

cultus deorum: la religión en la antigua roma

Francisco Marco Simón



EDITORIAL
SINTESIS

CVLTVS DEORVM:
LA RELIGIÓN
EN LA ANTIGUA ROMA

Temas de Historia Antigua

Coordinador: DAVID HERNÁNDEZ DE LA FUENTE



Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los

derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs. Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

CVLTVS DEORVM:
LA RELIGIÓN
EN LA ANTIGUA ROMA

Francisco Marco Simón



EDITORIAL
SÍNTESIS

Consulte nuestra página web: **www.sintesis.com**
En ella encontrará el catálogo completo y comentado

Motivo de cubierta: relieve romano con escena sacrificial.
Galería de Antigüedades del Palacio Nacional, Estocolmo.

© Francisco Marco Simón

© EDITORIAL SÍNTESIS, S.A.
Vallehermoso, 34. 28015 Madrid
Teléfono: 91 593 20 98
www.sintesis.com

ISBN: 978-84-1357-143-0
Depósito Legal: M-27.259-2021

Impreso en España - Printed in Spain

Reservados todos los derechos. Está prohibido, bajo las sanciones penales y el resarcimiento civil previstos en las leyes, reproducir, registrar o transmitir esta publicación, íntegra o parcialmente, por cualquier sistema de recuperación y por cualquier medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o por cualquier otro, sin la autorización previa por escrito de Editorial Síntesis, S.A.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	11
1. INTERPRETACIONES Y CONCEPTOS CLAVES DEL SISTEMA RELIGIOSO	21
1.1. <i>Las interpretaciones sobre la religión romana</i>	21
1.1.1. La tesis de la decadencia religiosa	22
1.1.2. El paradigma de la religión cívica	23
1.1.3. Acerca de la individualización religiosa	26
1.1.4. Otras tendencias recientes	28
1.2. <i>La visión emic de Cicerón y Varrón</i>	29
1.2.1. <i>Antiquitates rerum divinarum</i>	30
1.2.2. La “teología tripartita”	33
1.3. <i>Religio, Pietas, Superstitio</i>	34
2. LA ÉPOCA ARCAICA	39
2.1. <i>Aportaciones recientes de las fuentes arqueológicas</i>	39
2.1.1. La cultura lacial y las relaciones con Etruria y Oriente	40
2.1.2. De Ártemis-Diana a Melkart-Hércules	42
2.2. <i>Concepciones cosmológicas. El derecho de asilo y la maiestas populi Romani</i>	44
2.2.1. Mitología fundacional de una ciudad abierta	44
2.2.2. La vinculación local de los dioses y los <i>pignora imperii</i>	46
2.2.3. <i>Genius urbis Romae sive mas sive femina</i>	48
2.3. <i>La historización del mito: Dumézil y el comparativismo indoeuropeo</i>	49
2.3.1. El sistema teológico latino	50
2.3.2. Claves rituales y míticas de la ideología trifuncional	52

3.	DIOSES Y SACERDOTES.	55
3.1.	<i>Numina. Un sistema politeísta funcional y dinámico.</i>	55
3.1.1.	<i>Dei certi, selecti, indigitamenta</i>	56
3.1.2.	Asociaciones divinas	57
3.1.3.	Abstracciones divinizadas	58
3.2.	<i>Sacerdocios y magistrados</i>	60
3.2.1.	<i>Sacerdos</i>	60
3.2.2.	Sacerdotes y magistrados: ¿autonomía o subordinación?	61
3.3.	<i>Los flámines</i>	63
3.3.1.	Flámines mayores y menores	63
3.3.2.	Las interdicciones del <i>Flamen Dialis</i>	64
3.4.	<i>Pontífices, vestales y otros colegios religiosos</i>	68
3.4.1.	Pontífices	69
3.4.2.	Las vestales	70
3.4.3.	El augurado	71
3.4.4.	Libros sibilinos y banquetes sagrados	72
3.4.5.	Otras cofradías religiosas	73
4.	ORTOPRAXIS E IDENTIDAD CÍVICA	77
4.1.	<i>Una práctica religiosa múltiple. Religión cívica e individualización religiosa.</i>	77
4.1.1.	Ritual, conocimiento y poder	77
4.1.2.	Cultos públicos y privados	79
4.1.3.	<i>Ritus Romanus, ritus Graecus</i>	82
4.2.	<i>Agentes públicos y privados</i>	83
4.2.1.	El protagonismo de los magistrados	83
4.3.	<i>Memoria y adaptación histórica. Tradición oral y registros escritos</i>	84
4.3.1.	Aprendizaje ritual, memoria e identidad	84
4.3.2.	La expansión romana: ejemplos de adaptación ritual	88
4.4.	<i>Comunicación con los dioses: templa y auspicia</i>	91
4.4.1.	La reivindicación de la iniciativa humana	91
4.4.2.	Los auspicios	92
4.4.3.	<i>Omina, monstra, ostenta</i>	95
4.4.4.	Rituales adivinatorios	97
4.4.5.	Epifanías divinas	98
4.5.	<i>Los prodigios y su expiación</i>	100

5.	ESPACIOS Y TIEMPOS	103
5.1.	<i>El paisaje sagrado de Roma: lugares de culto y de memoria</i>	103
5.1.1.	La diversidad de espacios religiosos	103
5.1.2.	La centralidad del Capitolio	105
5.1.3.	Construcción y dedicatorias de templos	107
5.1.4.	Procesiones y rutas. La <i>pompa Circensis</i>	114
5.2.	<i>La organización del tiempo</i>	117
5.2.1.	El año romano	117
5.2.2.	Los calendarios epigráficos	120
5.3.	<i>Las fiestas</i>	123
5.3.1.	<i>Feriae publicae</i>	123
5.3.2.	Los juegos (<i>ludi</i>)	125
5.3.3.	Ciclos festivos: el campo, la ciudad, la guerra y el año	127
6.	EL SACRIFICIO Y LOS RITUALES PÚBLICOS	133
6.1.	<i>Sacrum facere</i>	133
6.1.1.	La secuencia sacrificial	134
6.1.2.	El banquete	136
6.1.3.	La arqueología del ritual sacrificial	138
6.2.	<i>La mujer en los rituales públicos</i>	138
6.2.1.	La supuesta incapacidad sacrificial femenina	139
6.2.2.	Otras actividades festivas	141
6.2.3.	Visibilidad epigráfica e iconográfica	143
6.3.	<i>La oración y el juramento</i>	144
6.3.1.	La plegaria	144
6.3.2.	El juramento	147
6.4.	<i>La "religión votiva": de los depósitos a las inscripciones</i>	148
6.4.1.	El voto	148
6.4.2.	Exvotos anatómicos	149
6.4.3.	Epigrafía votiva	151
6.5.	<i>Participación popular en los rituales</i>	153
6.5.1.	El <i>census</i>	155
6.5.2.	Las <i>Feriae Latinae</i>	156
6.5.3.	Sacrificios humanos: de Remo al Foro Boario	157
6.6.	<i>Una mirada comparativa: las Tabulae Iguvinae y las religiones itálicas</i>	160
6.6.1.	Los bronceos de Gubbio	160
6.6.2.	La primavera sagrada	162
6.6.3.	Los grandes santuarios itálicos	163

7.	LA RELIGIOSIDAD ENTRE EL ÁMBITO DOMÉSTICO Y EL FUNERARIO	167
7.1.	Sacra publica y privada	167
7.2.	<i>Los ritos de paso en el ámbito doméstico</i>	169
7.2.1.	La casa y sus <i>numina</i> protectores	170
7.2.2.	Los <i>compita</i>	172
7.2.3.	Nacimiento, infancia y matrimonio	173
7.3.	<i>La incardinación ciudadana de los cultos familiares</i>	175
7.4.	Collegia y asociaciones profesionales	180
7.5.	<i>Claves de la ideología y la práctica funerarias</i>	182
7.5.1.	El culto a los antepasados	182
7.5.2.	Inhumación e incineración	183
7.5.3.	<i>Lemuria, Parentalia</i>	185
7.5.4.	<i>Pompa funebris</i>	186
7.5.5.	La tumba y la memoria	188
8.	LAS TRANSFORMACIONES DE LA RELIGIÓN ROMANA: AGENTES Y CONTEXTOS	191
8.1.	Sacra patria, peregrina, universa. <i>Hacia un universalismo por adición</i>	191
8.1.1.	Un horizonte religioso abierto	191
8.1.2.	Componentes esenciales del culto	194
8.1.3.	Inconsistencias y disonancia cognoscitiva	196
8.2.	<i>Recreación identitaria, creatividad religiosa y emergencia de nuevos cultos</i>	197
8.2.1.	La ampliación del horizonte religioso	197
8.2.2.	El control cívico de los cultos	202
8.2.3.	La política religiosa de los dinastas tardorrepublicanos	204
8.2.4.	Fundaciones coloniales	206
8.3.	<i>La religión en época augústea: continuidad y cambios</i>	209
8.3.1.	<i>Ludi Saeculares</i>	210
8.3.2.	Ampliación de la participación popular	212
8.3.3.	<i>Augustus</i> : la función soteriológica del <i>Princeps</i>	212
8.3.4.	<i>Ara Pacis</i> y <i>Forum Augustum</i>	214
8.4.	<i>Imágenes divinas: problemas de interpretación</i>	216
8.4.1.	Materialidad, experiencia sensorial y contexto	216
8.4.2.	Ambigüedad y agencia de la imagen	217
8.4.3.	Atributos visuales de los dioses	219

9. LAS IDENTIDADES RELIGIOSAS EN EL MARCO DE LA GLOBALIZACIÓN	
IMPERIAL	223
9.1. <i>Dinámicas y transferencias religiosas</i>	223
9.1.1. <i>Interpretatio</i> y sincretismos.....	223
9.1.2. Globalización religiosa e identidades locales....	225
9.1.3. Movilidad personal y su reflejo en las inscripciones votivas.....	228
9.2. <i>La difusión de la mitología romana en ámbitos provinciales: algunos ejemplos hispanos</i>	230
9.2.1. La loba nutricia y otros prodigios de origen	230
9.2.2. Otros ejemplos de romanización religiosa.....	232
9.3. <i>El culto imperial y los rituales de adhesión y de consenso</i>	233
9.3.1. <i>Consecratio</i> y <i>funus imperatorum</i>	233
9.3.2. La diversidad del culto imperial	234
9.3.3. Una cultura de la lealtad.....	236
9.4. <i>Entre la alteridad religiosa y los “rituales de poder”: la magia como subsistema en situaciones de incertidumbre y riesgo</i>	238
9.4.1. Claves de la acción mágica.....	238
9.4.2. La magia literaria y las acusaciones de magia ...	239
9.4.3. Prácticas mágico-religiosas: amuletos y textos execratorios	242
SELECCIÓN DE TEXTOS	247
<i>Texto 1. La superioridad de los romanos en materia de religión</i>	247
<i>Texto 2. La inauguración real de Numa</i>	247
<i>Texto 3. El diálogo entre Numa y Júpiter</i>	249
<i>Texto 4. Etimología de los nombres de las divinidades</i>	250
<i>Texto 5. Las Lupercales: purificación y fecundidad</i>	252
<i>Texto 6. Los suovetaurilia y la purificación de los campos (ambarvalia)</i>	253
<i>Texto 7. El derecho fecial en la declaración de guerra</i>	254
<i>Texto 8. La evocatio y la devotio hostium</i>	257
<i>Texto 9. Un voto público ordenado por el Senado en 191 a.C.</i>	259
<i>Texto 10. Los prodigios y su expiación</i>	260
<i>Texto 11. Senadoconsulto De bacchanalibus</i>	262
<i>Texto 12. Dos inscripciones aruspicales</i>	264

<i>Texto 13. Altar a las ninfas (Germisara/Georgiu-Ba, Rumanía)</i>	265
<i>Texto 14. Un ejemplo de interpretatio: una inscripción trilingüe de Cerdeña</i>	265
<i>Texto 15. La inscripción lucense del liberto Saturnino</i>	266
<i>Texto 16. Tres ejemplos de tablillas execratorias (defixiones) halladas en templos</i>	267
<i>Texto 17. Una defixio agonística hallada en Astigi/Écija</i>	268
BIBLIOGRAFÍA SELECCIONADA.....	271

2

LA ÉPOCA ARCAICA

2.1. *Aportaciones recientes de las fuentes arqueológicas*

Como se ha visto en el capítulo anterior, la inexistencia de fuentes escritas de una mínima consistencia con respecto a la religión romana con anterioridad al siglo II a. C. sume al sistema religioso de los romanos en una penumbra muy acusada. Por fortuna, contamos con informaciones cada vez más importantes derivadas del registro arqueológico, pero esas informaciones no siempre se corresponden con lo que las fuentes literarias documentan. Por poner un ejemplo, el ritual de los *Parentalia*, que, como veremos, trataba de apaciguar a los espíritus de los muertos, es invisible arqueológicamente, en tanto que la actividad funeraria ritualizada constituye el aspecto más significativo del registro arqueológico en el Lacio entre aproximadamente el 1000 y el 500 a. C., como muestra, por ejemplo, la necrópolis de Osteria dell'Osa.

Esa divergencia ocasional entre el registro arqueológico y los textos literarios, junto con la variedad de los enfoques de las diversas escuelas nacionales, abocan a unas interpretaciones sobre las fases más antiguas de la religión romana que pueden diferir incluso de forma radical. Así, por ejemplo, la

historiografía anglosajona se ha mostrado muy escéptica en general acerca de la posibilidad de conocer los horizontes más antiguos, mientras que historiografía francesa o la italiana tienen una actitud mucho más positiva a la hora de reconstruir el sistema religioso arcaico de los romanos a partir de la mitología o del ritual contenidos en informaciones de fuentes posteriores –en la línea de las investigaciones de un Georges Dumézil, por ejemplo– y hacen un uso más sistemático de la comparación con otras culturas. La pregunta clave sería, como se dijo más arriba, hasta qué punto los historiadores o anticuaristas romanos disponían de unos datos fiables para construir sus relatos, y de qué forma tales informaciones pudieron transmitirse desde los periodos más antiguos de la historia de Roma.

2.1.1. La cultura lacial y las relaciones con Etruria y Oriente

Hoy sabemos que las informaciones arqueológicas en el espacio donde se desarrolló la *Vrbs Roma* se remontan al siglo X a. C., un horizonte marcadamente uniforme en todo el Lacio por las necrópolis. Desde el siglo VIII se documentan influencias originarias de Oriente canalizadas a través de fenicios y griegos. Surgen las tumbas principescas y los depósitos votivos, y desde fines del siglo VII hay evidencias crecientes de construcciones públicas y privadas, incluyendo templos. Al mismo tiempo, se documentan algunos elementos materiales muy significativos: desde figuritas antropomorfas con el brazo en alto en actitud oferente en objetos que representan una actividad ritual hasta restos de animales previsiblemente sacrificados o recipientes relacionados con la ingestión de vino, uno de los indicadores materiales de la conducta de las élites.

Lugares como San Omobono en Roma o Satricum en el Lacio presentan una larguísima continuidad ritual con secuencias de depósitos votivos que se prolongan en complejos santuarios, y, al igual que en el mundo griego, las curias, primitivas divisiones del pueblo de Roma, han dejado en el registro arqueológico evidencias de espacios cultuales en los que se llevaban a cabo comidas comunales (Smith, 2007: 36). Claro es que no tenemos seguridad de que las personalidades divinas veneradas en época arcaica en los centros principales del Lacio, como el de Mater Matuta en Satricum –con restos que

remontan al siglo IX a. C., el de Juno Sospita de Lanuvium y el de Diana en Nemi, fueran idénticas a las documentadas en época históricamente avanzada, pese a que los teónimos sean los mismos.

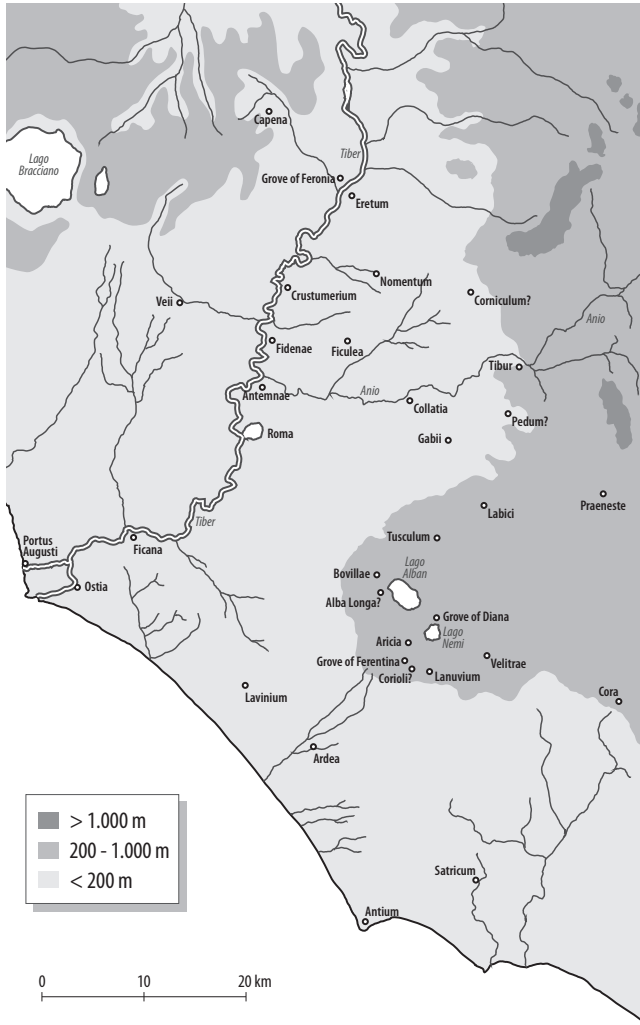


FIGURA 2.1. Mapa de los alrededores de Roma
(Fuente: Beard, North y Price, 1998, mapa 5, página XXIV).

Las tumbas y depósitos más antiguos excavados en el Esquilino, en la zona del Foro Boario o en las necrópolis del Foro contienen materiales griegos protocorintios y euboicogeométricos, lo que indica que la *Vrbs* no fue nunca una ciudad “puramente romana” sin influjos griegos, que se manifiestan igualmente en el mundo etrusco, tan importante en los primeros siglos de Roma y en el Lacio. En Lavinium, junto al área sacra de los trece altares, apareció un bronce con la inscripción en latín arcaico “Castorei Podlouqueique Qurois” (“A Cástor y Pólux, los *Kuroi* (*iuvenes*)”; *ILLRP*, 1271 a), lo que documenta el culto a los Dióscuros en Roma ya en el siglo VI a. C., quizás a través de Tarento. En la propia Grecia, las costas tirrénicas se habían incorporado a la literatura al incluir Hesíodo a los hijos de Odiseo y Circe (hija de Helios) Agrio y Latino (*Teogonía*, 1015 ss.).

Un buen número de objetos de bronce, relieves, cerámica y estatuillas de terracota prueban que una buena parte de la mitología griega se conocía ya en la Etruria meridional y el Lacio en épocas prerrepública y protorrepública. Por Plinio (*Historia natural*, 35, 154) sabemos que las pinturas y terracotas del templo de Ceres en el Aventino (consagrado en el 493 a. C.) eran obras de Damófilo y Gorgaso, griegos de la Italia meridional. Por no hablar de la gran cantidad de esfinges, sátiros y ménades, harpías y sirenas, pegasos, grifos o demonios marinos aparecidos en yacimientos diversos.

Importancia particular parece haber tenido Cumas, en Campania. Es la más antigua ciudad de entre las griegas en Italia, al decir de Estrabón (5, 4, 4), de ella recibieron los romanos los libros sibilinos y con su ayuda se instituyó el templo de Ceres, Liber y Libera en el 496-493 a. C., con el griego como lengua cultural y las sacerdotisas procedentes de Nápoles y de Velia (Cicerón, *En defensa de Balbo*, 55). En Cumas se documenta un templo de Deméter Tesmófora ya en el siglo VI a. C., que se habría importado de Gela (Sicilia), a donde habría sido llevada desde Cnido, en Asia Menor.

2.1.2. De Ártemis-Diana a Melkart-Hércules

El culto a Diana en Aricia, junto al lago de Nemi (Estrabón, 5, 3, 12; Servio, *Comentarios a la Eneida*, 2, 116), atestigua una tradición helénica ya en el siglo VI a. C. Su fundador habría sido Orestes. Se trata de una divinidad a la que Servio Tulio construyó un templo en el Aventino para simbolizar pro-

bablemente la transferencia del centro cultural de esa divinidad latina desde Aricia a Roma. En cualquier caso, el culto de Diana en el Aventino parece testificar una relación de Roma con Asia Menor a través de Massilia, la fundación focea en el sur de Francia hacia el 600 a. C., de cuya amistad con Roma se hace eco Estrabón (4, 1, 4-5). Una imagen de esa Diana del Aventino aparece en un denario que acuñó L. Hostilio Saserna en el 49 a. C., cuando César conquistó la ciudad de Éfeso: la diosa aparece, lo mismo que la Ártemis efesia, como “señora de los animales” en posición frontal, cogiendo un ciervo por los cuernos y apoyándose en un cetro. Esta Diana del Aventino era una “diosa federativa” al igual que la de Éfeso (Dionisio de Halicarnaso, 4, 25, 3-5; Livio, 1, 45, 2; Tucídides, 3, 104, 3), y como ella garantizaba el asilo y protegía a las mujeres y los esclavos.

Investigaciones en los puertos de Pyrgi y Gravisca en Etruria, y de San Omobono en el Foro Boario de Roma, muestran la existencia ya en siglo VI a. C. de una compleja red de asociaciones a través de la que se importan mitos y divinidades orientales por medio de elementos fenicios y griegos. El ejemplo más notorio es el de Hércules/Melkart (es decir, la divinidad grecolatina asimilada al dios de Tiro) y su tempranísimo culto en el Ara Máxima del Foro Boario –“de los bueyes”– en conexión con los rebaños y el comercio de sal que busca las salinas de la desembocadura del Tíber a través de la vía Salaria que conecta con los Apeninos. Otro ejemplo es el de la diosa Fortuna. El impacto de lo “orientalizante” a través de la mediación etrusca puede simbolizarse en el fragmento de una copa ática de figuras negras del siglo VI a. C. hallada en el Foro representando al dios Hefesto.

A fines de esta centuria se data un complejo arquitectónico en el Foro que incluye la *Regia* (con dos pequeñas capillas a Ops y Consiva, dos deidades agrícolas), la *domus publica* y la casa de las vestales. Con el nuevo régimen republicano se difunde el poder religioso –antes concentrado en el *rex*– en una serie de sacerdocios, y se desarrolla el movimiento plebeyo que busca romper el monopolio patricio a través de una autorrepresentación que se expresa mediante un lenguaje religioso, desde la trinidad de Ceres, Liber y Libera –muy conectada con los cultos griegos– hasta el desarrollo de los juegos plebeyos o la sacrosantidad de los tribunos. El conjunto de las informaciones muestra una asociación compleja de elementos de topografía, ritual, arqueología y narrativas de diversos periodos; el problema esencial es relacionarlos en una visión coherente (Smith, 2007: 40; Martínez Pinna, 2020).

Otras conocidas manifestaciones muy antiguas de divinidades griegas en la *Vrbs Roma* parecen el Apolo Médico o la Atenea de Troya (*Iliad*), la Juno Argiva y el culto de los Argei, o Dis Pater y Proserpina venerados en el Tarentum junto al Tíber. Una de las manifestaciones etiológicas de estas relaciones tan antiguas con el mundo griego es la figura de Demarato de Corinto, que se habría asentado en la etrusca Tarquinia con sus riquezas, secuaces y artesanos, desposado a una mujer de la ciudad y engendrando un hijo que sería rey de Roma: Lucio Tarquinio Prisco, con quien se transfirió desde el mundo etrusco a la *Vrbs* un buen número de símbolos políticos y religiosos (Cancik, 1994: 366-368).

2.2. *Concepciones cosmológicas. El derecho de asilo y la maiestas populi Romani*

2.2.1. Mitología fundacional de una ciudad abierta

Frente a otras culturas antiguas en las que priman las concepciones “creacionistas” –cosmogonía, teogonía, antropogonía– del paso de “un estado de ausencia a uno de presencia”, los romanos se imaginaron como un pueblo que había llegado *después*, incluso *mucho después*; no fundaron su prestigio o su identidad sobre la base de haber sido los primeros, ni tampoco sobre la autoctonía, es decir, el carácter original de su presencia en el Lacio, sino en el momento en que nace la *civitas* (Bettini, 2015: 15-16). Por eso el mito fundacional de la ciudad constituye para los romanos el origen de su existencia,

Los romanos se presentaban como descendientes de los troyanos. Así como Eneas fundara Lavinio, su hijo Ascanio fundó Alba Longa, y treinta generaciones después surgiría Roma. Rómulo, con el fin de aumentar la población de la ciudad recién fundada, la convirtió en un espacio de asilo (Livio, 1, 8): en el Capitolio había un lugar sagrado en que encontraban refugio y purificación los culpables. Roma es una ciudad compuesta progresivamente de gentes foráneas (*advenae*). Y tras la fundación de la ciudad los romanos devinieron *Quirites*, un apelativo político que las fuentes derivaban del Rómulo divinizado en Quirino (Virgilio, *Eneida*, 1, 276 ss.; Dionisio de Halicarnaso, 1, 9, 4) o bien de la ciudad sabina de Cures: los romanos se dieron el nombre de *Quirites* en honor de la fusión de los dos pueblos,

romanos y sabinos, en una ciudad geminada: “Ita geminata urbe ut Sabinis tamen aliquid daretur Quirites a Curibus appellati” (Livio, 1, 13). Roma es, por tanto, una ciudad mestiza desde su origen.

La idea de la eternidad de Roma quedó articulada en su forma clásica a través de autores como Virgilio (70-19 a. C.) y de sus famosos versos en los que es el propio Júpiter quien promete a la *Vrbs* un imperio sin límite espacial o temporal alguno (*Eneida*, 1, 278-279). Estas ideas acabaron por institucionalizarse con el culto a *Roma Aeterna* creado en época del emperador Adriano, pero no evitaron la existencia de tendencias más pesimistas: mientras observaba la destrucción de Cartago en la tercera guerra púnica, Escipión Emiliano ya reflexionaba sobre la caída de imperios anteriores: Troya, por supuesto, pero también los asirios, medos, persas y macedonios, pensando si no podría suceder algún día lo mismo con Roma (Polibio, 38, 21-22). El propio Livio (*Prefacio*, 4, 8-9) era consciente de que Roma había crecido tanto desde sus humildes orígenes que estaba en trance de sucumbir bajo el peso de su grandeza, lograda en todo caso gracias a los éxitos militares y la habilidad de gobernar un territorio vasto en espíritu de concordia.

A diferencia de la mitología griega, la mitología romana se fundamenta en los elementos sagrados de una fundación de la ciudad que se concibe como un milagro en el tiempo y en el espacio. La *Vrbs Roma* se piensa como centro del mundo (“umbilicus mundi, orbis terrarum”), lo cual se plasma en una serie de concepciones cosmológicas (Catalano, 1978). Establecida en el marco del *mundus*, fosa circular dividida en cuatro partes, que es a la vez imagen del cosmos y modelo del hábitat, aparece desde el principio la noción de una *Roma quadrata*, es decir, dividida en cuatro partes iguales –que no “cuadrada”– en virtud de la correspondencia con las dos líneas que delimitan el espacio de observación en el *templum caeleste*, y que se corresponden con el *kardo* y el *decumanus* de las colonias creadas a imitación de la propia *Vrbs*. A partir de esta “centralidad esencial” de la ciudad de Roma establecida en el ombligo del mundo surge la noción de la *maiestas populi Romani* que encierra una potencialidad de dominio universal, como el *imperium sine fine* prometido por Júpiter (*Eneida*, 1, 278): los límites de la ciudad y los límites del mundo coinciden, como manifiesta claramente Ovidio (*Fastos*, 2, 683: “spatium est Vrbs et orbis idem”). Esta noción tan romana y arcaica se ha perpetuado en el catolicismo universal romano a través de la bendición papal *Vrbi et orbi* el primer día del año.

2.2.2. La vinculación local de los dioses y los *pignora imperii*

Las connotaciones locales de la antigua religión de los romanos son evidentes. Conceptos jurídicos bien definidos como *pomerium*, *urbs* y *ager Romanus*, o el hecho de que determinados ritos como los *Lupercalia* no pudieran celebrarse sino en determinados espacios sagrados de la ciudad, remiten a concepciones de este tipo. Cuando, con ocasión del ataque de los galos en el 390 a. C., se propuso trasladar a los habitantes de la ciudad a Veyes, el dictador Marco Furio Camilo enumeró en un vibrante discurso las razones por las que dicho traslado no podía llevarse a cabo (Livio, 5, 24-5, 11). Entre ellas estaba la necesidad de que el sacerdote de Júpiter (*flamen Dialis*) no pudiera pasar más de tres noches durmiendo fuera del recinto urbano, pues los pies de su lecho debían estar en contacto con el suelo de Roma (Marco Simón, 1996). La idea del traslado resultaba impía, pues Roma había sido fundada siguiendo una serie de *auspicia* y *omina*.

Existen una serie de elementos que ejemplifican la especial relación del solar de Roma con sus dioses (Ferri, 2013). Uno de ellos es el Capitolio. A ojos de los romanos, el Capitolio era la sede de los dioses. Es el *Saturnius mons*, el monte de Jano Saturno, dios de los principios y rey del Lacio durante la *aurea aetas*. Cuando se excavaban los fundamentos del nuevo templo capitolino, se halló en una de sus dos cumbres –el Capitolio propiamente dicho; la otra es el *Arx*– una cabeza en un estado sorprendentemente bien conservado, como si hubiese sido recién cortada, *omen* que fue interpretado por un adivino etrusco como prueba de que Roma se convertiría en la *cabeza* de toda Italia (Dionisio de Halicarnaso, 4, 59, 1-61, 4; Livio, 1, 55, 5-7). La colina, antes llamada Tarpeia, se denominó Capitolium (Varrón, *Sobre la lengua latina*, 41). El Capitolium es, pues, la “colina de la cabeza” (*caput-toles*), una etimología que remite quizás a un sacrificio humano de fundación. Allí se localiza la piedra inamovible del dios Terminus, la piedra fundamento del propio templo capitolino (Tácito, *Historias*, 4, 53), que es el punto de partida de la *propagatio terminorum* (ampliación de los límites de Roma) y que se identifica con la propia piedra que Saturno devorara en lugar de Júpiter (Lactancio, *Sobre las instituciones divinas*, 1, 20, 37) en una adaptación del mito griego de Crono. Por eso el Capitolio no debía caer nunca en manos enemigas. De allí los dioses Terminus y Iuventas rehusaron moverse (Livio,

5, 54. 7) con motivo de la construcción del nuevo templo de la Tríada Capitolina por parte de Tarquinio:

El Capitolio está aquí, donde en otro tiempo fue encontrada una cabeza humana y se predijo que allí estaría la cabeza del mundo y el centro del imperio: aquí, cuando fue liberado el Capitolio de acuerdo con los augurios, la Juventud y Término no se dejaron desplazar, con la mayor alegría por parte de vuestros padres (...) (traducción de A. Villar Vidal).

La sacralidad especial de lugar se mantuvo siempre; por eso los cristianos creían que el Capitolio era la sede de los demonios más poderosos. La destrucción del templo en el contexto de las guerras civiles entre Mario y Sila en el 83 a. C. desató una serie de interpretaciones apocalípticas, que se renovaron a raíz del incendio que lo asoló en el 69 d. C., algo que se interpretó –especialmente por parte de los galos– como un signo de la transferencia del poder fuera de Roma (*translatio Imperii*: Tácito, *Historias*, 4, 54).

La localización de Roma la habían decidido los dioses por medio de auspicios, y la topografía de Roma tenía un límite sagrado, el *pomerium* (“lo que está detrás del muro”), ritualmente inaugurado y establecido a través de Rómulo con el arado tirado por la yunta de bueyes, un tema que aparecerá en la iconografía monetaria no solo de Roma, sino también de otras colonias de ciudadanos romanos, como Caesaraugusta. El *pomerium* marcaba la frontera entre el espacio interior, en el que solo podían llevarse a cabo los *auspicia urbana*, y el exterior. Todos los templos dedicados a divinidades no itálicas debían ubicarse en el exterior, y las murallas de Roma se consideraban *sanctae*.

Junto a ese límite del pomerio urbano, las fuentes citan otro, el del *ager Romanus*. En él se celebran los rituales públicos de Terminus, así como los *ambarvalia* (rituales de purificación de los campos), que Estrabón (5, 3, 2) sitúa entre los miliarios quinto y sexto.

Los *pignora imperii* eran al mismo tiempo garantía de la protección divina y de la legitimidad del poder. Servio (*Comentarios a la Eneida*, 7, 188) da una lista de estos objetos que se guardaban en lugares diversos, y su heterogeneidad es buena prueba del aperturismo del sistema religioso romano: la piedra negra de Cibeles en su templo del Palatino, la *quadriga* de Veyes en el templo capitolino, las cenizas de Orestes en el templo de Saturno en el Foro, los escudos (*ancilia*) en la *Regia*, y otros objetos en el interior del templo de

Vesta (el cetro de Príamo de Troya, el velo de Iliona, el *Palladium* –la estatuilla de Palas Atenea que garantizaba la *salus* y el *imperium*–, cuya posesión será objeto de litigio entre Roma y Constantinopla, a donde lo llevará el propio Constantino). Otros elementos se añadían a esta lista, designados o no como *pignora*: tal sucedía con el fuego sagrado de Vesta, el Templo Capitolino mismo, los libros sibilinos y el nombre secreto de la deidad protectora de la ciudad. A partir de Augusto, el propio emperador era un *pignus*, asociado a menudo con el templo de Vesta (Ovidio, *Fastos*, 3, 419-428). El concepto de *pignora imperii* lo adoptarían también los cristianos: en la base de la columna de Foro de Constantinopla había algunas reliquias de santos, y un fragmento de la misma cruz en el interior de la estatua del emperador que la coronaba (Ferri, 2013: 44).

La continua necesidad de reafirmar la centralidad y la imposibilidad de mover la sede romana se expresa asimismo en la concepción cíclica del tiempo heredada de los etruscos: de ahí que Roma continuamente se “refundara” para reafirmar su eternidad.

2.2.3. Genius urbis Romae sive mas sive femina

Verrio Flaco en época augústea (Plinio, *Historia natural*, 28, 18), Servio en el siglo iv (*Comentarios a la Eneida*, 2, 352) y Macrobio (3, 9, 4) a comienzos del v informan de que el nombre de la deidad de la ciudad de Roma se mantenía en secreto para evitar el riesgo de una llamada (*evocatio*) por parte del enemigo, como los propios romanos solían hacer cuando sitiaban una ciudad ajena (*vid.* Apéndice, texto 8). Macrobio recoge incluso algunas hipótesis sobre su nombre (Iuppiter, Luna, Angerona y Ops Consiva), lista a la que se han añadido otras opciones como Pales, Vesta, Valentia, Volupia, Flora y Venus (Ferri, 2013: 46).

En relación con esta divinidad secreta protectora de la ciudad estaría la concepción del *genius*. En su acepción más antigua, el *genius* constituye la personificación del individuo y de su *dies natalis*:

El Genio es un dios bajo cuya protección se pone cada uno de nosotros desde el momento en que viene a la luz. Este dios, sea porque preside nuestro nacimiento, sea porque nace con nosotros mismos, sea

porque, una vez hemos sido engendrados, nos pone bajo su protección, se llama Genio, de la palabra latina que significa “generar” (*genere*). El Genio y el dios Lar no son sino una misma divinidad según muchos autores antiguos (...). Al Genio, en consecuencia, sacrificamos preferentemente cada año, durante todo el curso de nuestra vida (...) (Censorino, *El libro del cumpleaños*, 3).

Pero además de ese genio individual existe también el *Genius loci*, la deidad protectora de un lugar determinado, y los romanos creían que cada lugar era la morada de un *genius*: “nullus enim locus sine genio” (Servio, *Comentarios a la Eneida*, 5, 85). Esta personalidad divina permaneció por lo general indefinida, y eso explica la expresión “sive deus sive dea” (Alvar Ezquerro, 1985) que la acompaña a veces en las plegarias (“seas dios o diosa”). De acuerdo con Juan Lido, habría sido el propio Rómulo quien habría dado a la ciudad su nombre secreto (Ferri, 2013: 51). El nueve de octubre se sacrificaba en el Capitolio conjuntamente al *Genius Publicus*, probablemente al *Genius Urbis* y también a Fausta Felicitas y a Venus Victrix (*Inscriptiones Italiae*, 2, 37, 195).

A veces la Dea Roma venía representada dentro de un escudo, que sería el mismo que se dedicaba al *Genius Urbis*; al igual que este, la Dea Roma “es” Roma, la ciudad divinizada, de acuerdo con representaciones originadas en el mundo greohelenístico, en el que las divinidades que simbolizaban y protegían las ciudades eran femeninas. La Dea Roma se convierte en un contenedor de muchas características y símbolos, frecuentemente asociados con los orígenes de la ciudad: lleva asociada la loba y los gemelos por ella amamantados, el *Palladium* entre las manos, la corona, el *Genius populi Romani* y adopta los rasgos de la Tyche helenística o de Venus (Ferri, 2013: 53).

2.3. *La historización del mito: Dumézil y el comparativismo indoeuropeo*

Georges Dumézil (1966; 1986), como otros estudiosos a partir de él, ha subrayado las similitudes de la religión romana arcaica con otros sistemas religiosos de pueblos indoeuropeos, en una construcción muy ambiciosa y de enorme alcance, que, sin embargo, no ha concitado unanimidad, espe-

cialmente entre los autores anglosajones. Pese a los problemas que la aproximación duméziliana (más interesada en estructuras atemporales comunes a todas las sociedades que comparten lenguas indoeuropeas) plantea desde el punto de vista histórico, no hay duda de que supuso una aportación esencial al conocimiento de la antropología religiosa de los romanos.

Como bien se sabe, Dumézil propuso a través de su obra una tripartición social de los pueblos protoindoeuropeos –sacerdotes, guerreros y agricultores–, en relación con una ideología trifuncional –soberanía mágica y jurídica, guerra y producción o riqueza– que se traduciría en la aparición de divinidades de estas tres funciones en diversos sistemas religiosos indoeuropeos. En el panteón védico, la soberanía mágica o cósmica estaría personalizada en Varuna, mientras que la variante jurídica o “humana” la expresaría el dios Mitra, siendo en todo caso ayudados por divinidades menores (*adityá*) (en la *Edda* escandinava serán Odín y Tyr los representantes de ambas expresiones soberanas). La función guerrera la encarnarían los *rudrá* –con el dios guerrero Indra a la cabeza–, mientras que la riqueza sería el espacio de los *vásu* –entre los que destacan los gemelos Nasatya o Asvin, criadores de caballos–. Este sistema teológico indoiranio, recogido en los Vedas, se completaría con dioses del principio –Vayú– y final –Agni, el fuego, y Vivasvat, el primer sacrificador, padre de Yama, el primero de los muertos–.

2.3.1. El sistema teológico latino

El sistema teológico de los latinos presentaría una composición comparable al védico. Janus sería el dios de los inicios (*prima*), el primero invocado en la oración, que tutela los tránsitos de un estado a otro. De personalidad controvertida, relacionado con el sol por algunos autores, Nigidio Fígulo, el pitagórico que fuera pretor en el 58 a. e., lo identificaba con Apollo Thyraios, “protector de la puerta” (Macrobio, *Saturnales*, 1, 9, 6-8), y, efectivamente, el teónimo se relaciona con *ianua* (“puerta”). Personificación del espíritu del umbral, presidía el inicio del día (*Ianus Matutinus*), del mes (*Ianus Iunionis*) y del año (*Ianuaris*). Creador del mundo (*mundi sator*), abría la concepción del embrión creando paso al semen (Agustín, *La ciudad de Dios*, 6, 9, 5; 7, 2; 3, 1). Esa prioridad se expresa igualmente en que fuera el primer rey del Lacio (Ovidio, *Fastos*, 1, 88-90), y *Ianus Geminus* se llamaba al ingreso septen-