

**La traducción como interpretación: la traducción filológica de términos
complejos del latín al español actual**

Guillermina Bogdan (UNLP-Conicet)

La traducción como interpretación: la traducción filológica de términos complejos del latín al español actual

Guillermina Bogdan (UNLP-Conicet)

El filólogo clásico, como cualquier traductor, se enfrenta innumerables veces con la tarea de traducir e interpretar ciertos términos que resisten su mera búsqueda en un diccionario especializado, sino más bien se necesita de una labor metódica que incluye tanto estudios históricos y antropológicos como el cotejo de fuentes específicas. La pregunta a la que nos enfrentamos en este trabajo es: ¿Qué sucede cuando nos encontramos con dicho término en textos que resultaron ser las fuentes del concepto, es decir, nos enfrentamos a sus primeras apariciones en la lengua a traducir? Resulta indispensable, por ejemplo, reflexionar sobre los supuestos que puede invocar el término y las relaciones que se establecen entre estos supuestos y las definiciones que circulaban entre los autores contemporáneos al texto a traducir. En el presente trabajo, expondremos las diferentes etapas que un filólogo debe transcurrir para intentar hacer una traducción certera de términos complejos que encierran un centenar de supuestos e interpretaciones. Con este objetivo, se estudia el término *religio* para traducirlo en *Eneida*¹, un texto escrito entre los años 29 y 19 a.C por el poeta romano Virgilio.

¹ Las principales líneas de investigación de *Eneida* se dividen en dos grandes ramas: aquella que considera la manifestación en la obra de una posición proaugustea cuyo objetivo es destacar el triunfo del imperio (optimista) y aquella que puede leer en el texto críticas al régimen político de Augusto (pesimista). En su estudio, Perkell (Perkell, 1999: 29-49) expone las diferentes recepciones que tuvo la obra a lo largo de los siglos. Así, afirma que las *Metamorfosis* de Ovidio y el *Bellum Civile* de Lucano, al eliminar cualquier tipo de héroe como protagonista, y al mostrar argumentos no teleológicos, pudieron leerse como desafíos a una *Eneida* augustea. Si bien pueden considerarse estas observaciones, no resultan argumentos claros de una visión pesimista de la obra. Las líneas de investigación contemporáneas en efecto muestran esta división.

1. Campo semántico del término a traducir:

Investigamos, en primer lugar, el campo semántico de la palabra *religio*: el *Dictionnaire étymologique de la langue latine*² considera que el término presenta dos fuentes posibles. a) Se propone la derivación de *religare* ('unir'), tomada por Lactancio³, por Servio⁴ en su comentario sobre la *Eneida* de Virgilio y por San Agustín,⁵ que consideran al término como la unión del hombre con la divinidad; b) se postula su derivación del verbo *relegere* ("repetir"), considerado por Cicerón en *De Natura Deorum*. Esta última palabra parece estar relacionada con la "repetición" del cuidado de los

Por ejemplo, dentro de la visión considerada proaugustea, encontramos a Heinze (Heinze, 1996: 36), en este marco Eneas es considerado como el héroe ideal romano de la edad de Augusto que, siguiendo el modelo estoico, aprende a seguir lo destinado por una fuerza mayor. Pöschl (Pöschl, 1950) considera la epopeya virgiliana como un claro representante de la ideología imperial, porque muestra el triunfo de Roma como el triunfo del orden sobre el caos y lo representa en numerosos aspectos simbólicos. En esa misma línea, Otis (Otis, 1964: 389) destaca que Virgilio vio en Augusto el tipo de hombre que pudo traer paz en medio de la guerra, orden en medio de la anarquía, una edad de oro en medio de una edad de plata. Dentro de la línea considerada "pesimista", encontramos a críticos estadounidenses de los años sesenta como Adam Parry (Parry, 1966: 107-123¹), que contraponen la voz ganadora del imperio a la voz confundida y desamparada del héroe. El argumento central de esta línea es el estudio de la última escena, en la que Eneas, a quien acusan de no poder controlar sus pasiones, es atrapado por el *furor* y mata a Turno. Este enfoque ve al acto como una negación de las celebraciones en relación al victorioso orden del Imperio. Muestran como argumento la idea de que el *furor* vence a la *pietas*, característica esencial del héroe que definiremos más adelante. En esta visión podemos incluir los trabajos de Putnam (Putnam, 1965), Boyle (Boyle, 1972) y Lyne (Lyne, 1987), el último de los cuales retoma la visión pesimista de Parry, décadas después, afirmando que la voz positiva del poeta no es la única existente en el texto y cuestiona las características heroicas de Eneas. Quinn (Quinn, 1968) da una visión del heroísmo de Eneas exponiendo que no se condice con el ideal homérico, pero que tampoco es reemplazado por el nuevo ideal romano del *pius*. Al mismo tiempo, el papel de los dioses tiene un interés literario, pero no contribuye a la ideología del poema. Galinsky (Galinsky, 1996: 246) observa en el poema un *leitmotiv*: el énfasis en la creación del orden desde el desorden. Nuestro estudio destaca esta visión de la obra y del héroe con la maduración que le ofrecen los mismos padecimientos que resultan esenciales para el desarrollo de la trama, cuyo objetivo no es únicamente político. Los diferentes elementos que la constituyen entretejen diversas estructuras que no tienen como finalidad única la gloria del imperio ni el sufrimiento que conlleva su fundación. En efecto, creemos que existen ciertas herramientas que funcionan como guías para comprender las definiciones del poeta sobre ciertas características del contexto augusteo.

² Ernout y Meillet, 1959 : artículo *religio*.

³ *Divin. Institut.* IV, 28.

⁴ *Ad. Aeneid* 8, 349.

⁵ *Retract.* 1, 13.

hombres a los dioses. Schilling⁶ explica las dos acepciones y afirma que Cicerón, quien en *De Natura Deorum* II, 28, 72 considera al término derivado de *relegere*, tiene en cuenta solamente para su etimología el sustantivo *religio* y no el adjetivo *religiosus*. Explica que los antiguos distinguían el contenido objetivo de la religión de sus incidencias subjetivas. De esta manera, cuando se trataba de la realidad de la religión, pensaban en el concepto de *ligare*, en cambio, cuando evocaban sus aspectos psicológicos, ya sea en el término *religio* o *religiosus*, se referían a la etimología que supone su derivación de *relegere* (considerado como un sinónimo de *retractare*). Con respecto al adjetivo *religiosus*, Rüpke⁷ destaca que no debemos relacionarlo con el término *pious* (ser piadoso para con los dioses), sino que refiere a una cualidad especial de los lugares (las tumbas, por ejemplo, son *religious* porque merecen reverencia). Asimismo, Nettleship⁸ distingue catorce usos para el término a los que podríamos separar en tres secciones: 1. Cuatro acepciones están vinculadas al sentimiento provocado por cierta aparición sobrenatural (1, 9, 10, 13); 2. dos acepciones reflejan las características de ciertos lugares considerados sagrados, o ciertos signos que representarían la voluntad de los dioses (7 y 14); 3. ocho acepciones tienen relación con el deber impuesto por el Estado, o no, de realizar ciertos cultos a diferentes divinidades o personas (2, 3, 4, 5, 6, 8, 11, 12). Numerosos críticos⁹ distinguen que la significación antigua del término no tenía relación directa con el concepto de creencia como sucede en la actualidad. Pike¹⁰ define el término como el sentimiento de respeto

⁶ Schilling, 1979 : 12.

⁷ Cfr. Rüpke, 2007: 9.

⁸ Nettleship, 1889: 570- 573.

⁹ Feeney, 1998. Turcan, 1998.

¹⁰ Cfr. "La religión de los antiguos romanos provenía de la fe simple e ingenua de los rústicos latinos, raza de campesinos y pastores que ocupaba la llanura central de la península italiana. Los latinos eran animistas;

mezclado con miedo o ansiedad que el hombre experimenta en un lugar misterioso o sagrado, santificado con la presencia de un ser espiritual (según otros una fuerza vinculatoria). Saler¹¹ explica al término como un sentimiento al cual la naturaleza humana era susceptible bajo ciertas circunstancias, que reflejaba miedo, ansiedad y duda hacia lo desconocido debido a que los romanos nunca personificaron a la religión como una deidad o una virtud como podían ser la *pietas* o la *sanctitas*. Con el tiempo, el término adquirió otros matices que hicieron que se lo relacionara con las formas de culto, convirtiéndose en una práctica utilitaria. Por su parte, Bayet¹² caracteriza al término como el concepto que empleaban los antiguos romanos para el cuidado puesto en no omitir nombre alguno en una relación y, a la vez, para referirse al rigor de los vínculos que unen al hombre con los dioses. Bayet explica que los antiguos distinguían entre la observación de los signos divinos, que en principio era puramente informativa (*auspicia*) y la acción cultural, que crea y da eficacia a los intercambios entre mortales e inmortales, mediante los *sacra*¹³. Siguiendo a Rives¹⁴:

The coexistence of religious conceptions and practices that would seem incompatible to people used to the idea of a “religion” was apparently taken for granted in the Roman Empire.

creían en la existencia de innumerables espíritus que habitaban en los bosques, fuentes, ríos, lagos, lo mismo que en las casas junto al hogar. *Religio* que significaba el sentimiento de respeto mezclado con miedo o ansiedad que el hombre experimenta en un lugar misterioso o sagrado, santificado con la presencia de un ser espiritual (según otros una fuerza vinculatoria). A estos espíritus se les dio el nombre de *numen* y por regla general no había imágenes de ellos. Se creía que estos númenes, amistosos o malignos rodaban por todas partes”. Pike, 1951: 353.

¹¹ Saler, 1987: 396.

¹² Bayet, 1991: 141.

¹³ Se refiere tanto a los objetos consagrados y como a los ritos: ambos crean una participación recíproca en el acto.

¹⁴ Rives, 2007: 5.

Este proceso que culminó su forma durante el imperio se fue gestando a través de diversas decisiones tanto políticas como filosóficas en la época republicana como consecuencia de los cambios producidos en este último período. En consecuencia, se observa una transformación en la religión romana que Rüpke¹⁵ en su libro *Religion in Republican Rome: Rationalization and Ritual Change*, siguiendo el concepto de Max Weber, define como “racionalización”: las reglas y los principios se abstraieron de la práctica y se convirtieron en el objeto de un discurso especializado que incluyó sus reglas internas de argumentación e institucionalizó los lugares de culto; en consecuencia, estos principios y reglas, codificados y elaborados, funcionaron luego como guía. Si bien los estudiosos¹⁶ coinciden en afirmar que en la tradición greco-romana es difícil identificar cualquier sistema coherente y unificado de creencias, prácticas e instituciones que podríamos llamar “religión” en el sentido habitual del término; por el contrario es factible indagar qué representaciones y funcionalidades se les da a ciertos términos y de qué forma fueron definidas en los textos que aún se conservan. Si bien Price¹⁷ ha caracterizado el concepto de “creencia” como anacrónico para aplicarlo a la religión romana, King¹⁸ afirma que el término es apropiado y útil para describir algunos aspectos de la experiencia religiosa romana, sobre todo en lo que se refiere a la plegaria romana. Es preciso subrayar, sin embargo, que la cuestión de la presencia o ausencia de creencias no debe confundirse con la cuestión de cómo se pueden organizar las creencias. La creencia en la existencia de dioses y en las aplicaciones prácticas de su poder no están

¹⁵ Rüpke, 2012: 6.

¹⁶ Rüpke, 2012: 7; Rives, 2007: 13-14; Fowler, 2008: 23.

¹⁷ Price, 1984: 56.

¹⁸ King, 2003: 275-312.

directamente presentes en la religión romana, pero son esenciales para la plegaria romana, que se basa en la creencia de que los dioses pueden y van a responder a las solicitudes de las acciones en el mundo material. Rives¹⁹ resume los cambios interpretativos del término desde sus primeros usos hasta el cristianismo:

The original meaning of *religio* is rather hard to pin down. Its primary connotation seems broadly to have been “an obligation with respect to the divine”, often with negative force of “prohibition or scruple, but sometimes with the positive sense of “prescribed ritual or customary practice”; the historian Livy, for example, relates how two young men violated the secret rites of Demeter at Eleusis, unaware of the *religio* that prohibited participation by non-initiates (*History of Rome* 31.14.7). Writers of the second century CE and later come increasingly to use *religio* to mean the worship of a particular deity, stressing belief and commitment to a way of life. So for example Lucius, the hero of Apuleius novel *The golden ass*, having become a devotee of the goddess Isis in Greece, joins her worship in Rome as a stranger to her local temple but a native of her *religio* (*The golden Ass* 11.26). Christian writers took this tendency further, and used the word to contrast their own beliefs and practices with those of non-Christians; so for example Tertullian, writing around 200 CE, can describes Christianity as “the true *religio* of the true god” (*Apology* 24.2). For Tertullian, then, and the Christian writers who came after him, the word *religio* had come to mean something similar to what we mean by “a religion”, that is, “a distinct and broadly coherent systems of beliefs and practices”, this shift in meaning reflect the significant changes that came with the development of Christianity.

El cambio radical en el uso del concepto puede observarse en el desplazamiento semántico de las connotaciones que lo integran. Resultan claves dos conceptos: práctica y creencia. Pareciera que la funcionalidad utilitaria se hubiera desplazado; entonces ¿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? Turcan²⁰ 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*

¹⁹ Rives, 2007: 13-14.

²⁰ Turcan, 1998: 23.

original form and in tradition". Feeney²¹, al igual que lo expuesto por Rives, relaciona el término "creencia" puramente con la visión cristiana de la religión en cuanto a que la doctrina central de redención y resurrección es su eje: "*not all religions place as high a value on belief in key dogmas as does modern Christianity*". Si bien estamos de acuerdo con lo expuesto, creemos que a partir del estudio de las apariciones en el texto a traducir podremos comprobar el desplazamiento semántico e intentar comprender su uso.

2. Análisis del término en la obra:

El término aparece once veces en la *Eneida*:

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

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

II, 148-151

Quienquiera que seas, olvida ya a los griegos alejados de aquí (serás nuestro) o respondeme verdades que las pido. ¿Para qué han levantado esta mole como un enorme caballo? ¿Quién es el autor? ¿qué pretenden con él? ¿qué **ofrenda ritual**? ¿o qué máquina de la guerra?

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

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

hanc pro Palladio moniti, pro numine laeso
effigiem statuere, nefas quae triste piaret.
hanc tamen immensam Calchas attollere molem
roboribus textis caeloque educere iussit,
ne recipi portis aut duci in moenia posset,

²¹ Feeney, 1998: 12.

neu populum antiqua sub **religione** tueri.

II, 183-190

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

"*Antiqua sub religione*" alude a la idea romana según la cual la deidad ejerce su poder en su templo o estatua. Pues, si el caballo estaba fuera de las murallas, los troyanos perderían la protección de la diosa²². Por lo tanto, puede afirmarse que la palabra incluye también la noción de protección de los dioses.

C. Eneas describe el incendio de la ciudad y sus consecuencias:

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

II, 363- 366

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

Éste uso es similar al anterior pero, al estar en función atributiva, destaca la cualidad del lugar que está protegido por los dioses. Con este sentido, se encuentra en el libro II, vv. 170-172²³, VII, vv. 607 –610²⁴ y VIII, vv. 347- 354²⁵.

²² Cfr. Austin, 1964: 92.

²³ *Tectum augustum, ingens, centum sublime columnis/urbe fuit summa, Laurentis regia Pici,/horrendum silvis et religione parentum.* (Hubo un edificio majestuoso, espacioso, elevado por cien columnas en lo alto de la ciudad, el palacio de Pico laurentino, terrorífico por sus bosques y por la religión de sus mayores).

²⁴ *Sunt geminae Belli portae (sic nomine dicunt)/religione sacrae et saevi formidine Martis;/centum aerei claudunt vectes aeternaque ferri/robora, nec custos absistit limine Ianus.* (Son dos las puertas de la guerra, con tal nombre las llaman, sagradas por la religión y por el temor del cruel Marte; cien pasadores de bronce las cierran y eternas barras de hierro y no se aparta Jano como custodio del umbral).

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

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

II, 713-716

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

Esta acepción evidencia un comportamiento ritual ejercido por los antepasados sobre un objeto considerado sagrado. Con este sentido se puede ver en el libro VIII, vv. 596-598:

Est ingens gelidum lucus prope Caeritis amnem,
religione patrum late sacer; undique colles
inclusere cavi et nigra nemus abiete cingunt.

VIII, 596-598

Existe un inmenso bosque junto al gélido río de Ceres, harto sagrado por la **ritualidad** de los padres, cóncavas colinas lo rodearon por todas partes y ciñen al bosque con negro abeto.

²⁵ *Hinc ad Tarpeiam sedem et Capitolia ducit/aurea nunc, olim silvestribus horrida dumis/iam tum religio pavidos terreat agrestis/dira loci, iam tum silvam saxumque tremebant/«hoc nemus, hunc» inquit «frondoso vertice collem/(quis deus incertum est) habitat deus; Arcades ipsum/credunt se vidisse lovem, cum saepe nigrantem/aegida concuteret dextra nimbosque cieret».* Desde aquí lleva hacia la sede Tarpeya, y al Capitolio, ahora áureo, antes erizado de silvestres breñas. Ya entonces una terrible religión aterraba a los temerosos campesinos del lugar, ya entonces temblaban ante la selva y la roca. «Un dios habita este bosque», dice, «este collado de gran cumbre (es incierto qué dios). Los árcades creen que ellos vieron al mismo Júpiter cuando sacudía frecuentemente con la diestra su negra égida y acuciaba las nubes».

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

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

III, 359-364

¡Oh nacido en Troya, intérprete de los dioses, que percibes los númenes de Febo, los trípodes y los laureles del Clario, las estrellas y las lenguas de las aves y los presagios de la ligera pluma, di, vamos, (en efecto toda **voluntad de los dioses** se manifestó próspera respecto del viaje y todos los dioses nos aconsejaron con su numen viajar a Italia y probar tierras remotas.

Se refiere aquí a “una declaración de la voluntad de los dioses”²⁶. Dicha relación entre dioses y hombres pertenece también a la esfera ritual en tanto se supone una comunicación previa de Eneas con la esfera divina. Con este mismo sentido se encuentra en el libro XII, vv. 175-182:

«esto nunc Sol testis et haec mihi terra vocanti,
quam propter tantos potui perferre labores,
et pater omnipotens et tu Saturnia coniunx
(iam melior, iam, diva, precor), tuque inclute Mavors,
cuncta tuo qui bella, pater, sub numine torques;
fontisque fluviosque voco, quaeque aetheris
alti **religio** et quae caeruleo sunt numina ponto»

XII, 175-182

Sé mi testigo ahora, Sol, a quien invoco, y esta tierra por la que pude soportar tantos trabajos y, oh Padre omnipotente, y tú, saturnia esposa, (más favorable ya por fin, te suplico) y tú glorioso, Marte, que bajo tu numen gobiernas todas las guerras, invoco a las fuentes y a los ríos, y a cualquier **divinidad** del alto éter y a cualesquiera númenes que existen en el cerúleo ponto.

²⁶“A declaration of the will of the gods by signs.” Nettleship, 1889: 128.

F. Enmarcado en la revelación de Héleno:

quin ubi transmissae steterint trans aequora classes
et positis aris iam vota in litore solves
purpureo velare comas adopertus amictu,
ne qua inter sanctos ignis in honore deorum
hostilis facies occurrat et omina turbet.
hunc socii morem sacrorum, hunc ipse teneto;
hac casti maneant in **religione** nepotes.

III, 402-409

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

Los consejos de Héleno se relacionan con el término *pius* (piadoso) en el sentido de aceptar y cumplir las funciones vinculadas con los dioses.

Conclusiones

En primer lugar, se analizó la significación y el uso del concepto de *religio*. Luego se tradujo el término contextualmente según las acepciones estudiadas previamente. Pudimos observar que no hay referencias al campo de la “creencia” en las connotaciones del término, no porque la religión romana no tuviera un dogma establecido, sino porque esta característica es una condición previa que no se incluye en la semántica del término. Se cuestiona la visión taxativa de Feeney y Rives²⁷, quienes relacionan el término “creencia” exclusivamente con la visión cristiana de la religión cuyo eje es la doctrina de redención y resurrección. El cuestionamiento reside en la afirmación sobre que no es legítimo pensar que todo sistema religioso tiene un trasfondo de creencia²⁸. Si bien se

²⁷ Rives, 2007: 13-14.

²⁸ Feeney, 1998: 2.

acepta el pragmatismo de la *religio* romana, pero también se observa que para establecer la *pax deorum* (la paz con los dioses), la esfera humana debe realizar ciertas prácticas (valor utilitario) y como etapa anterior debe aceptar que la esfera divina existe y dicha aceptación se ve claramente en el uso del término que entraña la idea de protección de los dioses y de ritual.

Como se puede observar, aunque los supuestos que encierran nuestro uso contemporáneo del término “religión” tienen relación con su uso en la antigüedad, nos es imposible traducir el término *religio* de esa manera debido a que perdería las connotaciones más cercanas al valor utilitario (práctica ritual, características de ciertos espacios, comunicación divina, etc.) que eran las connotaciones vertebrales en la Roma de la época virgiliana.

Bibliografía citada

- Austin, R. G., *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Secundus*, Oxford, 1964.
- Ernout, A. y Meillet, A., *Dictionnaire étimologique de la langue latine. Histoire des mots*, París, 1959.
- Bayet, J., *La religión romana. Historia política y psicológica*, Madrid, Cristiandad, 1984.
- Boyle, A. J., *The Chaonian Dove. Studies in the Eclogues, Georgics, and Aeneid of Virgil*, Leiden, 1986.
- Feeney, D. C., *Literature and Religion at Rome: Cultures, Contexts and Beliefs*, Cambridge, 1998.
- Fowler, W. *The Religious Experience of the Roman People*, Echo Library, 2008 (1° ed. 1911).
- Galinsky, K., *Augustan Culture. An Interpretive Introduction*, Princeton, 1996.
- Heinze, R., *La tecnica epica di Virgilio*, Bologna, Società editrice di Mulino, 1996. (1° ed. Stuttgart, 1989).
- King, C. “The Organization of Roman Religious Beliefs”, *Classical Antiquity*, 22. 2, 2003, pp. 275-312.
- Lyne, R. O. A. M., *Further Voices in Vergil’s Aeneid*, Oxford, 1987.
- Nettleship, H. *Contributions to Latin Lexicography*, Oxford, Clarendon Press, 1889; pp. 570-573.
- Otis, B., *Virgil: A Study in Civilized Poetry*, Oxford, 1964.
- Parry, A. “The Two Voices in Vergil’s Aeneid”, *Arion* 2.4, 1963; pp. 66-80.

- Perkell, C. (ed.), *Reading Vergil's Aeneid. An Interpretive Guide*, Norman, 1999.
- Pöschl, V., *Die Dichtkunst Virgils. Bild und Symbol in der Äneis*, Berlin, 1977.
- Pike, E. *Encyclopaedia of Religion and Religions*, London, 1951.
- Price, S. *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- Putnam, M., *The Poetry of the Aeneid. Four Studies in Imaginative Unity and Design*, Cambridge, 1965.
- Quinn, K., *Virgil's Aeneid: A Critical Description*, Londres and Ann Arbor, 1968.
- Rüpke, J. (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Oxford, 2007.
- Rüpke, Jörg. *Religion in Republican Rome: Rationalization and Ritual Change*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2012.
- Saler, B. "Religio and the definition of religion", *Cultural Anthropology*, 2. 3, 1987.
- Schilling, R. *Rites, Cultes, Dieux de Rome*, Éditions Klincksieck, Paris, 1979.
- Turcan, R., *The Gods of Ancient Rome. Religion in Everyday Life from Archaic to Imperial Times*, New York, 2000.