



Discurso y poder en Grecia y Roma

Lecturas desde la historia y la literatura

Agustín Moreno y Álvaro M. Moreno Leoni (Editores)

Editorial
Filosofía y Humanidades|UNC

Secretaría de
Investigación,
Ciencia y Técnica

ffyh
Facultad de Filosofía
y Humanidades|UNC

 **UNC** Universidad
Nacional
de Córdoba

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

DECANO

Dr. Diego Tatán

VICEDECANA

Dra. Alejandra Castro

SECRETARÍA DE INVESTIGACIÓN, CIENCIA Y TÉCNICA
EDITORIAL

Dra. Candelaria de Olmos



Discurso y poder en Grecia y Roma: lecturas desde la historia y la literatura / Diego Paiaro... [et al.]; editado por Agustín Moreno; Álvaro M- Moreno Leoni. - 1a ed. - Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2017.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-33-1313-8

1. Discurso. 2. Poder. I. Paiaro, Diego II. Moreno, Agustín, ed. III. Moreno Leoni, Álvaro M-, ed. CDD 909

Fecha de publicación: marzo de 2017.

Diseño de portada: Tristán Moreno.

Almacén creativo: <https://www.facebook.com/almacencreativo01/?fref=ts>

Cuidado de la edición: Álvaro M. Moreno Leoni y Agustín Moreno.

Diagramación interior: Álvaro M. Moreno Leoni y Agustín Moreno.

Ilustración de tapa:

Wikimedia Commons: Mujer con tablillas y estilete (la supuesta Safo) (fotografía del fresco), Museo Arqueológico de Nápoles.

URL: [https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Sappho_fresco_\(from_Pompeii\)](https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Sappho_fresco_(from_Pompeii))

Interpretatio – Cuadernos del PIEC n° 1.



Discurso y poder en Grecia y Roma: lecturas desde la historia y la literatura está distribuido bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional.

La ritualidad como constructora identitaria en *Eneida* de Virgilio

Guillermina Bogdan
UNLP-CONICET

Resumen:

El término *religio* es definido por Cicerón en *De Inventione* II.161 y en *De Natura Deorum* II.28, 72 como el cuidado otorgado por la esfera humana hacia la esfera divina, es decir, la forma pragmática del contacto entre los hombres y los dioses que establece al rito como su expresión material. Partiendo de este concepto, nuestro interés radica en establecer las diferentes representaciones de la *religio* en *Eneida* destacando la peculiaridad de la mirada del poeta sobre la ritualidad, su sistematización y racionalización. El estudio tiene en cuenta la acción ritual de los pueblos nombrados en la *Eneida* y, con este fin, se analizan las plegarias, los votos y ofrendas, los sacrificios, los actos de purificación y agradecimiento, el culto a los muertos, los ritos de unión, los ritos de guerra, los ritos de adivinación (no así el discurso profético), los ritos conmemorativos y los rituales específicos de cada etnia en particular.

Palabras claves: RELIGIO – ENEIDA – RITUALIDAD – ETNICIDAD

Rituality as identity builder in Virgil's *Aeneid*

Abstract:

We study the concept *religio* defined by Cicero in *De Inventione* II.161 and *De Natura Deorum* II.28, 72 as the care given by the human sphere to the divine sphere, i.e., the pragmatic form of contact between men and gods that established the rite as its material expression. Based on this concept, our attention has focused on characterizing the different representations of the *Religio* in *Aeneid* highlighting the peculiarity of the poet's vision on the ritual, its systematization and rationalization. The study takes into account the ritual action of the people named in the *Aeneid*. To this end, we analyze the prayers, the vows and offerings, sacrifices, acts of purification and thanksgiving, the cult of the dead, rites union, war rituals, rites of divination (not the prophetic speech), the commemorative rites and specific rituals of each ethnic group in particular.

Keywords: RELIGIO – AENEID – RITUALITY – ETHNICITY

Partiendo del marco histórico del término *religio*, luego de su estudio en *De Inventione*, *De natura Deorum*, *De Legibus* y *De Divinatione*, se puede afirmar que Cicerón le otorga un valor esencial al término resaltando la importancia de su práctica ritual no sólo a nivel social, sino también político (Bogdan 2011: 70). 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 (1998: 14) y Rives (2007: 13-14), quienes relacionan el término “creencia” exclusivamente con la visión cristiana de la religión, cuyo eje es la doctrina de resurrección y de redención, sobre que no es legítimo pensar que todo sistema religioso tiene un trasfondo de creencia (Feeney 1998: 15). Esto no porque no se acepte el pragmatismo de la *religio* romana, sino porque, para establecer la *pax deorum*, 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. Asimismo, Cicerón distingue su valor cultural con el fin de incentivar la práctica de los ritos ancestrales en esta época de cambios y nuevas visiones. No niega otras doctrinas, sino más bien las destaca en sus textos como una muestra de lo que realmente está aconteciendo en la Roma del momento y, de esta manera, afrontar razonablemente el aspecto social y nacional del problema.

En el caso de Virgilio, como estudiamos en trabajos anteriores (Bogdan 2012: 4-6), en el uso que le da el poeta en *Eneida* se advierten los significados que los romanos comprendían en tiempos de Augusto, que si bien no incluyen el concepto de “creencia”, al igual que en Cicerón, pensamos que esta aceptación de la esfera divina es una condición previa y no una connotación del término que sólo se utiliza con fines utilitarios. Como se ha visto, en Virgilio la palabra entraña la idea de protección de los dioses y de ritual. De esta forma, consideramos a la *religio* como forma pragmática de la *pietas*. En relación con las teorías sobre el estudio de la religión, vinculamos las acepciones del término con la idea de protección de los dioses y de ritual. Se encuentra entonces dentro del término lo postulado por Durkheim (1965) sobre experiencia divina, tanto en la protección efectuada por los dioses como en la comunicación establecida de parte de la esfera humana, así como también el sentimiento generado por ciertos espacios. Esta experiencia de lo sagrado se relaciona con el ámbito de lo “numinoso” tomado por varios estudiosos. Según Wunenberg (2006: 18-20), la descripción de lo sagrado puede operar en tres niveles: el de la experiencia psíquica, el de las estructuras simbólicas comunes a todas las formas de representación sagrada, y, por último, el de las funciones culturales de lo sagrado en las sociedades. Así, lo sagrado se objetiva en fenómenos culturales (mitos y ritos) que dan lugar a una transmisión externa, como el lenguaje o las costumbres. Existe una experiencia mental y existencial de lo sagrado, que la fenomenología religiosa sitúa por lo general en la percepción de una fuerza. Ésta se reconoce tanto en estados afectivos subjetivos como en signos objetivos naturales. Esta descripción de lo sagrado como estado afectivo es descripta por Otto (1969), quien vincula lo sagrado a una estructura emocional *a priori*, lo *numinosum* que se relaciona a la impresión que la conciencia tiene de

estar condicionada por una fuerza independiente de su voluntad. Afirma que, por un lado, lo numinoso está relacionado a un *Mysterium tremendum*, sensación de sacudimiento, pánico, frente a una grandeza inconmensurable o a una fuerza soberana; por el otro, se trata de una aprehensión de un *Mysterium fascinans*, que se expresa mediante fuerzas de atracción hacia alguna cosa maravillosa y solemne. De esta forma, esta esfera sagrada junto con los sentimientos que esta provoca a nivel social e individual conviven en el antiguo concepto de *religio* y en las acepciones estudiadas tanto en Cicerón como en Virgilio.

Asimismo, al estudiar el término *ritus* (Bogdan 2015: 2-5) se señala que es utilizado una sola vez en la obra, pero este uso no resulta azaroso debido a que es Júpiter el que lo utiliza en el discurso que determina la construcción de la *religio* romana. Si bien tanto los romanos contemporáneos como los lectores actuales saben que el procedimiento de formación de la religión no fue una imposición unilateral, sino un proceso que conllevó diversos sincretismos de diferentes etnias, nuestro objetivo en el resto del estudio es ver cómo es representado el mecanismo, no, cuál es la realidad de éste. Con respecto al uso del adverbio *rite*, si bien tiene varias acepciones que derivan del término religioso inicial, el poeta lo usa en su mayoría (10 de 15) en su contexto original y destacando su importancia en el debido accionar humano. Las características del rito se pueden ver tanto a nivel discursivo (descripciones de la práctica; contenidos de las plegarias, votos, etc.; actitudes de los participantes y función social y religiosa en el marco del texto), como también si esta representación puede decirnos algo del cambio en la perspectiva religiosa que justamente estaba ocurriendo en Roma en el momento de escritura. Tanto Cicerón¹ como Virgilio² declaran a Júpiter origen tanto de las leyes divinas (Cicerón) como de sus ritos (Virgilio). La pregunta que surge de estas afirmaciones es: si ello ocurre en el marco del libro XII, en el que Júpiter afirma que les dará los ritos a su pueblo, ¿cuál es la representación que se hace de éstos en los libros anteriores?, ¿cómo se representa el comportamiento religioso del pueblo troyano y de las diversas etnias?

Según los textos especializados,³ el rito constituye un sistema codificado específico que permite a personas y a grupos establecer una relación con una potencia oculta o un ser divino, o con sus sustitutos naturales o seculares (ideales). El rito presenta un carácter casi inmutable, a través de largos períodos de tiempo, y todo ataque, ya sea al orden, ya sea al contenido de sus secuencias, a su programa minucioso, desnaturaliza su sentido y su alcance. Siguiendo a Maisonneuve (2005: 11), las prácticas rituales son eminentemente simbólicas

¹ (...) *lex vera atque princeps, apta ad iubendum et ad vetandum, ratio est recta summi Iovis*. (De Leg. II.11) ("La ley verdadera y primera, apta para mandar y prohibir, es la recta razón del gran Júpiter").

² 'es germana Iovis Saturnique altera proles, / irarum tantos volvis sub pectore fluctus. / verum age et inceptum frustra summitte furorem: / do quod vis, et me victusque volensque remitto. / sermonem Ausonii patrium moresque tenebunt, / utque est nomen erit; commixti corpore tantum / subsident Teuceri. morem ritusque sacrorum / adiciam faciamque omnis uno ore Latinos. / hinc genus Ausonio mixtum quod sanguine surget, / supra homines, supra ire deos pietate videbis, / nec gens ulla tuos aeque celebrabit honores.' (A. XII.830-840) ("Eres la hermana de Júpiter, y la segunda prole de Saturno ¡tan grandes olas de iras revuelves bajo el pecho! Pero anda, y somete tu furor en vano comenzado: Te concedo lo que quieres y vencido y de buen grado también me rindo. / Conservarán los ausonios la lengua de sus padres y sus costumbres, y / su nombre será como es. Mezclados tan sólo respecto de su cuerpo, los / teucros desaparecerán. Añadiré su costumbre y los ritos de sus / sacrificios y haré a todos latinos con una sola lengua. El linaje que / surgirá de aquí, mezclado con la sangre ausonia, verás que marcha a / causa de su piedad por encima de los hombres y de los dioses, y no / celebrará de igual manera tus honores pueblo alguno").

³ Cazeneuve (1971: 85); Maisonneuve (2005: 55); Bel (1998: 108).

pues mediatizan a través de posturas, gestos o palabras una relación con una entidad no sólo ausente (como el simple “signo”), sino imposible de percibir, inaccesible salvo por medio del símbolo mismo. Un rito es un acto individual o colectivo que siempre, aun en el caso lo suficientemente flexible para conceder márgenes a la improvisación, se mantiene fiel a ciertas reglas que son precisamente las que constituyen lo que en él hay de ritual. Un gesto o una palabra que no sean la repetición siquiera parcial de otro gesto u otra palabra, o que no contengan elemento alguno destinado a que se repita, podrían constituir actos mágicos o religiosos, pero nunca actos rituales.

Con respecto al accionar ritual de los troyanos, se afirma que en la obra está marcado por una fidelidad a la ritualidad romana del momento de escritura (Bogdan 2015: 111-150). En primer lugar, se observan las actitudes de los ejecutores de los diferentes ritos, los términos utilizados y la intencionalidad de mantener la *pax deorum* mediante las prácticas. Asimismo, se observa cómo esta ritualidad no sólo funciona a nivel humano-divino, sino también dentro del mismo círculo terrenal: desempeña 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. Siempre y en todas partes, el rito se utiliza para dominar el movimiento, los pasajes, las rupturas, para abolir el tiempo y negar la muerte. 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 teniendo este beneficio, sino que también forman un microcosmos que se ve en el entorno social mismo. El rito no sirve para pasar, sino para instituir, sancionar, santificar el nuevo orden establecido: tiene un efecto de asignación estatutaria, incita al promocionado a vivir de acuerdo con las expectativas sociales relacionadas con su rango. Los ritos asumen la doble función de dotar de nuevas cualidades, con el aval de todo el grupo, y de separar. El rito, tanto si instituye como si marca el paso, no se puede auto-administrar, 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 mismo grupo: Anquises cumple su función de *pater*, es decir, de autoridad dentro del grupo, luego será Eneas quien lo haga, aunque, actúa también de guía en ocasiones anteriores, pero es recién en la *parentalia* que puede cumplir sus deberes de hijo primogénito y asumir, luego, sus funciones de *pater*. Con respecto a los ritos, Virgilio tomando el modelo tradicional ya sea descripto por Cicerón, Catón o Livio está diciendo algo en el desarrollo de la trama, se legitima a través de la correspondencia con la *mos maiorum*. Algunas de las funciones sociales del rito (Maisonneuve 2005: 12 -13), que se ven representadas son:

- Función de control del movimiento y de reaseguro contra la angustia: las conductas rituales 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. Numerosas prácticas constituyen un medio para controlar simbólicamente el espacio y el tiempo, con el fin de reducir sus obstáculos o su fluidez. El

ejemplo claro de esta función son los ritos de muerte, a través de ellos, 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 exhibe 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 respiro y muestra los sentimientos de quienes lo realizan. A medida que el relato avanza, cuando las angustias del jefe troyano y de su grupo empiezan a mermar porque comienzan a encontrar el camino hacia la nueva tierra, los sentimientos demostrados en los ritos de muerte van mermando hasta convertirse en el acto simbólico.

- Función de mediación con lo divino o con algunas fuerzas y valores ocultos o ideales: esta función está directamente ligada con la anterior, ya que tiende a conciliarse con potencias que escapan a nuestro alcance: divinidades, espíritus benéficos o maléficos, ideales aleatorios. Ante lo que no le resulta técnicamente accesible y controlable, el hombre recurre a operaciones simbólicas: gestos, signos, objetos figurativos a los que le presta eficacia. Tal es el sentido que se observa en las plegarias, los votos, las libaciones y los sacrificios en la obra cuyos relatos por parte del poeta o de los mismos protagonistas no sólo representan esa conexión con lo sagrado, sino también la relación de esa persona en particular con lo sagrado.

- Función de comunicación y de regulación: por la certificación y el refuerzo del lazo social. Esta función es, probablemente, menos consciente que las anteriores, pero sensible a todo observador. Toda comunidad, en este caso un grupo que, a medida que el relato avanza, comienza a reducirse, necesita para poder seguir su curso este sentimiento de identidad colectiva, debido a la necesidad de mantener y reafirmar las creencias y los sentimientos que fundan su unidad y que les van a permitir triunfar sobre las adversidades tanto humanas como divinas.

Como se observó, el rito es un conjunto de actos formalizados expresivos, portadores de una dimensión simbólica. El rito se caracteriza por una configuración espacio-temporal específica, por el recurso de una serie de objetos, por unos sistemas de comportamientos y de lenguaje específicos y por unos signos emblemáticos, cuyo sentido codificado constituye uno de los bienes comunes de un grupo. Esta definición destaca su eficacia social, el ritual es creador de sentido: ordena el desorden. Los ritos se caracterizan también por acciones simbólicas manifestadas por emblemas tangibles, materiales y corporales. El ritual se reconoce en que es fruto de un aprendizaje, que se nota en la evolución misma del personaje de Eneas, e implica pues la continuidad de las generaciones, de los grupos de edad o de los grupos sociales en el seno de los que se produce. 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 implicación y sustraerse de forma notoria al condicionamiento de lo colectivo es una forma de manifestar unas opciones sociales, que se ve en la obra, por ejemplo, en la no participación del grupo de mujeres, niños y ancianos: son los troyanos viriles los que participan en la *parentalia*, que van a ser los mismos que no se quedarán en Sicilia y seguirán su camino para la fundación.

Con respecto a la representación del accionar ritual de las diferentes etnias, se parte de los estudios étnicos en *Eneida*, tomando las conclusiones de Ames y De Santis (2013) para relacionarlas con la representación ritual. Coincidimos en afirmar que Virgilio distingue entre etnias subordinadas (pactan con Roma) y etnias vencidas (pierden su identidad y desaparecen como protagonistas de un proceso de fusión y unificación). Relacionado con la representación ritual, lo planteado por los autores nos lleva a pensar que en el texto se construye una ritualidad que no sólo habla de la romanidad del imperio, sino que también dice algo de la no romanidad. Según Ames y De Santis (2013), los distintos momentos de *Eneida* no muestran una superioridad de las etnias itálicas por sobre la troyana, ni de ésta sobre aquellas, sino que hay un camino de italianización de los troyanos de Eneas en el que van asumiendo características positivas para la mentalidad romana y dejando atrás u ocultando aquello que no puede ni merece ser parte de la romanidad.

Las etnias itálicas son presentadas por Virgilio como un cuerpo caótico tanto en su conformación política cuanto en sus características etnográficas, pero Roma no puede ignorar que de ellas se nutre su grandeza militar y, en particular, la victoria de Augusto en Accio. Si bien esto es claro en la representación étnica, en la representación de la acción ritual, se observa una gran diferenciación debido a que la práctica de estos pueblos nos muestra la decisión final de Eneas en el pacto del libro XII en cuanto al “*dabo sacra*” y justifican la causa de que las etnias sean presentadas como un cuerpo caótico tanto en su conformación política cuanto en sus características etnográficas (Ames y De Santis 2013). En relación con su comportamiento religioso, si todo lo previo es caos, el troyano impone su religión, por más que ésta provenga de un proceso de asimilación de elementos de diversas etnias. De este modo, dentro de las representaciones de las diversas etnias, se analizó, en primer lugar, el accionar de los griegos, que destacó una visión negativa de éstos versus la ingenuidad y el apego religioso del pueblo de Eneas. Del relato de la guerra, hecho por el propio héroe, se resaltan los actos impíos de los enemigos. Si bien Virgilio resalta el antecedente griego de varios rituales, en la descripción que hace de éstos existe una insistencia en demostrar que el pueblo no sigue sus propias reglas para establecer la *pax deorum* y la ritualidad se muestra siempre violada.

Con respecto a los cartagineses, cuya acción es representada por la reina, tienen por una parte elementos de las prácticas rituales romanas, sin embargo, una vez que la reina es protagonista de la estrategia de Juno, resaltan, por un lado, elementos propios de la magia: incienso, cintas, prendas e imágenes de Eneas; por el otro, utiliza el formato de plegaria propio de la *religio*, pero con un objetivo disímil, es decir, no para establecer la *pax deorum*, sino todo lo contrario, para contradecir el *fatum* determinado. En este aspecto es similar a la acción ritual representada de Turno.

En el caso de los latinos, pueblo que formará parte de la mentalidad religiosa de los romanos, se ve una correspondencia ritual piadosa que será corrompida por otros pueblos, como los rútilos, o por personajes que están a favor de éstos. La acción del rey es propia del sacerdote de su pueblo y se caracteriza como tal. Sin embargo, existe una pasividad ajustada a la aceptación de un mandato divino inamovible y del triunfo del nuevo orden que resulta inmi-

nente. La pasividad tiene que ver con la no involucración de actos que no corresponden al nuevo orden ya determinado, como el rito de la apertura de las puertas. Asimismo se ve una aceptación de la religiosidad de los troyanos en el momento del pacto del libro XII.

La acción ritual de los rútuos está representada negativamente. Si bien exteriormente se nota una preocupación de Turno por establecer una relación con la esfera divina, al analizarlo con detenimiento sobresale su impiedad que se relaciona con el final del poema. Así, el *furor* que se despierta en el héroe troyano, no surge de otra causa que el accionar de su oponente. No es casualidad que el rútuolo acuda a la *pietas erga parentes* de Eneas para salvar su vida y, sin embargo, sea esta misma acepción de la *pietas* la que él no ha cumplido con Palante; tampoco es casualidad que en ese instante Eneas reconozca las armas de su amigo. Los tres episodios, es decir, el momento en el que Turno soberbiamente se jacta de matar a Palante y pide que Evandro vea el acto impío, la súplica de aquél a Eneas recurriendo a la *pietas* filial y el símbolo de esta impiedad filial (el tahalí de Palante) forman un triángulo perfecto que simboliza la *religio* como forma pragmática de la *pietas* en cuanto al cumplimiento material de ésta como clave en el desenlace de la obra. El hecho de castigar a Turno por su gesto impío no lo hace a Eneas naturalmente *furens* o impío, sino, al contrario, cumple con la adjectivación que se le ha adjudicado a lo largo de su obra: así, siendo *pius* tiene el deber de castigar el acto contrario a esto. Del mismo modo, la acción ritual de Mecencio está representada claramente de manera negativa y tiene muchos paralelismos con la representación que se hace del rútuolo confirmando lo antes expuesto sobre el interés del poeta en presentar una imagen negativa de los pueblos que actúan como rival de los troyanos y sus aliados.

La representación ritual del pueblo arcadio es propia de una etnia que respeta y establece contacto con los dioses mediante la esfera ritual. Evandro actúa como mediador de la afiliación de los pueblos con el jefe troyano encomendado por los Hados. Por otro lado, insta a Eneas a llevar a cabo su obra por medio del *Epyllion* de Hércules y Caco, identificándolo con el héroe que pudo superar al opresor. Así también el relato de los primeros habitantes del Lacio tiene como objetivo estimular al troyano para que transforme la situación actual y, de esta manera, se recupere aquella edad de oro perdida a causa de los combates y de la tiranía. El rey confía en el héroe, que es quien comenzará a plasmar en la Roma prehistórica los valores de la Roma del poeta: *pietas-virtus-humanitas*. Lo unirá con los etruscos con el fin de oponerse al enemigo común y encomendará a su diestra ser la vengadora de la muerte de su hijo.

De esta forma, teniendo en cuenta la acción ritual de las etnias estudiadas, podemos dividir la representación hecha por Virgilio en dos grupos: por un lado, las etnias que formarán parte de la construcción de la identidad religiosa romana, según la versión virgiliana, como los troyanos, los latinos, los arcadios y los etruscos, cuya representación ritual está de acuerdo no sólo con las raíces del culto practicado por los romanos de la época, sino también con lo establecido por los dioses para mantener la *pax deorum*, como primera acepción de la *religio* romana; y, por el otro, las etnias que no formarán parte de esta construcción identitaria definida por el mismo Imperio como los griegos, los cartagineses, los rútuolos y los pueblos que

se unen a éste, incluso el tirano Mecencio, cuya representación se opone a lo establecido por los dioses.

Por lo expuesto anteriormente, se pueden definir ciertos conceptos. Siguiendo a Assmann (2011: 74), entendemos por identidad colectiva la imagen que un grupo se forma de sí mismo y con la que se identifican sus integrantes. La identidad colectiva es una cuestión de identificación por parte de los individuos afectados. La identidad es un *plurale tantum* y presupone otras identidades. Sin multiplicidad no hay unidad, sin un modo de ser otro no hay modo de ser propio. En consecuencia, encontramos diversas formas de simbolización de la identidad. Uno de estos símbolos es la representación ritual, siendo ésta un formante de la identidad colectiva que requiere de estos elementos para fundar una formación cultural que principalmente la reproduzca. De esta forma, la memoria y la identidad se plasman en un mismo sentido. La identidad es el principal recurso humano para generar la imprescindible sensación de seguridad y orientación que hace posible actuar eficazmente en el mundo, por lo tanto, la representación de una simbolización identitaria ordena a la sociedad. Siguiendo a Almudena (2002), lo primero que debemos tener claro es que la mente humana sólo puede contemplar como real lo que está ordenado. Lo demás es caos y no lo puede entender, ni relatar, ni recordar, por lo que no sirve para construir la experiencia. Por ello, para poder entender el mundo y sobrevivir en él, la mente necesita imponerle un orden. Y lo hace a través de dos parámetros: el tiempo y el espacio. Así, en las diferentes simbologías de la identidad se intenta ordenar lo divergente, en *Eneida* son las representaciones del accionar ritual las que enmarcarán, según el poeta, qué etnias formarán parte de esta construcción y cómo, delimitando asimismo la forma de comportarse de acuerdo con los parámetros rituales establecidos. En esta confrontación de construcciones de sí mismos y de los otros en el marco de la obra, nos interesa deshomogeneizar la idea de una única identidad romana construida en *Eneida* debido a que el concepto tradicional de cultura⁴ suponía homogeneidad. Este objetivo nos alejó del simple hecho de clasificar los elementos identitarios romanos presentes en la obra. Se trata, en cambio, de comprender radicalmente situaciones específicas que implican circulaciones desiguales del poder, como las diferentes representaciones del accionar ritual de las etnias. Existe por parte de Virgilio, una construcción, que no muestra solamente la identidad romana, sino más bien la representación que se tiene tanto del cosmos romano como de las otras etnias.

Asimismo, la referencia a la significación del discurso épico está estrechamente ligado con la historia romana, real o construida, pero atravesando una nueva etapa de reflexividad por parte de Virgilio. Por su parte, la definición de cultura expuesta destaca la integración de vehículos simbólicos de significado, incluyendo creencias, prácticas rituales, formas de arte, y ceremonias, así como las prácticas culturales informales tales como el lenguaje y los rituales de la vida cotidiana. Estas formas simbólicas son el medio a través del cual los procesos

⁴ La cultura como un *tool kit* (una caja de herramientas - un repertorio) hace referencia a un conjunto históricamente estructurado y estructurante de habilidades, estilos, repertorios, esquemas, de los cuales los actores se sirven –no deliberada ni conscientemente en la mayoría de las ocasiones- para organizar sus prácticas. Se toma una perspectiva que ve la cultura como conjunto de prácticas socialmente organizadas, in-corporadas y/o institucionalizadas: Auyero (1999: 21).

sociales de los modos de intercambio de comportamiento y perspectivas dentro de una comunidad se llevan a cabo (Swidler 1986: 273). La pregunta que nos hacemos entonces es ¿por qué pensar que las representaciones de la acción ritual en *Eneida* son sólo un eco de la cultura augustea de la época, es decir, una consecuencia y no causa, una herramienta que modifica la acción y no sólo un elemento pasivo modificado por la cultura? Lo que buscamos es la manera en que la cultura es utilizada por el poeta y cómo ciertos elementos culturales limitan o facilitan pautas de acción. En una obra épica inserta en un período político particular existen ciertas limitaciones de estas pautas, sin embargo el poeta construye a partir de la representación ritual ciertas diferenciaciones y definiciones que dialogan y reconstruyen la historia común para resignificarla y concederle un nuevo valor a futuro.

Se toma entonces esta noción de cultura como práctica en la que el poeta, aunque inserto en una estructura política particular, que “justifica su existencia y ordena sus acciones en términos de una colección de historias, ceremonias, insignias, formalidades y accesorios que han heredado o, en situaciones más revolucionarias, han inventado” (Geertz 1993: 124), es capaz de interactuar con ésta y establecer una visión que se mantendrá en la Roma de la época. En relación con las diferentes prácticas de las diferentes etnias que son representadas en la obra, creemos que si la cultura no es algo dado, una herencia que se trasmite en tanto tal de generación en generación, quiere decir que es un producto histórico, o sea, una construcción que se inscribe en la historia y, más precisamente, en la historia de las relaciones de los grupos sociales entre sí. Las culturas de los diferentes grupos se encuentran, más o menos, en posiciones de fuerza (o de debilidad), unas en relación con otras. Pero incluso el más débil nunca se encuentra totalmente despojado en el juego cultural representado por el mismo poeta.

Si establecemos la representación de la esfera religiosa y los rituales presentes como llaves que permitan observar la configuración cultural representada por el mismo poeta en *Eneida*, debemos preguntarnos: ¿qué nos dice la representación de esas prácticas sobre la construcción de la identidad Romana?, ¿qué nos dice sobre la construcción de la identidad de otros pueblos?, ¿cómo influye en la construcción de la memoria? Recordemos que en el marco de su estudio sobre “Memoria romana”, Galinsky (2014: 11-12) plantea que la transmisión y la evolución de la memoria cultural pueden tomar muchas formas. La poesía es uno de éstas y no sólo en la época romana, en consecuencia, distingue cómo algunos textos dividen las concepciones entre la historia propiamente dicha y sus reflexiones poéticas y, en este punto, se encuentra la distinción muy debatida entre la historia y la memoria: poemas como *Eneida* de Virgilio no constituyen la historia, pero son portadores de la memoria cultural.

En efecto, como ya dijimos, Virgilio introdujo mediante el propio proemio ese aspecto al invocar a la Musa; este hecho establece una relación entre el poeta épico y sus lectores: el poeta épico, en particular, recuerda la memoria de los grandes hechos del pasado y los lectores están llamados a memorizar y preservarlos como parte de su memoria cultural o patrimonio. Galinsky define este procedimiento como un buen ejemplo de una *ongoing dynamic*, en palabras de Assmann: “estructura conectiva”. Schwartz⁵ utiliza la distinción clásica de

⁵ Citado en Olick y Joyce (1998: 112).

Blumer entre los conceptos operacionales y de sensibilización y clasifica a la memoria colectiva dentro de esta última especie. Argumenta que la memoria colectiva no es una alternativa a la historia (o la memoria histórica), sino que es más bien formada por ella, ya sea por su simbolismo, ya por su ritual conmemorativo.

Lo expuesto anteriormente pone de manifiesto que la memoria no es un recipiente que sólo transporta el pasado hacia el presente; la memoria es un proceso, no algo estático, y funciona de manera diferente en diferentes tiempos y espacios. Así, los sociólogos de la memoria han tratado de especificar en un nivel más central cómo los procesos de memoria operan dentro de las instituciones sociales específicas y ponen a la identidad como centro de este estudio (Olick y Joyce 1998: 122). Para precisar de qué manera se relacionan estas ideas sobre la memoria con la imagen identitaria construida por Virgilio, nos interesa deshomogeneizar la idea de una única identidad romana construida en *Eneida* debido a que, como dijimos con respecto al concepto de cultura, el término tradicional de ésta presuponía homogeneidad. Desde aquella perspectiva, en una cultura las personas creían en dios, hablaban una lengua, cocinaban ciertos animales y no otros y practicaban ciertos ritos. En un contexto histórico específico, una sociedad tiene una caja de herramientas identitarias, un conjunto de clasificaciones disponibles que permiten a sus miembros identificarse en oposición a otros. Las características de esa caja de herramientas identitarias ofrecen un panorama sobre cómo una sociedad se piensa a sí misma y cómo actúan sus miembros en relación con otros (Grimson 2011: 184). Este objetivo nos aleja del simple hecho de clasificar los elementos identitarios romanos presentes en la obra.

Así, en las diferentes representaciones del accionar ritual de las etnias se vio claramente la imagen construida por el poeta de dos grandes grupos: los que pactan con Roma y los que no pactan con Roma. Se les aplicó a cada grupo ciertas características religiosas positivas o negativas, que establecen la relación del grupo humano con el divino, haciendo responsable al propio accionar de la etnia su desenlace negativo o positivo por estar o no estableciendo el diálogo proporcionado por la ritualidad. Así, la presencia de ciertos ritos, y no de otros, en las diversas representaciones funciona tanto como instancia de legitimación (Cazeneuve 1971: 84; Maisonneuve 2005), como también como llave cultural, que no sólo figura lo que debe ser legitimado según los parámetros de una autoridad superior, sino además las visiones de los propios autores sobre el uso y las imágenes simbólicas que se tienen sobre ello. En consecuencia, en el marco de la obra se construye una sistematización ritual que no sólo habla de la romanidad, sino también de la no romanidad y de cómo el pueblo romano obtiene una alianza con los dioses no simplemente por un *fatum* determinado, sino por seguir las pautas establecidas por la *religio*. De esta forma, no son los dioses los que arbitrariamente eligen a este pueblo para que forme un Imperio, sino que ellos mismos y su accionar son responsables de tal elección, destacando su merecimiento por su *pietas* y su *religio*.

Fuentes

MYNORS, R. (1969), *Vergili Maronis Opera*. Oxford University Press. Oxford.

Comentarios

AUSTIN, R. G. (1963), *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Quartus*. Oxford University Press. Oxford.

AUSTIN, R. G. (1964), *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Secundus*. Oxford University Press. Oxford.

AUSTIN, R. G. (1971), *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Primus*. Oxford University Press. Oxford.

AUSTIN, R. G. (1977), *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Sextus*. Oxford University Press. Oxford.

FLETCHER, F. (1962), *Virgil Aeneid VI*. Oxford University Press. Oxford.

FORDYCE, C.J. (1977), *P. Vergili Maronis Aeneidos Libri VII-VIII*. Oxford University Press. Oxford.

HARDIE, P. (2000), *Virgil Aeneid IX*. Cambridge University Press. Cambridge.

HORSFALL, N. (1998) *Virgil, Aeneid 2. A Commentary*. Brill. Leiden-Boston.

HORSFALL, N. (1999) *Virgil, Aeneid 7. A Commentary*. Brill. Leiden-Boston.

Bibliografía

ALMUDENA, H. (2002), *Arqueología de la identidad*. Akal. Madrid.

AMES, C. y DE SANTIS, G. (2013), "La construcción de identidades étnicas en el estado augusteo. El ejemplo de la Eneida". *Estudios Clásicos* 143. Pp. 41-64.

ASSMANN, A. (2011), *Cultural Memory and Western Civilization: Functions, Media, Archives*. Cambridge University Press. Cambridge.

AUYERO, J. (1999), *Caja de Herramientas. El lugar de la cultura en la sociología norteamericana*. Universidad Nacional de Quilmes. Bernal.

BOGDAN, G. (2011), "Algunas consideraciones sobre la representación de la esfera religiosa en Eneida". *Auster* 16. Pp. 53-67.

BOGDAN, G. (2012), "El término *religio*, su aparición y su uso en Eneida de Virgilio". *Actas 6º Coloquio Internacional de Estudios Clásicos*. UNLP. La Plata.

BOGDAN, G. (2015), *La representación de la religio en Eneida de Virgilio*. Tesis de Doctorado. Universidad Nacional de La Plata. Mimeo.

URL: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1160/te.1160.pdf>

CAZENEUVE, J. (1971), *Sociología del rito*. Amorrortu. Buenos Aires.

DURKHEIM, E. (1965), *The elementary forms of the religious life*. Macmillan. New York.

- FEENEY, D. (1998), *Literature and Religion at Rome: Cultures, Contexts and Beliefs. Roman literature and its contexts*. Cambridge University Press. Cambridge.
- GALINSKY, K. (2014), *Memoria Romana. Memory in Rome and Rome in Memory*. University of Michigan, Ann Arbor.
- GEERTZ, G. (1993), *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. Fontana Press, New York.
- GRIMSON, A. (2011), *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Siglo XXI, Buenos Aires.
- OLICK, J. K. y JOYCE, R. (1998), "Social Memory Studies: From 'Collective Memory' to the Historical Sociology of Mnemonic Practices", *Annual Review of Sociology* 24. Pp. 105-140.
- MAISONNEUVE, J. (2005), *Las conductas rituales*. Nueva visión. Buenos Aires.
- OTTO, R. (1969), *Le sacré*. Payot. Paris.
- PUTNAM, M. (1965), *The poetry of the Aeneid: four studies*. Harvard University Press. Cambridge (Ma.).
- RIVES, J. (2007), *Religion in Roman Empire*. Blackwell. Oxford.
- SWIDLER, A. (1986), "Culture in Action: Symbols and Strategies", *American Sociological Review* 51 (2). Pp. 273-286.
- WUNENBERG, J. (2006), *Lo sagrado*. Biblos. Buenos Aires.