

Auster, n° 21, e033, 2016. ISSN 2346-8890
Universidad Nacional de La Plata.
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Centro de Estudios Latinos

LA REPRESENTACIÓN DE LA RITUALIDAD DE LOS TROYANOS EN *ENEIDA*: EL CULTO A LOS MUERTOS

Bailey¹ ha estudiado la religión en Virgilio desde diversas perspectivas con el objetivo de analizar la fusión entre los elementos romanos y griegos insertos en la obra y relacionarlos con el objetivo augusteo de una restauración religiosa. Destaca la ausencia de elementos orientales y sistematiza el estudio en diez apartados. En el marco del segundo capítulo, “*The old Italian religion*”, se estudian los cultos y las deidades primitivas romanas presentes en la obra. El autor² afirma que la mayor parte de los rituales mencionados por Virgilio son “antiguos modelos itálicos (*old italian modes*)” contaminados por ideas griegas más que ceremonias elaboradas del culto del estado. En el presente artículo, utilizamos lo expuesto por el crítico desde otra perspectiva: además de referirnos a la raíz de los cultos nombrados y hacer referencia a ésta con un objetivo meramente político, destacamos la consecuencia de esta representación en el marco de la obra, no sólo con una relación externa sino también centrándonos en las posibles causas de inclusión de ciertos elementos en la ritualidad de los troyanos que tengan una correspondencia en la misma obra, además de en el contexto augusteo. Cancik³ analiza brevemente el proceso de

1 Bailey, C., *Religion in Virgil*, Oxford, Oxford University Press, 1935.

2 Bailey, C., *Religion in Virgil*, Oxford, Oxford University Press, 1935, 42-43.

3 Cancik, H. "Götter einführen: ein mito-Modell für historisches die Diffusion von Religion in Vergils *Aeneis*", en: Elm von der Osten, D., Rüpke, J., Waldner, K. *Texte als Medium und Reflexion von Religion im römischen Reich*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2006, 30-41.

Cita sugerida: Bogdan, G. (2016). La representación de la ritualidad de los troyanos en *Eneida*: El culto a los muertos. Auster, (21), e033. Recuperado de: <http://www.auster.fahce.unlp.edu.ar/article/view/Aus033>

Esta obra está bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es_AR

difusión de la religión de Troya relatada por Virgilio. El autor lo presenta como un modelo mítico para los acontecimientos históricos, caracterizado, por un lado, por el hecho de que los inmigrantes de Troya llevan a sus dioses con ellos y, por otro, por la difusión y la integración de la religión de Troya en los cultos locales en el momento de la fundación de una nueva ciudad. Si bien en nuestro estudio se tiene en cuenta esta idea de homogeneización y supremacía religiosa de los troyanos, se analiza este aspecto en el comportamiento de Eneas y los suyos durante las prácticas, la dedicación y el tipo de rito ejecutado, que no sólo muestra estas características sino también destaca la representación intencional del poeta en la relación que establecen los troyanos con los dioses, la cual denotará la diferencia y la causa de esta supremacía. V. Panoussi⁴ estudia la configuración de la autoridad de Eneas en la obra a partir de su actuación ritual. A pesar de que Eneas inicialmente parece encontrarse por debajo de los estándares de liderazgo, en varios episodios clave se enfrenta a tareas religiosas propias de un jefe de Estado. En efecto, se argumenta que el estudio del desenvolvimiento ritual del héroe revela un desarrollo en su condición de figura de autoridad y con dicho objetivo, estudia la acción ritual del personaje y su evolución a lo largo de la épica, resaltando el cambio establecido con la muerte de su padre⁵.

Como hemos abreviado, todos los estudios citados establecen una conexión directa entre el comportamiento ritual de Eneas y la formación de su autoridad religiosa y su identificación, o bien con Augusto, o bien con su programa político, sin analizar la representación de estas prácticas como elementos intratextuales en cuanto a la formación

4 Panoussi propone una evolución desde el accionar del héroe desde la esfera privada (libros I-IV) a la esfera pública (V-VI) centrándose en los ritos funerarios. Así, la religiosidad de Eneas se establece a través de su gradual asunción de la autoridad pública en una variedad de entornos religiosos. V. Panoussi, "Aeneas' Sacral Authority", Farrell, J. y Putnam, M. C. J. (eds.), *A Companion to Vergil's Aeneid and its Tradition*, Oxford, 2010, 86.

5 Con respecto a dicha evolución Cf. Bogdan, G. "Análisis de la función de Anquises como garante y revelador del *fatum* en *Eneida*" en *La adivinación en Roma. Oráculos, vaticinios, revelaciones y presagios en la literatura romana*, La Plata, Al Margen, 2011.

social de grupo. En el trabajo, se analizarán todas las apariciones de esta práctica para observar qué modelo de ejecución utiliza Virgilio y con qué finalidad.

Con respecto a las honras fúnebres, Cicerón afirma:

Nec tamen eorum ante sepulcrum est quam iusta facta et porcus caesus est. Et quod nunc communiter in omnibus sepultis venit usu <ut> humati dicantur, id erat proprium tum in iis quos humus iniecta contexerat, eumque morem ius pontificale confirmat. Nam prius quam in os iniecta gleba est, locus ille ubi crematum est corpus nihil habet religionis; iniecta gleba tum et ille humatus est et sepulcrum vocatur, ac tum denique multa religiosa iura complectitur. Itaque in eo qui in nave necatus, deinde in mare proiectus esset, decrevit P. Mucius familiam puram, quod os supra terram non extaret; porcarn heredi esse contrac<tam>, et habendas triduum ferias et porco femina piaculum faci<undum>. Si in mari mortuus esset, eadem praeter piaculum et ferias.

Leg. II, 57.

Y a pesar de que hoy se emplea indistintamente para todas las sepulturas la palabra inhumación, solamente se aplicaba antes a aquellos sobre quienes se arrojaba un poco de tierra, y así lo confirma el derecho pontificio; porque antes de que se arroje la tierra en montón sobre los huesos reservados, el sitio donde se ha quemado el cuerpo no tiene ninguna santidad; una vez arrojada la tierra, queda inhumado el muerto, el paraje recibe el nombre de tumba y desde ese momento solamente aparecen muchos derechos religiosos. Así que en el caso de que un hombre muerto en una nave sea arrojado al mar, P. Mucio declara que su familia está pura, porque no queda absolutamente ningún hueso suyo sobre la tierra: que en el caso contrario, el heredero estaba obligado a la ofrenda de la cerda, a las tres fiestas, y a que la cerda fuese sacrificada en expiación. Si el hombre hubiera muerto en el mar, ordena las mismas prácticas, menos la expiación y las ferias.

En la obra, encontramos varios ejemplos de este acto por parte de los troyanos en honor a diferentes personajes: Polidoro, Anquises, Miseno, Palinuro, Cayeta, guerreros caídos en combate y Palante.

a. Polidoro

En el libro III, Polidoro pide honras fúnebres vv. 62-68:

ergo instauramus Polydoro funus, et ingens
aggeritur tumulo tellus; stant Manibus arae
caeruleis maestae vittis atraque cupresso,
et circum Iliades crinem de more solutae;
inferimus tepido spumantia cymbia lacte
sanguinis et sacri pateras, animamque sepulcro
condimus et magna supremum voce ciemus.

III, 62-68

Así, disponemos un funeral en honor a Polidoro, y se añade un gran montón de tierra al collado. Se alzan para los manes oscuros altares con cerúleas cintas y negro ciprés y alrededor las mujeres troyanas con la cabellera suelta según el rito. Arrojamospumantes vasos de leche tibia y copas de sangre sagrada, y escondemos su alma en el sepulcro, y lo llamamos por última vez con una gran voz.

La tumba de Polidoro estaba formada por un montecillo artificial (*tumulus*), cuyo tamaño demuestra una honra mayor. Recordemos que debido al pensamiento de la permanencia del alma en la cotidianeidad, se acompañaba al muerto con los utensilios que pudiesen ser necesarios para su vida debajo de la tierra. Entre latinos era usual la costumbre de derramar vino sobre la sepultura, o sacrificar esclavos y caballos que le servirían en la vida de ultratumba. Así es como nace la imperiosa necesidad del entierro, a fin de conservar el alma junto a los restos. Urgía cubrir el cuerpo enteramente con tierra. Estas costumbres eran cumplidas cuidadosamente, ya que, como es sabido, quien no recibía una sepultura adecuada estaba condenado a vagar errante, sin morada. Esa alma vagaría sin destino, en forma de larva o fantasma, y más aún, si no recibía alimentos u ofrendas por parte de sus familiares. Esa existencia muerta, sin reposo, se creía que podía atormentar al pueblo, puesto que la no preservación de los rituales que le asegurarán estadia paciente bajo tierra, lo convertiría en un alma que enviaría enfermedades a los vivos, destruiría cosechas, provocaría esterilidad entre las mujeres o espantaría a todos exigiendo pronta sepultura para

hallar descanso eterno⁶, como es el caso de Polidoro. Amén de la clara función de Polidoro como comunicador del mensaje profético (v. 44), el ritual hecho por los troyanos, por un lado, cierra el ciclo de Polidoro como héroe troyano enviado a Tracia por su padre Príamo y asesinado por el rey una vez aliado con Agamenón adjudicándole el paso al otro mundo; por otro, detiene la posible contaminación de la ciudad ya adjetivada como “*scelerata*” por no cumplir con las leyes de hospitalidad (v. 60); asimismo, Virgilio describe que Eneas antes de realizar las honras fúnebres al espíritu errante consulta su accionar con su padre (v. 59), esto refleja que la autoridad religiosa de Eneas aún está guiada por su *pater* Anquises. Además muestra la unión del grupo troyano para decidir tanto el abandono de la ciudad (VV. 59 -60) como la ejecución del rito con las formalidades correspondientes.

b. Anquises

En el libro V, Eneas celebra el rito de sepultura correspondiente al primogénito, aunque en este caso será por el aniversario de la muerte de su padre. Luego de dejar la ciudad de la infeliz Dido en llamas, a Eneas y a sus compañeros los espera una gran tormenta. Una vez que los troyanos llegan a tierra, luego del recibimiento de Acestes, Eneas convoca a los juegos⁷ y procede a hacer las debidas libaciones. Cumplidos los honores, encontramos la extraña aparición de la serpiente que pasma al hijo en medio de su deber filial y lo hace dudar de si esta representa al *Genius* del lugar o al *falum parentis*, un

⁶Fustel de Coulanges, N. D. *La ciudad antigua*, Barcelona, Muntaner, 1971, 45- 55.

⁷ Aunque se trate del aniversario de la muerte y no de un funeral propiamente dicho, el procedimiento que utiliza Virgilio es similar. Con respecto a la tradición romana de los funerales, A. Walker afirma: “Al llegar al dintel de la casa del difunto son por segunda vez purificados por medio del agua/ del fuego, rociándolos de agua y pasando por debajo de una llama. Durante nueve días vivirán aparte llorando al que no existe; el noveno ofrecerán un sacrificio a los dioses de la morada sombría, y darán un gran banquete fúnebre, al que asistirán vestidos de blanco todos los convidados. Acaso haya también juegos públicos y combates de gladiadores, con distribución de alimentos”. Walker, A. “Los funerales de un romano” *Revista Europea*, 45, 1875, 5

servidor de su padre⁸. Igualmente renueva los ritos comenzados con más ardor aún, evocando el alma de su padre y a sus Manes⁹ *Acheronte remissos* (v.100), ‘libres del Aqueronte’. Eneas está aquí cumpliendo sus obligaciones de hijo primogénito luego de la muerte del *pater*. Fustel de Coulanges¹⁰ explica que la palabra con que los antiguos designaban el culto de los muertos es significativa: los griegos decían *πατρίαζειν*, los latinos, *parentare*; de ello derivaba que cada hijo sólo dirigía la oración y la ofrenda a sus propios padres. El culto de los muertos era verdaderamente el culto a los antepasados. De aquí que en Grecia y Roma, como en la India, el hijo tuviera el deber de hacer las libaciones y sacrificios a los Manes de su padre y de todos sus abuelos. Si los sacrificios se realizaban siempre conforme a los ritos, y los alimentos se depositaban en la tumba los días correspondientes, el antepasado se convertía entonces en un dios protector, como lo será Anquises para su hijo. Así el antepasado permanecía entre los suyos: invisible, pero siempre presente, continuaba formando parte de la familia y de ella era el padre. Inmortal, dichoso, divino, se interesaba en lo que había dejado de mortal en la tierra, conocía sus necesidades, sostenía sus flaquezas. Y el que aún vivía tenía al lado a sus guías y a sus apoyos. Así, como lo hará Eneas en el episodio analizado, el hijo en las dificultades invocaba la sabiduría antigua del padre, en las tristezas imploraba su consuelo, en el peligro una ayuda, tras una falta, su perdón¹¹.

8 La confusión de Eneas radica en que el “*genius* estaba representado usualmente en forma de serpiente”. Espulga, X. y Miró y Vinaixa. M. *Vida Religiosa en la antigua Roma*, Barcelona, Ed. Universitat Oberta de Catalunya, 2003, 55.

9 “Originariamente se refería a un conjunto de *numina* que se identificaban con los espíritus de los difuntos. El nombre que los designaba es, en realidad, un eufemismo dado que significa ‘los buenos’. Esta forma, fruto de la superstición romana, sirve para protegerse del carácter ambivalente del mundo infernal y de las posibles actuaciones de los espíritus de los muertos”. Espulga, X. y Miró y Vinaixa. M. *Vida Religiosa en la antigua Roma*, Barcelona, Ed. Universitat Oberta de Catalunya, 2003, 55.

10 Fustel de Coulanges, N. D. *La ciudad antigua*, Barcelona, Muntaner, 1971, 65.

11 Ovidio en *Fasti* II, 533-546 habla de la necesidad de apaciguar las almas de los muertos y lo ejemplifica con el episodio comentado: *Est honor et tumulis, animas placare paternas,/ parvaque in exstructas munera ferre pyras./parva petunt manes: pietas pro divite grata est/munere; non avidos Styx habet ima deos./tegula porrectis satis est velata coronis/et sparsae fruges parcaque mica salis,/inque mero mollita Ceres violaeque*

Eneas le ofrece a Anquises dos ovejas, dos lechones y dos novillos, también vierte vino en las tazas y las deposita en la tumba, por las razones comentadas previamente. Fustel de Coulanges¹² explica que otras veces se rodeaba la tumba de grandes guirnaldas de hierbas y flores, se depositaban tortas, frutas, sal, y se derramaba leche y, a veces, la sangre de una víctima.

No era sólo una conmemoración; el alimento que la familia llevaba era realmente para el muerto, para él exclusivamente. Lo prueba el hecho de que el vino se derramaba sobre la tierra de la tumba, se abría un agujero para que los alimentos llegasen hasta el muerto; si se inmolvaba una víctima, toda la carne se quemaba para que ningún vivo participase de ella. Se pronunciaban ciertas fórmulas consagradas para invitar al muerto a comer y a beber y, si la familia entera asistía, ni siquiera tocaba los alimentos; al retirarse, se tenía gran cuidado en dejar un poco de leche o torta en las vasijas y provisión destinada a las necesidades del enterrado¹³.

Asimismo, conviene resaltar la actitud de Eneas mientras cumple el rito establecido. Las palabras que utiliza para evocar a Anquises reflejan su estima y su veneración:

«salve, sancte parens, iterum; salvete, recepti
nequiquam cineres animaeque umbraeque paternae.
non licuit finis Italos fataliaque arva
nec tecum Ausonium, quicumque est, quaerere Thybrim.»

solutae:/haec habeat media testa relicta via./ nec maiora veto, sed et his placabilis umbra est:/adde preces positas et sua verba focus./hunc morem Aeneas, pietatis idoneus auctor;/attulit in terras, iuste Latine, tuas. ille patris Genio sollemnia dona ferebat:/ hinc populi ritus edidicere pios.(Es un deber y un testimonio de respeto aplacar a las almas de los antepasados en sus sepulturas y llevarles ofrendas modestas a las piras que se han levantado en su honor. Los Manes piden poco: la piedad les resulta más grata que las riquezas; la Estigia profunda no posee dioses ávidos. Es suficiente con una teja cubierta de guirnaldas votivas y unas semillas esparcidas y con algunos granos de sal, los dones de Ceres mojados en vino y algunas violetas sueltas: que todo ello descansa en una vasija de barro colocada en medio del camino. No prohíbo que se hagan cosas mayores, pero estas bastan para apaciguar las sombras; añadid plegarias y palabras pronunciadas ante los hogares. Esta costumbre, oh justo Latino, la introdujo en tus tierras Eneas el modelo perfecto de la piedad. Él ofrecía obsequios solemnes al Genio de su padre: de él es de quien los pueblos aprendió estos ritos piadosos.)

12 Fustel de Coulanges, N. D. *La ciudad antigua*, Barcelona, Muntaner, 1971, 65.

13 Cf. las descripciones del culto funerario en Rüpke, J. *Religions of the Romans*, Cambridge and Malden, MA: Polity Press, 2007, 30; 46. Beard, M. North, J. y Price, S. *Religions of Rome*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 235-237.

V, 80-83

Salve, venerado padre, de nuevo; salve cenizas recogidas en vano y alma y sombra paternas. No ha sido lícito buscar contigo los confines ítalos y los campos señalados por el hado, ni el ausonio Tíber, cualquiera que sea.

El término que utiliza para referirse a su padre no es ni *pater* ni *genitor*, sino *parens*, sustantivo derivado del verbo *pario*: ‘parir o engendrar’, semánticamente asociado más con la relación sanguínea que con el concepto social de *pater*. Pero si observamos los usos que Virgilio le da en el resto de *Eneida*, nuestra conclusión cambia. El término *parens* es utilizado por el poeta sólo doce veces¹⁴ en toda la obra. Esta sola vez se lo adjudica a Anquises, seis veces se la llama a Venus de esta manera: una vez puesto en boca de su hijo Cupido (libro I, v. 695), una vez en boca de Dido refiriéndose a la madre de Eneas (libro IV, v. 365), una vez la misma Venus se nombra en relación a Eneas (libro IX v. 84) y luego el héroe es quien se referirá a su madre de esta forma (libro II, 591 y 664; libro IV, 197). Eneas utiliza, en el momento en que está estableciendo el rito sagrado a su padre, el término con que usualmente se nombra a la diosa Venus. Esto se debía a que el héroe le está otorgando una significación divina a su padre. Además los términos asociados al sustantivo *parens* son *sanctus* en el verso 80 y *divinus* en el verso 47. Queda demostrado entonces que para Eneas su padre es un dios protector. Por otro lado, Lloyd¹⁵ afirma:

The altars are not *arae* but *altaria*, according to Servius (ad *Ecl.* 5.66; *Aen.* 5.54) used exclusively of the *di superi*.

14 Libro I, 695; libro II, 591 y 664; libro IV, 178, 197 y 365; libro VI, 609; libro IX 84; libro X, 252; libro XI, 242 y 444.

15 Lloyd, R., “The Character of Anchises in the *Aeneid*”, *TAPhA* 88, 1957c; 44 55.

La función de Anquises, que ha sido la de guiar e interpretar los augurios para Eneas y para sus compañeros en los libros II y III, se transforma paulatinamente y deja el espacio de lo humano para adentrarse en el espacio divino.

Luego de los honores, comienzan los juegos, que, siguiendo la estructura propuesta por Quinn¹⁶, tomarán la segunda parte de la división tripartita establecida. Éstos (ubicados en la parte central del libro) funcionan como un microcosmos dentro de la totalidad del libro V, debido a que todas las tensiones tanto del héroe como del resto de la tripulación, desaparecen mágicamente. Partiendo de la concepción de Putnam¹⁷ creemos que “los juegos forman un mundo aparte. Están encerrados dentro del mundo del ritual que saca a la historia de la violencia de la vida, para luego volver a insertarse en ella”. En el momento en que se inician los juegos, se experimenta un alivio de tensiones, una inserción en un espacio independiente del resto de la trama. Los juegos funcionan, entonces, como ese “otro mundo” temporalmente necesario en el que se sumergen los personajes y dejan de lado sus preocupaciones. Puesto que, luego de éstos, el héroe vivenciará una nueva, aunque última, inseguridad sobre el cumplimiento de su deber. Los juegos enmarcarán una armonía que será instantáneamente quebrantada por una situación ajena pero, a la vez, altamente relacionada con el destino del héroe.

c. Miseno

En el desarrollo del libro VI, la Sibila le informa a Eneas que para poder bajar al mundo infernal debe primero hacer los honores respectivos a un compañero. En este contexto encontramos las honras a Miseno:

Nec minus interea Misenum in litore Teucri
flebant et cineri ingrato suprema ferebant.
principio pinguem taedis et robore secto
ingentem struxere pyram, cui frondibus atris

16 Quinn, K., *Virgil's Aeneid: A Critical Description*, London, Ann Arbor, 1968, 145.

17 Putnam, M., *The Poetry of the Aeneid. Four Studies in Imaginative Unity and Design*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965, 205.

intexunt latera et feralis ante cupressos
constituunt, decorantque super fulgentibus armis.
pars calidos latices et aena undantia flammis
expediunt, corpusque lavant frigentis et unguunt.
fit gemitus. tum membra toro defleta reponunt
purpureasque super vestis, velamina nota,
coniciunt. pars ingenti subiere feretro,
triste ministerium, et subiectam more parentum
aversi tenuere facem. congesta cremantur
turea dona, dapes, fuso crateres olivo.
postquam conlapsi cineres et flamma quievit,
reliquias vino et bibulam lavere favillam,
ossaque lecta cado texit Corynaeus aeno.
idem ter socios pura circumtulit unda
spargens rore levi et ramo felicis olivae,
lustravitque viros dixitque novissima verba.
at pius Aeneas ingenti mole sepulcrum
imponit suaque arma viro remumque tubamque
monte sub aerio, qui nunc Misenus ab illo
dicitur aeternumque tenet per saecula nomen.

VI, 211-235

No menos entretanto lloraban en el litoral los teucros a Miseno, y llevaban los últimos honores a su ceniza ingrata. Disponen al principio una enorme pira abundante de teas y cortado roble, a la cual cubren los lados con negras frondas, y ponen delante fúnebres cipreses, y decoran por encima con refulgentes armas. Algunos preparan las aguas calientes y las calderas ondeantes con las llamas, y lavan y ungen el cuerpo de aquel que está frío. Se profiere un gemido. Ponen después en el lecho los llorados miembros, y echan encima las purpúreas vestes, las conocidas túnicas; otros entraron debajo del ingente féretro; ¡triste trabajo! Y, vueltos, sostuvieron sujeta el hacha según el rito de sus padres. Se queman los dones de incienso amontonados, los manjares, las cráteras de aceite derramado. Después que cayeron las cenizas y se aquietó la llama, rociaron con vino las reliquias y la seca favila, y Corineo encerró en una urna de bronce los

huesos recogidos. Rodeó también por tres veces a sus compañeros con agua pura, mojándolos con leve rocío y con un ramo de feliz olivo, y purificó a los hombres, y dijo las últimas palabras. Y el piadoso Eneas erige un sepulcro de ingente mole para aquel varón, y sus armas, y su remo y su clarín, bajo un aéreo monte, el cual es dicho ahora a causa de él, Miseno, y tiene ese nombre eterno por los siglos.

Eneas, cumpliendo su función, ejecuta el rito funerario, y Virgilio representa este hecho siguiendo las reglas establecidas del ritual, tanto por lo expuesto por Cicerón como por los textos que describen estas prácticas, expuestos en los ejemplos anteriores. También Virgilio describe algunos elementos. Por ejemplo, señala que sobre la pira funeraria ofrecen *daps*. *Daps* era originalmente una simple ofrenda hecha por un campesino, particularmente a Júpiter¹⁸. Originariamente era sólo vegetal, por influencia griega pasa a ser también animal. Según Bailey¹⁹, esta ofrenda podría asociarse con algún ritual de la religión doméstica en la que el que pide entrega una ofrenda al fuego del hogar. Luego se sumó la idea etrusca de ofrecerlo a la divinidad y, con la influencia griega del ritual del sacrificio en el que las partes del animal son ofrecidas al dios, se acostumbró a llamar *daps* a esta ofrenda, y es así como Virgilio la nombra en el ritual.

Se puede distinguir en la descripción en particular, por el uso del participio *defleta*, de apreciaciones del poeta como “*triste ministerium*” o de la descripción de la *lustratio* de los

18 Cato, *Agr.*, 132: “*Dapem hoc modo fieri oportet. Iovi dapali culignam vini quantam vis polluceto. Eo die feriae bubus et bubulcis et qui dapem facient. Cum pollucere oportebit, sic facies: "Iuppiter dapalis, quod tibi fieri oportet in domo familia mea culignam vini dapi, eius rei ergo macte hac illace dape polluenda esto." Manus interluito postea vinum sumito: "Iuppiter dapalis, macte istace dape polluenda esto, macte vino inferio esto." Vestae, si voles, dato. Daps Iovi assaria pecuina urna vini. Iovi caste profanato sua contagione. Postea dape facta serito milium, panicum, alium, lentim*”. (“La ofrenda ha de hacerse de esta manera: ofrecer a Júpiter Dapalis una copa de vino de cualquier tamaño que desee, observando el día como un día de fiesta para los bueyes, los boyeros, y los que hacen la ofrenda. Al hacer la ofrenda utiliza esta fórmula: ‘Júpiter Dapalis, por cuanto es apropiado que una copa de vino sea ofrecida para ti, en mi casa y en medio de mi pueblo, para tu celebración sagrada; y para que tú finalmente seas honrado por la ofrenda de este alimento’. Lavadas las manos, consumido el vino: ‘Júpiter Dapalis, eres tú honrado por la ofrenda de mi celebración, y ser honrado por el vino que se coloca delante de ti’. Se puede hacer una ofrenda a Vesta si lo desea. La ofrenda de Júpiter consiste en carne asada y una urna de vino. Presentar a Júpiter castamente, de forma correspondiente. Después de la ofrenda se agrega mijo, el ajo, y lentejas”).

19 Bailey, C., *Religion in Virgil*, Oxford, Oxford University Press, 1935, 76.

integrantes del ritual, una atmósfera sagrada, que si bien forma parte de este rito de tránsito cuya detención constituiría un problema ontológico, relativo al ser²⁰; se destaca en la construcción hecha por el poeta lo que Durkheim²¹ llama experiencia divina (*experience of god*). Según éste, el corazón de la religión no es la creencia en el dios o los dioses sino dicha experiencia que ocurre cuando los miembros de la sociedad se reúnen para realizar un ritual cuyo fin es, además, estimular a los ciudadanos a obedecer las leyes innumerables de la sociedad que se atribuyen a ese dios y asegurar su obediencia. Según Douglas²², quien sigue la línea de Durkheim, el rito tiene el efecto de organizar la vida individual: cuando se practica en comunidad, organiza a la sociedad. En este caso, es el momento en el que la práctica se realiza la que representa la unión social, que estaría interpretada por todos los troyanos en busca del Lacio.

d. Cayeta

El libro VII se abre con la invocación del poeta a la nodriza de Eneas muerta recientemente y a quien le están rindiendo los respectivos honores. Dicha muerte resulta claramente significativa debido a que Virgilio no señala su existencia a lo largo del poema. Debemos tener en cuenta el valor simbólico que posee el término *nutrix*²³ y la relación directa

20 Así lo explica Eliade: “El hombre de las sociedades primitivas se esfuerza por vencer a la muerte transformándola en rito de tránsito. [...] Resumiendo, la muerte viene a considerarse como la suprema iniciación, como el comienzo de una nueva existencia espiritual. Mejor aún: generación, muerte y regeneración (re-nacimiento) se conciben como tres momentos de un mismo misterio, y todo el esfuerzo espiritual del hombre arcaico se pone en demostrar que entre estos momentos no debe existir ruptura. No puede uno pararse en ninguno de estos tres momentos”. Eliade, M., *Symbolism, the Sacred and the Arts*, Crossroad Publishing Company, 1988, 143.

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

22 Segal, R. “The Myth-Ritualist Theory of Religion”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 19. 2, 1980, 173-185.

23 *Nutrix, icis*: En Roma, durante muchos siglos, las madres romanas tenían la obligación de nutrir ellas mismas a sus hijos. Pero muchas familias ricas tuvieron, al estilo griego, el hábito de tener nodrizas. Plauto en *Menaechmi* distingue entre *mater quam mammam dabat (nutrix)* y *mater ipsa quae pepererat (mater)*. Daremberg, C. et Saglio, E. *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, París, 1877-1919 [edición en línea de la Université de Toulouse II-Le Mirail], 123.

con el héroe, para quien su presencia debe de haber sido fundamental en su desarrollo debido a que su madre es una deidad. Por otro lado, recordemos que el último hecho ocurrido en el libro VI es el encuentro que tuvo Eneas con su padre. Es así como este acontecimiento a comienzos del libro VII no parece ser pura coincidencia; por ello pensamos que Virgilio quiere enfatizar la maduración del héroe ocurrida luego del descenso con este hecho simbólico. Tanto el ritual como el hecho están descriptos brevemente:

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

VII, 5-7

Pues, el piadoso Eneas, cumplidas ritualmente las exequias, compuesto la elevación del túmulo, después que se han aquietado los profundos mares, prosigue su camino con las velas, y deja el puerto.

El objetivo de esta descripción es por un lado, mostrar el crecimiento del héroe y, por el otro, mostrar el respeto hacia la nodriza siguiendo las prescripciones del ritual para que el alma pueda descender sin sufrimientos.

e. Niso y Euríalo

En el libro IX, Niso le pide a Euríalo que le realice los ritos fúnebres, contemplando la importancia de éstos según los preceptos dados:

*sit qui me raptum pugna pretiove redemptum
mandet humo, solita aut si qua id Fortuna vetabit,
absenti ferat inferias decoretque sepulcro.*

IX, 213-215

Que haya quien me mande a la tierra arrebatado de la pugna o redimido por el precio; o si, la acostumbrada fortuna ha de vedar esto de algún modo, que haga las exequias al ausente, y lo decore con un sepulcro.

En el marco del mismo libro, encontramos el lamento de la madre de Euríalo por no poder realizar los ritos fúnebres:

heu, terra ignota canibus data praeda Latinis
alitibusque iaces! nec te tua funere mater
produxi pressive oculos aut vulnera lavi,
veste tegens tibi quam noctes festina diesque
urgebam, et tela curas solabar anilis.
quo sequare? aut quae nunc artus avulsaque membra
et funus lacerum tellus habet? hoc mihi de te,
nate, refers? hoc sum terraque marique secuta?
figite me, si qua est pietas, in me omnia tela
conicite, o Rutuli, me primam absumite ferro;
aut tu, magne pater divum, miserere, tuoque
invisum hoc detrude caput sub Tartara telo,
quando aliter nequeo crudelem abrumpere vitam.'

IX, 485-497

¡Ay, yaces en una tierra ignota, como presa dada a los perros latinos y a las aves! ¡y no te he acompañado, siendo tu madre, no he acompañado tus funerales, ni he cerrado tus ojos, ni he lavado tus heridas, cubriéndote con tu vestidura, que apresuraba para ti acelerada noches y días, y consolaba con aquella tela los cuidados de mi vejez! ¿A dónde te seguiré? ¿y qué tierra tiene ahora tus articulaciones y tus arrancados miembros, y tu lacerado cadáver? ¿Esto me vuelves de ti, hijo? ¿para esto te he seguido, tanto por tierra como por mar? Heridme, ¡Oh, Rútulos! Si tenéis alguna piedad, lanzad a un tiempo contra mí todos vuestros dardos; matadme primera con el hierro; o tú, gran padre de los dioses, ten misericordia, y precipita bajo el tártaro con tu rayo esta aborrecida cabeza, ya que de otro modo no puedo romper mi cruel vida”.

En ambos casos, se ve la importancia del rito funerario. En el primer caso, es Niso el que pide la sepultura para que su alma vaya al lugar correspondiente. En el segundo, la madre

de Euríalo se lamenta por no haber podido estar allí junto a él y enumera los pasos del rito que ella no pudo ejecutar: *nec te tua funere mater/ produxi pressive oculos aut vulnera lavi,/ veste tegens tibi quam noctes festina diesque/ urgebam, et tela curas solabar anilis* (vv. 486-489). Al relatarse la *pietas* de la madre del joven, existe otro punto a tener en cuenta: notamos que además de los jóvenes valerosos elegidos por Eneas bajo el consejo de Nautes y Anquises en el libro V, ha viajado en la flota esta mujer, que representa a la matrona romana y que su caracterización es muy diferente a las de las mujeres en la obra que en algunos casos, por ejemplo, no participan en los rituales (V, 612-614) y queman las naves (V, 615-640).

f. Caídos en la guerra

En el libro XI, encontramos el rito funerario a los caídos en la guerra:

interea socios inhumataque corpora terrae
mandemus, qui solus honos Acheronte sub imo est.
ite,' ait 'egregias animas, quae sanguine nobis
hanc patriam peperere suo, decorate supremis
muneribus, maestamque Evandri primus ad urbem
mittatur Pallas, quem non virtutis egentem
abstulit atra dies et funere mersit acerbo.'

XI, 23-28

Entretanto mandemos a la tierra a nuestros compañeros y sus no inhumados cuerpos; este único honor que hay en el profundo Aqueronte. “Id”, dice, “adornad con los supremos dones a las egregias almas que nos ganaron con su sangre esta patria, y sea enviado a la triste ciudad de Evandro, el primero Palante, a quien no faltó de valor lo llevó un negro día y se sumergió en acerba muerte.

Sin entrar en detalles sobre el funeral de Palante, que veremos más adelante, se resalta la importancia de hacer una pausa durante la guerra para honrar a los muertos. Más adelante se describe cómo tanto Latinos como Troyanos honran a sus muertos:

Aurora interea miseris mortalibus almam
extulerat lucem referens opera atque labores:
iam pater Aeneas, iam curvo in litore Tarchon
constituere pyras. huc corpora quisque suorum
more tulere patrum, subiectisque ignibus atris
conditur in tenebras altum caligine caelum.
ter circum accensos cincti fulgentibus armis
decurrere rogos, ter maestum funeris ignem
lustravere in equis ululatusque ore dedere.
spargitur et tellus lacrimis, sparguntur et arma,
it caelo clamorque virum clangorque tubarum.
hic alii spolia occisis derepta Latinis
coniciunt igni, galeas ensisque decoros
frenaque ferventisque rotas; pars munera nota,
ipsorum clipeos et non felicia tela.
multa boum circa mactantur corpora Morti,
saetigerosque sues raptasque ex omnibus agris
in flammam iugulant pecudes. tum litore toto
ardentis spectant socios semustaque servant
busta, neque avelli possunt, nox umida donec
invertit caelum stellis ardentibus aptum.

XI, 182-202

Entretanto la Aurora había hecho surgir la luz a los míseros mortales, devolviéndoles obras y labores. Ya el padre Eneas, ya Tarcón, alzaron las piras en el curvo litoral. Cada uno llevó allí los cuerpos de los suyos conforme al rito de sus padres; y levantados los fuegos negros, es escondido en las tinieblas por la humareda el alto cielo; tres veces discurrieron, ceñidos con refulgentes armas, en torno a las hogueras encendidas; tres veces dieron vuelta en los caballos al triste fuego del funeral, y dieron alaridos con su boca. Y se esparce de lágrimas la tierra, y se esparcen las armas. Va hasta el cielo el clamor de los guerreros y el estrépito de las trompetas; arrojan unos en el fuego entonces los despojos quitados a los latinos muertos, yelmos y espadas decoradas, los escudos y no felices dardos de ellos mismos. Se ofrecen muchos cuerpos de bueyes en

círculos, y en la llama degüellan cerdosos puercos y animales arrebatados de todos los campos. Por todo el litoral miran entonces a sus compañeros que arden, y guardan los cadáveres medio quemados, y no pueden quitarse, hasta que la húmeda noche transforma el cielo adaptándose a las resplandecientes estrellas.

Se observa la descripción del poeta del honor a los muertos en la guerra: Eneas como jefe militar permite y da el tiempo para que cada pueblo haga su respectivo ritual. Los cadáveres son quemados mientras se les arrojan sus pertenencias y realizan los debidos sacrificios; se resalta que en este caso, primero se ofrecen los bueyes y luego cerdos y animales encontrados; los compañeros llenos de angustia siguen el rito, con lo que el campo de batalla devastado les pone a disposición.

La *pietas* romana exigía que los supervivientes de una batalla enterraran con los honores fúnebres apropiados a sus compañeros muertos en combate²⁴. En relación con este principio moral, si los soldados morían luchando en actuaciones bélicas, se consideraba que caían honrosamente y el entierro era costado por el Estado²⁵. En campaña, y tras cada

24 Subirats Sorrosal, C. *El ceremonial militar romano: Liturgias, rituales y protocolos en los actos solemnes relativos a la vida y a la muerte en el ejército romano del Alto Imperio*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 2013, 160-164.

25 Cicerón *Phil.*, XIV, 34: *Sed quoniam, patres conscripti, gloriae munus optimis et fortissimis civibus monumenti honore persolvitur, consolemur eorum proximos, quibus optima est haec quidem consolatio, parentibus, quod tanta rei publicae praesidia genuerunt, liberis, quod habebunt domestica exempla virtutis, coniugibus, quod iis viris carebunt, quos laudare quam lugere praestabit, fratribus, quod in se ut corporum, sic virtutis similitudinem esse confident. Atque utinam his omnibus abstergere fletum sententiis nostris consultisque possemus vel aliqua talis iis adhiberi publice posset oratio, qua deponerent maerorem atque luctum gauderentque potius, cum multa et varia impenderent hominibus genera mortis, id genus, quod esset pulcherrimum suis obtigisse eosque nec inhumatos esse nec desertos, quod tamen ipsum pro patria non miserandum putatur, nec dispersis bustis humili sepultura crematos, sed contactos publicis operibus atque muneribus eaque extruptione, quae sit ad memoriam aeternitatis ara Virtutis.* (“Pero si recompensamos, padres conscriptos, a nuestros excelentes y valerosísimos soldados levantando en su honor un monumento que perpetúe su gloria, consolemos también a sus familias. Tienen éstas poderosos motivos de consuelo: los padres pensarán que dieron intrépidos defensores de la República; los hijos, que cuentan en su propia familia grandes ejemplos de valor; las mujeres, que los esposos que han perdido deben ser honrados con elogios mejor que con lágrimas; los hermanos esperarán ser tan iguales en virtud como en las facciones a sus hermanos que bravamente han muerto. ¡Ojalá que vuestros votos y decretos públicos me dieran detener el llanto de esos infortunados, o que nuestros discursos públicos lograran calmar y aliviar su dolor y su aflicción! Les sirva de consuelo la idea de que tantos géneros de muerte como amenazan a la humanidad, el

enfrentamiento, era posible que se decretara una tregua de varios días para recuperar los cuerpos, aunque no siempre era posible. En época republicana, y tras las grandes batallas, a los compañeros de armas les correspondían los gastos de las operaciones de recoger los cadáveres de los soldados caídos, enterrarlos o quemarlos colectivamente. Los que pertenecían a soldados y aliados de Roma, se separaban de los restos de los enemigos y de los desertores, que eran despreciados por cobardes y dejados como alimentos para los buitres²⁶. Todo el campo de batalla era considerado impuro, igual que la muerte, por lo que los cadáveres se apilaban allí, formando un montículo. Posiblemente según la extensión del terreno se harían varias piras, para realizar una *crematio* en masa en el ocaso. Los romanos creían que el fuego y el alma eran de similar naturaleza, concepto estoico preromano²⁷, y que de este modo la incineración permitía que los espíritus de los difuntos llegaran más rápido al otro mundo (idea que pervivió hasta el bajo Imperio)²⁸. Tras la batalla, los soldados debían purificarse antes de entrar al campamento, pues este espacio era considerado una porción de Roma, y como tal, se trataba de suelo sagrado. Por ello, se seguía el ritual que consistía en barrer la entrada principal con una escoba especial de laurel, práctica que no vemos en la descripción virgiliana. Una variante del mismo estribaba en dejar simplemente hojas de laurel colgadas de la puerta de acceso al campamento, quizá la puerta pretoria por sus connotaciones de oscuridad, muerte y castigo. Cuando acontecían

más bello de todos ha correspondido a sus parientes, cuyos cuerpos no han sido abandonados ni privados de sepultura, lo cual no se juzga desdicha cuando se sufre por la patria; que sus cenizas no han sido depositadas en humildes sepulturas, sino que reposarán unidas en un monumento público, construido expresamente, que será siempre reverenciado como altar de la virtud”).

26 Nock, A. D. “The roman army and the religious year”, *Harvard Theological Review*, 45, 1952, 187-252.

27 Brun, J. define la naturaleza de Dios: a. Dios es uno con el mundo, b. fuego artífice, c. ser viviente razonable, d. cuerpo, idéntico a la materia, e. espíritu inteligente, f. soplo, fluido, g. *Logos*. Si existen a la vez Dios y los dioses es porque Dios es “como un espíritu que todo lo penetra y cambia de nombre a través de la materia en que penetra pasando de una cosa a otra”. J. Brun, *El Estoicismo*, Buenos Aires, Eudeba, 1962, 33-35.

28 Del Hoyo, J. “Los funerales y los servicios de pompas fúnebres en Roma”, *Adiós* 61, Madrid, 2006, 36-40.

este tipo de muertes colectivas se debían suceder las ceremonias fúnebres, con los rituales y sacrificios destinados a sofocar la cólera divina y la purificación constante del campamento para evitar el *miasma*²⁹, es decir, los “malos vapores” o la “contaminación”. La *lustratio* y otros múltiples sacrificios, así como prácticas augurales para consultar los auspicios, se realizaban para mitigar la ira de los dioses. Como vimos, los muertos en una batalla no disponen de los mismos privilegios rituales que los civiles, pues sus exequias se realizan con más celeridad. Asimismo, si la familia era modesta sólo podía realizar ritos de despedida y purificación para abandonar el ámbito de lo *nefas*. Si la familia era rica o el soldado distinguido, aunque la Ley de las XII tablas no aprobaba el lujo en los funerales³⁰, las coronas recibidas eran signo de bravura y debían ser colocadas junto al individuo que las había obtenido en vida³¹.

En el episodio descrito por Virgilio, encontramos el ritual practicado por los troyanos, en el que, bajo la guía de Eneas, se realizan los sacrificios y la incineración de las víctimas siguiendo lo antes descrito. No se diferencia entre rangos de los guerreros y se observa la cremación de las armas de los militares junto a la pira. El episodio tiene dos claras funciones, por un lado, mostrar la *pietas* del héroe y del grupo para con sus guerreros y para con los dioses a quienes se le efectúa el rito; por otro lado, restablecer la unidad de ambos bandos en esta pausa acordada, haciendo a la experiencia divina el medio para que los guerreros recuperen fuerzas y unidad espiritual, con el objetivo de seguir en batalla. A continuación, analizamos el *Funus Publicum*, ofrecido a Palante, como excepción a este ritual.

g. Palante

29 Parker, R. *Miasma: Pollution and purification in early Greek religio*, Oxford, Oxford University Press, 1983, 1-5.

30 Ley X, 10: “No se llevará en ningún funeral coronas grandes para decorar el sepulcro del difunto, ni piras con incienso”.

31 Subirats Sorrosal, C. *El ceremonial militar romano: Liturgias, rituales y protocolos en los actos solemnes relativos a la vida y a la muerte en el ejército romano del Alto Imperio*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 2013, 160-164.

En el libro X, en los verso 485 y ss. se relata la muerte de Palante en manos de Turno. Se describe la aflicción de Eneas ante el destino funesto de quien él mismo se había hecho responsable. En el libro XI se muestra, el inicio del rito funerario de parte de Eneas y los troyanos, rito similar a los vistos en honor a los soldados muertos en batalla:

Haec ubi deflevit, tolli miserabile corpus
imperat, et toto lectos ex agmine mittit
mille viros qui supremum comitentur honorem
intersintque patris lacrimis, solacia luctus
exigua ingentis, misero sed debita patri.
haud segnes alii cratis et molle feretrum
arbutis texunt virgis et vimine querno
exstructosque toros obtentu frondis inumbrant.
hic iuvenem agresti sublimem stramine ponunt:
qualem virgineo demessum pollice florem
seu mollis violae seu languentis hyacinthi,
cui neque fulgor adhuc nec dum sua forma recessit,
non iam mater alit tellus virisque ministrat.
tum geminas vestis auroque ostroque rigentis
extulit Aeneas, quas illi laeta laborum
ipsa suis quondam manibus Sidonia Dido
fecerat et tenui telas discreverat auro.
harum unam iuveni supremum maestus honorem
induit arsurasque comas obnubit amictu,
multaque praeterea Laurentis praemia pugnae
aggerat et longo praedam iubet ordine duci;
addit equos et tela quibus spoliaverat hostem.
vinxerat et post terga manus, quos mitteret umbris
inferias, caeso sparsurus sanguine flammis,
indutosque iubet truncos hostilibus armis
ipsos ferre duces inimicaque nomina figi.
ducitur infelix aevo confectus Acoetes,
pectora nunc foedans pugnibus, nunc unguibus ora,
sternitur et toto proiectus corpore terrae;
ducunt et Rutulo perfusos sanguine currus.
post bellator equus positus insignibus Aethon

it lacrimans guttisq̄ue umectat grandibus ora.
hastam alii galeamq̄ue ferunt, nam cetera Turnus
victor habet. tum maesta phalanx Teucric̄ue sequuntur
Tyrrenic̄ue omnes et versis Arcades armis.
postquam omnis longe comitum praecesserat ordo,
substitit Aeneas gemituq̄ue haec addidit alto:
'nos alias hinc ad lacrimas eadem horrida belli
fata vocant: salve aeternum mihi, maxime Palla,
aeternumque vale.' nec plura effatus ad altos
tendebat muros gressumq̄ue in castra ferebat.

XI, 59- 100

Cuando se ha lamentado llorando de estas cosas, manda que sea alzado el miserable cuerpo, y envía mil soldados elegidos de todo el ejército, que acompañen aquel honor supremo, y asistan a las lágrimas del padre, ¡exiguos consuelos de su gran pesadumbre! pero debidos al padre infortunado. No perezosos otros tejen con varas de madroño y ramas de encina el entramado de un blando féretro, y dan sombra con techo de hojas al lecho así formado. Colocan entonces al joven sublime en el agreste lecho: cual flor recogida por manos virginales ya de tierna violeta, ya de lánguido jacinto, a la que ni el fulgor se le ha retirado aún, ni su hermosura todavía; no la alimenta ya la madre tierra, ni le suministra fuerzas. Sacó Eneas entonces dos rígidas piezas de púrpura y de oro, las cuales le había hecho en otro tiempo la misma sidonia Dido con sus manos gozosa en aquellas labores, y había separado las telas con tenue oro. Vistió afligido al joven una de ellas como supremo honor, y cubre con un manto el cabello destinado a la pira, y muchos premios además de la batalla laurente amontona y ordena que sea llevado el botín en larga fila. Añade caballos y armas de los despojos del enemigo. Había atado también a la espada las manos de los que mandaba como ofrenda a las sombras, para regar las llamas con sangre, y ordena que, vestidos de las armas enemigas, porten troncos los jefes y se claven los nombres de sus rivales. Es conducido el infeliz Acestes, debilitado por la edad, o bien hiriendo sus pechos con los puños, o bien su rostro con las uñas; y se echa con todo el cuerpo a tierra tendido. Conducen también los carros, rociados con sangre rútila. Va después Etón, su caballo de guerra, derramando lágrimas, depuestas sus insignias y humedece su rostro con grandes lágrimas. Llevan otros la lanza y la celada; pues tiene victorioso Turno las demás cosas. Siguen después los teucros, triste falange y todos los etruscos y los arcadios con las armas vueltas. Después que había pasado gran parte del cortejo, Eneas lo detuvo y esto añadió con profundo suspiro: “A otras lágrimas nos llama desde ahora el mismo destino horrendo de esta guerra. Salve, noble Palante, para siempre, y para

siempre adiós”. Y, sin decir más, se encaminaba a los altos muros y dirigía su paso al campamento.

Se describe, entonces, el rito en honor de un soldado, que a diferencia de los descritos en la segunda parte del estudio, tendrá un tratamiento especial. En primer lugar, todos los soldados se unen para hacer la práctica. No será incinerado, sino que le armarán un lecho con hojas para poder trasladarlo a su casa paterna. Antes de realizar el *funus publicum* que tendrá lugar en su ciudad, sus compañeros dedican ofrendas que serán enterradas con el cuerpo. Eneas, como ejecutor y dirigente del rito, le ofrece, debido a que Turno había tomado su talahí, dos piezas de púrpura y de oro, hechas por la misma Dido. No es casual que el poeta relacione a Dido con Palante, ambos presas del destino sin tener responsabilidad alguna (como la tendrá Turno). Asimismo, le ofrece los premios, los caballos y las armas de los enemigos. El último elemento, aunque no menor, es el que ha generado más de una controversia en la crítica³²: Virgilio describe cómo son sacrificados en el rito cuerpos humanos (VV. 83-88), capturados, según el poeta, en el libro X:

Sulmone creatos
quattuor hic iuvenes, totidem quos educat Ufens,
viventis rapit, inferias quos immolet umbris
captiveoque rogi perfundat sanguine flammas.

X, 517-520

Aquí a los cuatro jóvenes hijos de Sulmón y a otros tantos que Ufente criara, los toma vivos para inmolarlos a las sombras en sacrificio y regar con sangre de cautivos las llama de la pira.

32 Eckstein, A. “Human Sacrifice and Fear of Military Disaster in Republican Rome”, *AJAH*, 1982, 81-82; Farron, S. “Aeneas Human Sacrifice”, *AClass* 28, 1985, Cape Town, 21- 33.

Por un lado encontramos la visión de los críticos pertenecientes a la escuela pesimista, como Farron³³, quien ve al acto como una clara práctica impía del héroe troyano avalándolo con lo expuesto por Cicerón:

Cicero used the Gallic practice of human sacrifice to discredit the religious oaths of Gallic witnesses in his *Pro Fonteio*. He says that they differ from all other peoples because of their hostility to religion. He provides as proofs two acts of terrible sacrilege.

Según Farron, este sacrificio tenía dos modelos inmediatamente reconocibles: uno literario y otro histórico. El mítico- literario se remonta a *Iliada* XXIII, 175, pasaje en que se muestra cómo Aquiles inmola las víctimas humanas en la pira de Patroclo. Por otro lado, existiría un presunto sacrificio de cautivos de Perugia hecho por Octavio en el altar de Julio César en el 40 aC. Según estas visiones los dos prototipos estaban vinculados por el hecho de que Octavio justificó sus actividades durante las guerras civiles como venganza por el asesinato de Julio César y citó la venganza de Aquiles por Patroclo como modelo³⁴. Por otro lado, Ford Wiltshire³⁵ también ve al acto como extremadamente violento y afirma:

In book 11, Aeneas commits the most violent and cold- blooded of human actions, the offering of human sacrifice. Homer provides a precedent for it- Achilles slays victims at the pyre of Patroclus in *Iliad* 23. 175. Vergil's verb for slaughter, *caedo*, is associated with animal sacrifice elsewhere in the *Aeneid*.

Williams³⁶, por su parte, cree que Eneas pudo haber sido motivado por la culpa al haber sido incapaz de proteger a Palante ante Turno, pero reconoce que el comportamiento de Eneas, en este episodio, es tan desenfrenado como el de Turno o como el de cualquier héroe

33 Farron, "Aeneas Human Sacrifice", 21- 33.

34 Farron, "Aeneas Human Sacrifice", 21- 33.

35 Ford Wiltshire, S. *Public and Private in Vergil's Aeneid*, Amherst, 1989, University of Massachusetts Press, 25.

36 Williams, G., *Technique and Ideas in the Aeneid*, New Haven and London, Yale University Press, 1983, 55.

griego y que este hecho anticipa su eventual rechazo a la misericordia para la derrota de Turno. Asimismo afirma que hubiera sido más fácil para Virgilio fingir incluso en el dolor más extremo un autocontrol de parte de su héroe, pero de este modo la representación del accionar del troyano es más fiel a un comportamiento humano.

Creemos que el acto del héroe no merece la clasificación de “impío” taxativamente. Es claro que Virgilio toma como modelo los ritos funerarios de Patroclo en *Iliada* adaptándolos al modelo romano, como vimos, y este hecho motiva de por sí la inclusión de esta práctica. No creemos que sea adecuado comparar al episodio con el sacrificio de Ifigenia, como lo hace Farron³⁷, debido a que se trata de jóvenes cautivos que iban a morir en manos del enemigo de todos modos. En lugar de matarlos en el campo de batalla, Eneas los toma prisioneros e, imitando el modelo homérico, los incluye en el rito funerario; a esto se suma el hecho de ser el único ejemplo de este tipo y habiendo tantos ejemplos de rituales de muerte, como analizamos, no creemos que se tenga que tomar como la representación de una práctica habitual en el héroe.

Luego, se describe la llegada del cortejo fúnebre del joven a la casa de su padre y la desesperación de éste ante tal pérdida. Sin embargo, Evandro no acusa a los troyanos ni al mismo Eneas sino a los hados de su hijo. El rey continúa mostrando su respeto y devoción ante el jefe troyano, se siente agradecido por los honores que le ha concedido el héroe y destaca el hecho de que la suerte de su hijo haya ocurrido mientras defendía una causa justa. Se dirige a Eneas otorgándole una responsabilidad que traspasa su deber como héroe conquistador del Lacio y transforma el enfrentamiento contra Turno en un hecho personal evocando el sentimiento de amor hacia su hijo y la merecida venganza hacia su asesino:

Et iam Fama volans, tanti praenuntia luctus,
Evandrum Evandrique domos et moenia replet,
quae modo victorem Latio Pallanta ferebat.
Arcades ad portas ruere et de more vetusto
funereas rapuere faces; lucet via longo
ordine flammaram et late discriminat agros.

37 Farron, “Aeneas Human Sacrifice”, 22.

contra turba Phrygum veniens plangentia iungit
agmina. quae postquam matres succedere tectis
viderunt, maestam incendunt clamoribus urbem.
at non Evandrum potis est vis ulla tenere,
sed venit in medios. feretro Pallante reposito
procubuit super atque haeret lacrimansque gemensque,
et via vix tandem voci laxata dolore est:
'non haec, o Palla, dederas promissa parenti,
cautius ut saevo velles te credere Marti.
haud ignarus eram quantum nova gloria in armis
et praedulce decus primo certamine posset.
primitiae iuvenis miserae bellique propinqui
dura rudimenta, et nulli exaudita deorum
vota precesque meae! tuque, o sanctissima coniunx,
felix morte tua neque in hunc servata dolorem!
contra ego vivendo vici mea fata, superstes
restarem ut genitor. Troum socia arma secutum
obruerent Rutuli telis! animam ipse dedissem
atque haec pompa domum me, non Pallanta, referret!
nec vos arguerim, Teucris, nec foedera nec quas
iunximus hospitio dextras: sors ista senectae
debita erat nostrae. quod si immatura manebat
mors gnatum, caesis Volscorum milibus ante
ducentem in Latium Teucros cecidisse iuvabit.
quin ego non alio digner te funere, Palla,
quam pius Aeneas et quam magni Phryges et quam
Tyrrhenique duces, Tyrrhenum exercitus omnis.
magna tropaea ferunt quos dat tua dextera leto;
tu quoque nunc stares immanis truncus in arvis,
esset par aetas et idem si robur ab annis,
Turne. sed infelix Teucros quid demoror armis?
vadite et haec memores regi mandata referte:
quod vitam moror invisam Pallante perempto
dextera causa tua est, Turnum gnatoque patrique
quam debere vides. meritis vacat hic tibi solus
fortunaque locus. non vitae gaudia quaero,
nec fas, sed gnato manis perferre sub imos.'

XI, 139-181

Y ya la voladora Fama, llevando por delante un dolor tan grande, colma a Evandro y de Evandro las casas y los muros, ella, que poco antes llevaba por el Lacio que Palante era victorioso. Los arcades apuraron su paso a las puertas y arrebataron según la costumbre antigua antorchas funerales; luce el camino con una larga fila de llamas, y separa los campos latamente. La turba de los frigios, viniendo en dirección contraria, alcanza al doliente ejército. Cuando las madres vieron que entraban en las casas, encienden con sus gritos la afligida ciudad. Y ninguna fuerza es capaz de sujetar a Evandro que se lanza a buscarlo. Depositado el féretro, se arrojó sobre Palante y lo abraza llorando y gimiendo, y apenas abrió por fin el dolor camino a las palabras. “No era ésta, Palante, la promesa que le hiciste a tu padre de que con cuidado te habrías de entregar a un Marte cruel. Y no desconocía yo cuánto una nueva gloria puede en las armas y las mieles del triunfo en el primer combate. ¡Miseras primicias de este joven, y duros ensayos de una guerra próxima! ¡Y votos y preces mías por ninguno de los dioses oídas! ¡Y, tú, oh santísima cónyuge, feliz con tu muerte, y no reservada a este dolor! Por el contrario yo viviendo he vencido mis hados, para que, siendo el padre, durara más. ¡Ojalá me hubieran abatido los dardos rútilos siguiendo las armas de Troya! Habría dado yo mi vida y a mí, no a Palante habría traído hasta casa este cortejo. Y no os he de culpar, teucros, ni a los pactos, ni a las diestras que unimos en señal de hospitalidad; para mi vejez estaba preparada una suerte tan mala. Si prematura aguardaba la muerte a mi hijo, me servirá de consuelo que haya caído entre miles de volscos muertos, conduciendo a los teucros al Lacio. Y no podría yo honrarte, hijo mío, con funeral mejor que el piadoso Eneas y que los nobles frigios y que los jefes etruscos, que todo el ejército etrusco. Portan grandes trofeos de los que tu diestra ha enviado a la muerte, te alzarías ahora tu también como tronco imponente en los campos, si igual fuera su edad y la misma fuerza de los años, Turno. Más, ¿por qué, desdichado, demoro a los teucros lejos de sus armas? Id y llevad al rey en la memoria este recado: de que soporte una vida odiosa, muerto Palante, tu diestra es la causa, la cual ves que nos debe Turno al hijo y al padre. No lo demando –no sería lícito- como alegría de mi vida, sino para mi hijo en los Manes profundos.”

Como dijimos, en caso de perecer un jefe militar, el cuerpo entero o sus cenizas eran enviados a sus familiares para que pudieran efectuar unos funerales dignos de su condición con los restos presentes. Pero si el cuerpo había quedado muy dañado, es posible que se realizaran unas primeras exequias en el lugar, sin enviar el cadáver a Roma. Aun así, la

familia podía preparar igualmente las honras fúnebres³⁸. En este caso, los compañeros le hacen exequias en el lugar y, al mismo tiempo, envían el cuerpo para el rito público. Podemos diferenciar variados rituales según el tipo de funerales, civiles o militares. Si la familia era rica o el soldado distinguido, aunque la Ley de las XII tablas no aprobaba el lujo en los funerales, las coronas recibidas eran signo de bravura y debían ser colocadas junto al individuo que las había obtenido en vida. Este tipo de coronas estaban compuestas de hojas de roble, mirto, laurel, olivo o espigas de trigo. Igual que los funerales civiles, el cortejo se componía de diferentes personas: músicos con sus trompas y flautas, plañideras, el difunto en su catafalco, y detrás marchaban familiares y amigos³⁹. El *funus publicum* se caracterizaba por su grandiosidad, lujo y riqueza. Los motivos de este honor público eran: en el caso de su concesión a reyes extranjeros, muertos en la ciudad, es un acto de piedad y de respeto a su rango, aunque hayan sido enemigos, ya que han muerto lejos de su patria; en el de otros personajes, la razón la especifica Plutarco: se hace porque el difunto es o ha sido para el pueblo como un padre. Veneración y respeto familiar determinan el decreto de concesión del *funus publicum*⁴⁰. El significado del honor que entrañaba el *funus publicum* es, en palabras de Cicerón, el máximo que se le puede otorgar a un difunto: *maxima laude et gratulatione omnium*⁴¹.

Evandro llora su suerte y la de su hijo; no culpa a los troyanos, sino al contrario se siente orgulloso, como era digno de un soldado, de que su hijo haya muerto en combate. Por último, destaca la presencia de las etnias que luchan conjuntamente contra Turno y sus pueblos aliados. De esta forma, une claramente la actitud y la ritualidad de los troyanos, los etruscos y los arcadios. El episodio funciona como medio para mostrar el afecto y el respeto

38 Subirats Sorrosal, C. *El ceremonial militar romano: Liturgias, rituales y protocolos en los actos solemnes relativos a la vida y a la muerte en el ejército romano del Alto Imperio*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 2013, 160.

39 Subirats Sorrosal, *El ceremonial militar romano*, 173.

40 Fabio Máximo, XXVII, 3.

41 Cic., *Phil.* IX, 6, 14

que se le tiene al personaje estableciendo una correspondencia con el último episodio de la épica en el que Eneas es preso del *furor* al ver en manos de su oponente el tahalí del guerrero (XII, VV. 947- 952), asimismo, deja en claro las etnias que conforman la unidad que seguirá en lucha contra los rútuos y sus aliados.

Conclusión

Según las teorías contemporáneas sobre el significado y la funcionalidad de los ritos⁴², éstos desempeñan un papel indudablemente irremplazable en el mantenimiento y en el refuerzo del vínculo social y, simultáneamente, en la consagración de las diferencias de estatuto compensadas por una articulación de los roles. Además, lo propio de éstas técnicas sociales simbólicas es marcar, en el flujo cotidiano, la discontinuidad de los acontecimientos y de las vivencias acentuando sus tiempos fuertes, el antes y el después, y solemnizando las instituciones y las interacciones más significativas para los actores sociales. Estas características se ven claramente en el accionar ritual de los troyanos quienes, para mantener la *pax deorum*, establecen estas prácticas que no sólo terminan obteniendo este beneficio, sino que también forman un microcosmos que se ve en el entorno social mismo. Los ritos asumen la doble función de dotar de nuevas cualidades a la comunidad, con el aval de todo el grupo, y de separar. Este concepto ilustra la necesidad de una instancia de legitimación. El rito, tanto si instituye como si marca el paso, no se puede autoadministrar, necesita una autoridad superior del poder al que alude la manifestación. A través de su ejecución se definen jerarquías, no sólo divinas, sino también humanas; en consecuencia se ven los movimientos sociales que el poeta representa dentro del grupo humano. El que ejecuta el ritual no sólo está estableciendo una relación con la esfera divina, sino que también lo está haciendo con su grupo mismo: Anquises cumplirá su función de *pater*, es decir de autoridad dentro del grupo, luego será Eneas quien lo haga recién en los *parentalia* que puede cumplir sus deberes de hijo primogénito y asumir, luego, sus funciones de *pater*. Con respecto a los ritos funerarios, Virgilio, tomando o no el

42 Caseneuve, J. *Sociología del rito*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971, 160.

modelo tradicional descrito por Cicerón, está diciendo algo en el desarrollo de la trama, se legitima o no través de la correspondencia con el *mos maiorum* debido a que las reglas que se siguen en los ritos son las propias de la época de Virgilio.

Las conductas rituales⁴³ expresan y liberan la inquietud humana ante el cuerpo y el mundo, su transformación y su aniquilamiento. Permiten canalizar emociones poderosas en muchos ritos arcaicos de orden conjuratorio y propiciatorio. El ejemplo claro de esta función son los ritos de muerte a través de los cuales, los troyanos no sólo conmemoran al muerto y le auspician un paso agradable al otro mundo, sino que también funcionan como receptores de la angustia por esta muerte provocada. Asimismo en este caso en particular, la angustia que se emite no es solamente por esa muerte en particular, sino por todas las travesías que los troyanos deben superar, y cada rito de defunción actúa como pausa permitiendo la recuperación corporal, espiritual y de unidad grupal de quienes lo realizan.

Por otro lado, la participación en los rituales se convierte en una guía para valorar el grado de integración en la comunidad. En todo ritual existe una imprecación y sustraerse de forma notoria al condicionamiento de lo colectivo es una forma de manifestar opciones sociales, lo que se ve en la obra, por ejemplo en el ritual de *parentalia* del libro V, en la no participación del grupo de mujeres, niños y ancianos: los que participan son los troyanos viriles, que van a ser los mismos que no se queden en Sicilia y sigan su camino para la fundación. La única mujer que, según lo relatado, viaja con ellos es la madre de Euríalo, quien tiene las características de una matrona romana y desea haber ejecutado el ritual funerario de su hijo, sin embargo no lo ejecuta en la práctica. Si vemos la presencia del grupo de mujeres en Tracia (primer ritual de la obra) quienes tienen una función específica: *circum Iliades crinem de more solutae*.

Los episodios que describen los ritos funerarios resultan claves para el desarrollo de la trama en cuanto establecen la unión de grupo necesaria para afrontar los diversos trances de los troyanos. Su buen desempeño y la descripción detallada del ritual hecha por el poeta

43 Caseneuve, *Sociología del rito*, 160.

demuestra el interés por destacar la supremacía religiosa de la etnia gracias a su *pietas* para con sus muertos y para con sus dioses.

Guillermina Bogdan

Universidad Nacional de La Plata - Conicet

guillerminabogdan@hotmail.com

Resumen:

La representación de la ritualidad del pueblo troyano en *Eneida* cobra importancia en la construcción que hace el poeta de la identidad romana, no sólo por el interés marcado en describir en detalle las prácticas que señalan la relación de la etnia con la esfera divina, sino también porque dicha ejecución manifiesta una diferenciación en el desenvolvimiento de las otras etnias descriptas. Asimismo, la realización del rito establece diferentes relaciones dentro del grupo humano a la vez que legitima funciones de autoridad y cumple una función específica dentro de la trama de la obra. Para ejemplificar tal afirmación, en el presente estudio se analiza la acción ritual de los troyanos, en particular, el culto a los muertos.

Palabras clave: ritualidad – identidad - *Eneida*

Abstract:

The representation of the rituality of the Trojan people in *Aeneid* becomes important in the construction that the poet makes of the Roman identity, not only because of the poet's interest in describing in detail the practices that indicate the relationship of the Trojan people with the divine sphere, but also because this execution shows a differentiation in the development of the other races described. In addition, the performance of the rite establishes different relationships within the human group while it legitimates the authority and it has a specific function in the plot of the work. To illustrate such affirmation, in this study, we analyze the ritual action of the Trojans, in particular the cult of the dead.

Keywords: ritual- identity- *Aeneid*

RECIBIDO: 4-11-2016 – ACEPTADO: 23-12-2016