Martínez Astorino, 2011. Monella, 2008.

se destaca no sólo por sus armas, sino por su religiosidad (entendida en este caso como la instauración de los sacrificios) y por la paz.

En la versión de Tito Livio se destaca la supremacía de la propia cultura romana que se condice con el estilo general de la obra del autor. Martino (Martino, 2009, 49-69) en su trabajo sobre los juicios ejercidos por Livio sobre la moral de los ancestros, asevera que el autor “afirma su creencia en la utilidad moral del conocimiento histórico y de la historiografía. Por otra parte, se pronuncia categóricamente en defensa de los tiempos primitivos y de las costumbres de los ancestros (*mos maiorum*), aquellas que hicieron grande y eterna a Roma”. Ya en el prefacio de la obra Livio resalta la finalidad de destacar las costumbres, los hombres y las artes que engrandecieron al imperio²⁷. Siguiendo esta línea, es natural, en primer lugar, que Livio niegue la transferencia entre Grecia y Roma, no sólo porque sería ilógico para un historiador afirmar un dato cronológicamente imposible sobre las enseñanzas pitagóricas y la aprehensión de éstas por parte de Numa; sino también por su punto de vista que negaría la idea de la sabiduría del rey por el contacto con una cultura extranjera como sería la griega, pero sí por las raíces del propio pueblo sabino que asimiló su cultura a la romana y forma parte de estos ancestros que con sus costumbres hicieron grande a Roma.

Por otro lado, podemos destacar la ausencia de elementos mitológicos en el plano real, es decir, si bien el autor nombra a la ninfa Egeria y a la Camenas, las inserta en un contexto imaginario que tiene una finalidad específica: darle a sus políticas religiosas verosimilitud ante el pueblo. Es extraño que una historia fabulosa funcione como constatación de un hecho real como son las legislaciones religiosas en sí, es por ello que en este juicio de parte del historiador encontramos de alguna manera una representación no sólo del rey que es quien “inventa” estos encuentros, sino también hay una representación del pueblo que necesita de este relato para certificar las nuevas prácticas. La representación del rey es clara y precisa, siguiendo la línea de resaltar las *mos maiorum*, Livio destaca el interés del rey por hacer de Roma no sólo una ciudad preparada para la guerra, sino también una ciudad que puede mantenerse en paz y que tiene otra herramienta de combate más poderosa aún que las armas: la protección de los dioses. La historia fabulosa tiene dos destinatarios, por un lado, es el mismo pueblo

²⁷Tito Livio, *Ab urbe condita*, Praef. 9: *quae vita, qui mores fuerint, per quos uiros quibusque artibus domi militiaeque et partum et auctum imperium sit.*

como vimos, y, por el otro, son los enemigos que, como destacamos en la primera parte del trabajo, no se atreverían a invadir una ciudad que tiene a una ninfa como esposa del rey. La pregunta que surge de lo planteado es ¿qué concepciones religiosas tenían los habitantes de Roma y los posibles invasores para concebir el contacto entre el hombre y la divinidad? Los estudios sobre religión romana²⁸ destacan el valor pragmático de la relación entre el hombre y la divinidad. Si tomamos las acepciones del término *religio* en la antigüedad podemos comprobar el valor pragmático de éste²⁹ estudiado tanto en Cicerón como en Virgilio. Pero ¿Cuál es la relación entre la instauración de un culto y la creencia?, ¿es la creencia en los dioses la que da como consecuencia el culto? Turcan (Turcan, 2001), en su estudio sobre los dioses de la antigua Roma, afirma que enfatizará el aspecto material de cada culto “than concentrate in belief or theology. In any case, this approach matches the sense of the Latin *Religio* at least in its original form and in tradition”. Feeney (Feeney, 1998), por su parte, relaciona el término “creencia” puramente con la visión cristiana de la religión en cuanto a que la doctrina central de resurrección y de redención es su eje: “not all religions place as high a value on belief in key dogmas as does modern Christianity”. Afirma, entonces, que no es legítimo pensar que todo sistema religioso tiene un trasfondo de creencia. Rüpke (Rüpke, 2012) señala que “At a first step, religious practices at Rome were collected and systematized, traditions thus secured as invented”. Luego de estudiar el trabajo de Varrón concluye “Religio is defined not as a tradition, but as an institution, an *institutum*, something set up by humans”. Por otro lado, afirma que Cicerón “In *De Natura Deorum* would accept Varro’s concept of religion as the contingent human reaction to a conviction that the divine existed”. Si bien entonces, no le podemos adjudicar a la religión romana un dogma basado en el concepto de creencia, sí podemos ver en el episodio relatado por Livio que algo es simulado (I, 19: *simulat sibi cum dea Egeria congressus nocturnos esse*) con una clara finalidad. Asimismo, si algo es inventado, es para que alguien lo crea. Entonces, por más que la religión antigua no comprenda doctrinas que deben ser creídas, sí se acepta la existencia de los dioses y la comunicación con ellos a través del rito. La pregunta que debemos hacernos entonces es cuál es la función que le está otorgando Livio a la religión en este episodio.

²⁸ Feeney, 1998. Rüpke, 2010. Turcan, 2001.

²⁹ Cfr. Bogdan, 2012.

De acuerdo con la teoría mítico- ritualista (Segal, 1980, 173-185), la religión es una ciencia primitiva: a través del mito y del ritual que operan juntos y constituyen su núcleo, la religión mágicamente manipula el mundo. Asimismo, ve a la religión como una empresa resolutivamente práctica, concreta, que nacería a partir de la necesidad. El énfasis está en lo que la religión lleva a cabo, no en lo que dice. El acento está en la práctica más que en la creencia. Por definición en la línea de esta teoría, existe una relación entre el mito y el rito, los autores difieren en sus opiniones en cómo se da dicha relación. Según Frazer (Frazer, 1998), por ejemplo, el ritual surge como un medio para controlar las fuerzas de otro modo incontrolables de la naturaleza. En el ritual el fin deseado está representado y, por tanto, se cree efectivo. El ritual no manipula a la naturaleza directamente, sino que manipula a los dioses, quienes luego manipulan a la naturaleza. Los hombres juegan los papeles de los dioses e imitan lo que ellos mágicamente pueden hacer. Para Durkheim (Durkheim, 1965, .464), el corazón de la religión no es la creencia en el dios o los dioses, sino la experiencia divina y esa experiencia ocurre cuando los miembros de la sociedad se reúnen para realizar un ritual. El ritual es utilizado, según Durkheim (Durkheim, 1965, 464), para inculcar y renovar la creencia, de hecho cualquiera que haya practicado una religión sabe muy bien que es el rito el que hace crecer esa impresión de juego, de paz interior, de serenidad, de entusiasmo, que son para el practicante una prueba experimental de sus creencias. La experiencia divina sirve, además, para estimular a los ciudadanos a obedecer las leyes innumerables de la sociedad que se atribuyen a ese dios y asegurar la obediencia. Tanto para Durkheim (Durkheim, 1965, 464) como para Harrison y Hooke (Segal, 1980, 173-185), quienes ven al mito tan importante como el rito, la religión sirve para efectuar preguntas y no para explicarlas. Según Douglas (Segal, 1980, 173-185), siguiendo la línea de Durkheim, el rito tiene un efecto –organiza la vida individual- y cuando se practica en comunidad, organiza a la sociedad.

De esta idea de organización social y del objetivo del ritual como unión de la comunidad partimos, entonces, para explicar el episodio de Livio sobre el contacto del rey con la ninfa Egeria. El objetivo del historiador era explicar la forma en la que el rey organizó a la comunidad para que, en tiempos de paz, encontraran una forma de unión y de estructura social que los defina y, de esta manera, los separe del resto. Si el rey crea una historia fabulosa como base y origen de los futuros ritos es un camino factible,

como destacamos anteriormente, para introducir el espíritu religioso y dar origen al rito a través del mito. Livio observa y describe esta acción y no la reprende ni critica, ni siquiera se sorprende, es por ello que creemos que la toma como un *modus operandi* lícito en tiempos ancestrales.

En cuanto a la relación de los episodios de Numa y el paralelismo con las representaciones de Augusto de ambos poetas, creemos que, por un lado, Ovidio utiliza la imagen del rey como uno de los ejes que inicia el desarrollo dinámico del traspaso y la metamorfosis de ciertos elementos en principio griegos hacia su transformación romana estableciendo a Roma como elemento mutado. En consecuencia, no creemos que el poeta haga un paralelismo entre las imágenes del rey y del *princeps*, sabiendo que no es tampoco el objetivo del poema cantar la gloria de éste, sino relatar una cadena simétrica de transformaciones “integrando los pasajes romanos en una dinámica mítica” (Martínez Astorino, 2009, 237) en los que tanto Numa, como Augusto forman parte como elementos constitutivos de la historia. Por otro lado, encontramos en el episodio redactado por Livio un paralelismo entre Numa y Augusto hecha por el mismo autor cuando describe las puertas del templo de Jano cerradas por el mismo Augusto. Como anteriormente expusimos, así como Livio como historiador no podía permitirse insertar un episodio sin comprobación cronológica como el encuentro de Numa y Pitágoras en su *Historia*, nos parece que tampoco podía eludir en el relato del episodio de las puertas del templo referirse a un hecho contemporáneo a él como el cierre de éstas por parte de Augusto. Nos parece que la carencia de ello resultaría más subjetiva que su relato como un hecho de sumo interés e importancia de su época, sin resultar la referencia una toma de posición política. La idea expuesta anteriormente sobre la función de la religión que le adjudica Livio al mandato de Numa, si bien puede relacionarse con la política religiosa de Augusto³⁰, queda en la subjetividad del lector realizar el paralelismo debido a que el texto por sí mismo no lo refleja.

Las diferentes representaciones de la imagen de Numa en las *Metamorfosis* y en la *Historia de Roma* forman parte de las obras adecuándose a las dinámicas narrativas de cada texto. Tienen objetivos claros que se desarrollan como elementos que se integran

³⁰ Cfr. Galinsky, 2008.

en cada obra como un todo. Las características que difieren entre los textos forman parte de esta dinámica y son ellas las que impulsan los objetivos de cada autor en particular.

BIBLIOGRAFÍA

Bogdan, G. “Algunas consideraciones sobre la representación de las divinidades y cultos de la religión doméstica en *Eneida*” en *Auster* 16, 2012.

Bömer, F., *P. Ovidius Naso, Metamorphosen. Kommentar (XIV-XV)*, Heidelberg, 1986.

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

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

Feeney, D. *Literature and Religion at Rome: Cultures, Contexts and Beliefs. Roman literature and its contexts*, Cambridge, Cambridge University, 1998.

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

Galinsky, K., “The Speech of Pythagoras in Ovid’s *Metamorphoses*,” *PLLS* 10, 1998, 313-336 (“El discurso de Pitágoras en las *Metamorfosis* de Ovidio” [trad. de Daniel Torres], *Auster* 4, 1999, 21-40).

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

Liou-Gille, B. *Une Lecture "religieuse" De Tite-Live I: Cultes, Rites, Croyances De La Rome Archaïque*, Editions Klincksieck, 1998.

Martínez Astorino, P. *La apoteosis en las Metamorfosis de Ovidio: función estructural y valor semántico* -tesis doctoral-, La Plata, mimeo, 2009.

Martínez Astorino, P., “La construcción poética de la historia: Numa en las *Metamorfosis* de Ovidio”, *QUCC*, 2011 .

Martino, L. “Reescribiendo la moral de los ancestros: las costumbres ¿intachables? de los 'maiores' en Tito Livio”, *Agora. Estudios Clásicos em Debate* 11, 2009, 49.

Monella, P., “L’ autorità e le sue contraddizioni: Numa nei *Fasti* di Ovidio”, en Baier, T. y Amerise, M. (eds.), *Die Legitimation der Einzelherrschaft im Kontext der Generationenthematik*, Berlín-Nueva York, de Gruyter, 2008.

Rüpke, J. “Religious pluralism” en Alessandro Barchiesi & Walter Scheidel, *The Oxford handbook of roman studies*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

Rüpke, J. “Construing ‘religion’ by doing historiography: Historicization of Religion in the Roman Republic”, s.d.

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

Turcan, R. *Gods of Ancient Rome*. Routledge, 2001.

Turcan, R. *Gods of Ancient Rome*. Routledge, 2001.

Wheeler, S., *Narrative Dynamics in Ovid’s Metamorphoses*, Tübingen, 2000.

Weissenborn, W. y Müller H.. *Ab urbe condita*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1881.