

Diana Segarra Crespo (ed.)

# TRANSCURRIR Y RECORRER

La categoría espacio-temporal  
en las religiones del mundo clásico



Consejo Superior de Investigaciones Científicas  
Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma

Para el agricultor los girasoles son como Pléyades que se extienden a sus pies, en la tierra, desempeñando un papel calendarial paralelo al de aquellas estrellas pues le indican las horas girando al compás del sol, es decir describiendo un movimiento en el espacio que define y señala simultáneamente el tiempo (Plin., *nat.* XVIII, 251-2).

Para nosotros el tiempo «transcurre» y el espacio «se recorre» pero en el mundo clásico el tiempo y el espacio son creaciones culturales que forman un binomio indisociable. Nuestro *Primer Seminario Hispano-Italiano de Historia de las Religiones* no consistió en el análisis de un Tiempo y de un Espacio abstractos sino en el de una serie de «casos» en los que se pudiesen individuar, a través de los mecanismos propios de las religiones del mundo clásico, la posibilidad y los medios de que disponían los hombres para controlar, apropiarse y ordenar el espacio y el tiempo.

Cubierta:

Ilustración de Luis Serrano



## Serie Histórica - 3

Reproducción digital, no venal, de la edición de 2003  
e-NIPO: 833-21-163-5  
*Catálogo de publicaciones de la Administración General del Estado:*  
*<https://cpage.mpr.gob.es>*  
Editorial CSIC: *<http://editorial.csic.es>* (correo: *[publ@csic.es](mailto:publ@csic.es)*)



# **TRANSCURRIR Y RECORRER**

**La categoría espacio-temporal  
en las religiones del mundo clásico**



Diana Segarra Crespo (ed.)

# **TRANSCURRIR Y RECORRER**

## **La categoría espacio-temporal en las religiones del mundo clásico**

*Actas del I Seminario Hispano-Italiano de Historia de las Religiones  
(Roma, EEHAR, 16-17 de febrero del 2001)*

**Consejo Superior de Investigaciones Científicas  
Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma**

Roma-Madrid 2003

SEMINARIO HISPANO-ITALIANO DE HISTORIA DE  
LAS RELIGIONES (1.2001. Roma)

Transcurrir y recorrer : la categoría espacio-temporal en las religiones del mundo clásico : actas del I Seminario Hispano-Italiano de Historia de las Religiones (Roma, 16-17 febrero 2001) / Diana Segarra Crespo, (ed.) – Roma; Madrid : Escuela Española de Historia y Arqueología, 2003. – 216 págs.; 24 cm. – (Serie histórica ; 3). –

ISBN 84-00-08203-6

1. Religiones antiguas. I. Segarra Crespo, Diana, ed. II. Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma

292

Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y su distribución.

2003 © de esta edición: CSIC

© Diana Segarra Crespo

NIPO: 403-03-096-5

ISBN: 84-00-08203-6

DEPÓSITO LEGAL: M. 5.307-2004

Tirada: 500 ejemplares

*Imprime:*

SAFEKAT, S. L.

**Redacción:**

Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma (CSIC)

Via di Torre Argentina, 18

I - 00186 - Roma

tel.: +39-066810001

fax: +39-0668309047

e-mail: escuela@csic. it

**Distribución y venta:**

Departamento de Publicaciones (CSIC)

Vitruvio, 8

E - 28006 - Madrid

tel.: +34-915629633

fax: +34-915629634

e-mail: publ@orgc.csic.es

*En cubierta:*

© de la Ilustración: Luis Serrano

## ÍNDICE

Presentación .....	9
Introducción, de Diana Segarra Crespo (coordinadora) .....	11
<i>Tiempo de la naturaleza y tiempo de la historia: una lectura ibérica en una perspectiva mediterránea</i> , de Ricardo Olmos Romera ..	19
<i>Dike sopra i monti, Parthenos tra gli astri (Arat., Phaen. 98-136)</i> , de Maria Rocchi .....	45
<i>Circus imago poli: la dimensione spazio-temporale dei ludi circenses</i> , de Alessandro Saggioro .....	65
<i>Hic sunt leones: lo spazio e il tempo sacro delle venationes</i> , de Maurizio Zerbini .....	81
<i>L'intersezione di spazi e tempi nel teatro greco</i> , de Natale Spineto.....	91
<i>L'eroe passa: la definizione spazio-temporale della realtà attraverso gli itinerari eroici</i> , de Anna Maria G. Capomacchia .....	107
<i>Quid horridius? Le considerazioni di Seneca circa il proprio esilio</i> , de Bruno Zannini Quirini .....	115
<i>Las coordenadas espacio-temporales del dios Vertumnus</i> , de Diana Segarra Crespo .....	129
<i>Tiempo y espacio en las actividades públicas de los sacerdotes romanos</i> , de José A. Delgado Delgado .....	165
<i>Tiempo y espacio en los Libros Sibilinos romanos</i> , de Santiago Montero Herrero .....	187
Índice Onomástico .....	209



## Presentación

A los dos años de su celebración en la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma, aparecen publicadas en una de sus series editoriales las actas del seminario en que bajo el título de *Transcurrir y recorrer*, estudiosos españoles e italianos analizaron desde diversas ópticas las categorías espacio-temporales en las religiones del mundo clásico. La experiencia en este tipo de encuentros científicos hace perfectamente comprensible y hasta justificable el largo intervalo entre las sesiones de exposición y debate y la publicación de sus contenidos, que precisan de revisión y de matizaciones, no siempre fáciles en su presentación oral. Más aún cuando el tema examinado no se instala en el precipitado tiempo del hecho histórico. Presidido su programa por el símbolo del girasol, que indica las horas siguiendo el curso solar y aún en su giro espacio y tiempo, investigadores de departamentos italianos y españoles especializados en historia de las religiones se plantearon como objetivo el análisis conjunto de una serie de representaciones, de figuras y de prácticas rituales pertenecientes al mundo clásico que se ofrecen como los distintos modos y procesos de creación o de construcción de la categoría espacio-temporal.

Para un historiador, como el que escribe estas líneas, inserto por su especialidad en el estudio del mundo contemporáneo, fueron aquellas jornadas de especial interés y de obligada reflexión, necesaria para quien se acerque a la historia del hombre, cualquiera sea el tiempo en que se contemple a este, más aún si tal contemplación se hace a través del prisma del mito o del hecho religioso. Como subrayaba una de las ponentes, Maria Rocchi, «el mito pone en evidencia la relación entre el transcurso del tiempo y la definición de los espacios», precisamente las coordenadas en que se mueve el hombre en la historia.

Recordé en mis palabras de saludo a los participantes en el seminario el abandono en que, todavía en mis años de estudiante universitario, se encontraba la historia de las religiones, como materia de estudio, en las universidades españolas y la novedad que para nosotros fue, en el primer año de especialidad dedicado a la historia antigua, la creación de

una cátedra con dicho título en la Universidad Complutense de Madrid, así como la frustración que supuso la pronta enfermedad seguida de muerte de su primer titular, el profesor Angel Alvarez de Miranda. Tardó mucho tiempo en recuperarse, en los planes ministeriales, la atención a la historia de las religiones y de ahí que la celebración de dichas jornadas fuera una muestra de esa recuperación, corroborada por el alto nivel de las ponencias y del debate que recogen estas páginas.

Cuando Diana Segarra, que coordinó aquellas jornadas y ahora la edición de sus actas, me propuso este proyecto, lo consideré perfectamente adecuado a los objetivos de la Escuela de Roma, en la que lo histórico y lo arqueológico marcan desde su fundación sus principales líneas de interés. La historia de las religiones es una dimensión que debía y debe ser atendida. Por el resultado de aquellas jornadas, bien apreciable en estas páginas, nos podemos sentir satisfechos del apoyo concedido a tal iniciativa a la que, un año después, siguió otro encuentro, también celebrado en Roma y en la sede de esta Escuela, dedicado al estudio de las connotaciones sacrales de la alimentación en el mundo antiguo y cuyas actas verán próximamente la luz.

*Manuel Espadas Burgos  
Director de la Escuela Española  
de Historia y Arqueología en Roma*



# Introducción

Diana Segarra Crespo (coord.)

## *Agradecimientos*

*Como coordinadora de este Primer Seminario Hispano-Italiano de Historia de las Religiones deseo agradecer al Director de la Escuela Española de Historia y Arqueología-CSIC en Roma, el profesor D. Manuel Espadas Burgos, la atención, el apoyo y la hospitalidad que brindó a esta iniciativa que ha marcado el comienzo de un proyecto de intercambio científico hispano-italiano entre especialistas de ambos países en la Historia de las Religiones. Dicho seminario fue celebrado en Roma los días 16 y 17 de febrero del 2001 gracias a la subvención otorgada por la Subdirección General de Proyectos de Investigación del Ministerio de Ciencia y Tecnología (PGC2000-2190-E). Mi gratitud se dirige también al personal de la EEHAR —sede de nuestro encuentro romano— y en especial a Esther Barrondo, su secretaria, por la inestimable colaboración en la preparación y organización de aquel encuentro científico. Deseo que quede constancia además del entusiasmo y de la activa y estimulante contribución profesional y personal de todos los estudiosos que participaron en este seminario pues revirtió no solo en el provecho colectivo sino también en el disfrute generalizado de dicha reunión. Debemos la publicación de las Actas de este primer seminario hispano-italiano de Historia de las Religiones tanto a la financiación concedida por el CSIC como al interés demostrado por el prof. M. Espadas respecto de la difusión de los resultados del seminario acogiendo sus actas en la Serie Histórica, colección de monografías de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma que publica el CSIC.*

\* \* \*

El girasol que anunció este *Primer Seminario Hispano-Italiano de Historia de las Religiones* sobre «Transcurrir y recorrer. La categoría espacio-

temporal en las religiones del mundo clásico», y que inaugura las páginas de sus Actas (a través del dibujo que debo con gratitud a mi amigo L. Serrano), deriva de Plinio o, mejor dicho, de la imagen y de la función que este autor le atribuye en su *Naturalis Historia*: para el agricultor los girasoles son como Pléyades que se extienden a sus pies, en la tierra, desempeñando un papel calendario paralelo al de aquellas estrellas ya que esas plantas, que despiden un fulgor semejante al del fuego y que lucen también de noche, le indican las horas girando al compás del sol, es decir describiendo un movimiento en el espacio que define y señala simultáneamente el tiempo (Plin., *nat.* XVIII, 251-252).

No cabe duda de que, para nosotros, el tiempo «transcurre» y el espacio «se recorre» y, sin embargo, conservamos de la tradición clásica la imagen de la vida también como un camino que hay que recorrer, o una cierta tendencia a pensar y a calcular las distancias espaciales con parámetros temporales e incluso a seguir el famoso consejo de Séneca respecto de la necesaria reflexión sobre nuestro personal pasado «volviéndonos» a mirar a nuestras espaldas<sup>1</sup>. *Spatium*, por otra parte, no expresaba solamente el concepto de espacio en cuanto extensión en dos dimensiones sino también como un espacio de tiempo, es decir en cuanto extensión temporal<sup>2</sup>. De hecho, los lingüistas han llegado a determinar que, casi de forma universal, las relaciones temporales se construyen sobre bases locativas, es decir que para expresar el tiempo se recurre a las categorías espaciales<sup>3</sup>. En el lenguaje, pues, el tiempo se hace espacio adquiriendo una topografía en la que los acontecimientos y sus efectos se sitúan y se ordenan en cuanto que están «cerca», «lejos», «delante», «detrás», «arriba», «abajo» etc.<sup>4</sup>. Incluso ciertos estudios sobre el lenguaje infantil han demostrado la base psi-

---

1 M. BETTINI, *Antropologia e cultura romana. Parentela, tempo, immagini dell'anima*, Roma 1986, págs. 134 y sg. (con referencias; pero cfr. con la tradición de un futuro también detrás de la espalda: *id. ibid.* págs. 161 y sg.).

2 A. BORSA, *La cosmicizzazione di Roma antica*, Roma 1997, pág. 21.

3 E. C. TRAUGOTT, «On the Expression of Spatio-Temporal Relations in Language», J. H. GREENBERG (ed.), *Universals of Human Language*, III, Stanford 1978, págs. 369 y sg.

4 M. BETTINI, *op.cit.*, pág. 127.

cológica de la percepción espacial del tiempo en cuanto que los niños entienden el cuándo interrogativo como un dónde<sup>5</sup>.

Esta localización espacial del tiempo no se reduce al ámbito de los hechos lingüísticos o psicológicos sino que, situándonos ya en el contexto de los estudios clásicos, se puede advertir que los diferentes modos de colocar el tiempo en el espacio responden o son, tal y como M. Bettini ha estudiado para la cultura romana, hechos culturales y así se puede explicar, por ejemplo, la primacía en aquella cultura de lo que está «arriba», es decir es «anterior» o «más antiguo», respecto de lo que está «abajo», es decir es «posterior» y «más reciente»<sup>6</sup>...

En la cultura clásica el espacio y, sobre todo, el tiempo son ciertamente creaciones culturales que forman un binomio indisoluble manteniendo y manifestando una serie de relaciones entre sí que poseen y transmiten significados culturales precisos. El objetivo de nuestro Primer Seminario de Historia de las Religiones consistió precisamente en el análisis conjunto de una serie de representaciones, de figuras y de prácticas rituales individualizadas en el mundo clásico que muestran los distintos modos y procesos de creación o construcción de dicha categoría espacio-temporal. La especificidad propia de la disciplina de la Historia de las Religiones ha sugerido la necesidad de individuar en cada caso presentado, y a través de los mecanismos propios de las religiones del mundo clásico, la posibilidad y los medios de que disponía el hombre para controlar, apropiarse y ordenar el espacio y el tiempo, es decir para dotarles de un sentido, para pensar y para situarse en ellos y respecto de ellos, en suma para reducirlos —culturalmente hablando— a una dimensión humana.

Las Actas respetan el orden en que fueron presentadas las comunicaciones durante el Seminario de febrero, de forma que su lectura remitirá igualmente a la triple perspectiva —según las tres áreas temáticas en

---

5 E. V. CLARK, «On the Acquisition of the Meaning of Before and After», *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior* 10 (1971), págs. 266-275, citado por E. C. TRAUGOTT, art.cit., pág. 373.

6 M. BETTINI, *op.cit.*, págs. 168 y sg. y 194 y sg.

las que se pueden agrupar los textos presentados— aplicada en el análisis de la categoría espacio-temporal en el mundo clásico.

A través del análisis de una serie de imágenes del espacio y del tiempo, un primer grupo de comunicaciones ilustran los distintos modos de *representación* de la categoría espacio-temporal en las religiones del mundo clásico. Inauguró esta perspectiva la sugestiva lectura iconográfica que Ricardo Olmos ofrece sobre el conjunto escultórico ibérico de Porcuna (s. V a.C.) guiándonos en la contemplación de lo que se configura a través de esta compleja imagen como el tiempo y el espacio propios del aristócrata ibérico: las referencias —esculpidas en piedra— a una naturaleza perfecta, exótica y mítica son «metáforas sacralizadas del territorio y de su historia» que muestran simbólicamente esa apropiación espacio-temporal del aristócrata y de su linaje con la que podía afirmar su poder sobre la antigua ciudad de Obulco y su territorio. Pero los montes en la antigua Grecia constituían también, según demuestra el brillante análisis de Maria Rocchi, una representación del parámetro espacio-temporal: los montes son elevaciones de tipo conceptual en cuanto que alzándose desde la superficie humana hacia el cielo sirven para reproducir «escénica y culturalmente» el gradual alejamiento de Dike —tanto en la dimensión temporal como en la espacial— respecto de la comunidad de los hombres. Alessandro Saggioro nos induce sutilmente, a través de las *imágenes* que rescata y valoriza en su análisis sobre los *ludi circences*, a convertirnos en un espectador más de esa colectividad cívica romana que contemplando las carreras de carros en el circo tenía la posibilidad ritual de ver una imagen global de su propio mundo y, simultáneamente, de verse reflejado especularmente en él: la dimensión sacral de aquel espectáculo festivo hacía posible la temporal interrupción o alteración, así como la nueva fundación del orden cósmico, cultural y social romano dentro de un espacio que se connotaba necesariamente como una compleja y totalizante *imago poli*. La comparación que un humanista flamenco del s. XVI establece entre el arca de Noé y las máquinas teatrales que se utilizaban para mostrar en la escena romana su cargamento de animales exóticos constituye el punto de partida del interesante estudio de Maurizio Zerbini sobre la dimensión sacral de las *venationes*; el es-

pectáculo ofrecido por fieras que, como testimonia el poeta Marcial con ocasión de la inauguración del anfiteatro Flavio por el emperador Tito, se comportan como si reconociesen la autoridad imperial, abdicando de su habitual ferocidad, podía suceder o solo era pensable, como señala M. Zerbini, en el contexto de una representación ritual que ciertamente se corresponde con la imagen de ese microcosmos *in fieri* que constituía el espacio de las *venationes*. En el teatro griego el tiempo y el espacio se intersecan dentro del contexto festivo que define dichas coordenadas: Natale Spineto recupera con meticulosa claridad la dimensión religiosa del teatro griego fundamentalmente a través de cuanto Dioniso inaugura como titular de la fiesta en la que tenían lugar las representaciones teatrales en Atenas: este preciso contexto festivo relativo a aquel dios, que introducía el carácter extra-ordinario del tiempo y la cualificación sacral de ciertos espacios, constituía el necesario marco, como señala el autor, en el que se desarrollaban aquellas representaciones teatrales.

Las tres comunicaciones siguientes partieron del punto de vista del *protagonista* por excelencia de las coordenadas espacio-temporales evidenciando su doble caracterización en cuanto sujeto y, al mismo tiempo, objeto de tales coordenadas en las religiones del mundo clásico siendo analizados los casos de tres tipos de *seres*: Anna Maria G. Capomacchia ha rastreado con minuciosidad los incensantes pasos dados por los héroes griegos a lo largo de su compleja red de itinerarios desvelando la valencia fundadora de esa geografía y de esa cronología míticas delimitadas por los héroes «mientras» y «por donde pasan» acometiendo sus empresas evidenciando, de este modo, la proyección cultural del *caminar heroico* en la definición de las coordenadas de la realidad griega. A través de la lectura atenta y perspicaz de la *Consolatio ad Helviam* de Séneca, Bruno Zannini Quirini analiza la identidad del hombre en el exilio —según la propia vivencia de aquel filósofo en Córcega— individuando la construcción de esta figura en la cultura romana en base a la «alteridad» que ha de connotar, consecuentemente, el espacio y el tiempo de quien se concibe —precisamente por su condición de exiliado— como un «muerto» cultural y socialmente hablando y, por tanto, privado o situado fuera de la «historia». Por último, el estudio del complejo y apa-

rentemente heterogéneo *dossier* del dios *Vertumnus* me ha permitido descubrir su específica convergencia en lo que se configura cultural y sacramentalmente como la definición por excelencia del *cambio*, en tanto que aprehendible en la cultura romana solo en base a sus coordenadas espacio-temporales. Ello explicará la posibilidad cultural y religiosa de que una esfera como la de las *plantationes*, y especialmente la de la técnica del injerto, se adscriban a este dios por excelencia de las metamorfosis que, además y consecuentemente, era capaz de intervenir en el espacio mutándolo y que se hallaba vinculado simultáneamente con el paso del tiempo.

La tercera perspectiva en el estudio del argumento de este Primer Seminario derivó de la atención concedida por parte de los especialistas a ciertas prácticas rituales romanas que concernían en distinto grado la dimensión espacio-temporal evidenciando, a través del análisis de cada caso presentado, el proceso de *creación o construcción cultural* del espacio y el tiempo en la religión romana. José Delgado señala la función desempeñada por los diversos sacerdocios en la definición y la determinación del tiempo y del espacio relativos a la celebración de los *sacra* advirtiéndolo simultáneamente, a través de su interesante análisis concerniente un prestigioso miembro de los *salios*, el vínculo espacio-temporal que definía y connotaba así mismo a los propios sacerdotes. Las prescripciones rituales contenidas en los Libros Sibilinos constituyeron el objeto de estudio de Santiago Montero que evidencia con meticulosidad la insistencia y, por tanto, la importancia de la determinación de la «duración» y de la «periodicidad» en los ritos expiatorios prescritos por los Libros y aplicados por el colegio de los decenviros, individuando también un específico y repetitivo uso del concepto de «frontera» en los oráculos que remitía a la necesidad de delimitación del espacio romano frente al extranjero en cuanto que era percibido como un peligro o una amenaza.

Con las comunicaciones que se reúnen en estas Actas no pretendíamos agotar, evidentemente, el argumento de este *Primer Seminario Hispano-Italiano de Historia de las Religiones*, así como tampoco deseábamos ofrecer una interpretación global de la categoría espacio-temporal

en las religiones del mundo clásico que comportase un fútil análisis de un Tiempo y de un Espacio con mayúsculas e inevitablemente abstractos. Nuestro objetivo, que derivaba sin duda de las características específicas de la disciplina de la Historia de las Religiones, se ceñía en torno a la importancia y al valor atribuidos al estudio y al análisis de una serie de distintos «casos», tal y como atestiguan las comunicaciones presentadas, que a manera de variadas teselas permitiesen vislumbrar ya, en un ordenado conjunto, el boceto de un mosaico en el que se podrán insertar sin duda aún nuevas piezas que enriquezcan el argumento sobre una base científicamente ya trazada.

Ante el manifiesto deseo por parte de los participantes en este seminario de continuar con la experiencia de cooperación científica entre España e Italia en el ámbito de la Historia de las Religiones se ha constituido —casi espontáneamente tras esta primera reunión en Roma— un grupo de trabajo mixto, hispano-italiano, que con una periodicidad anual y bajo la forma de seminario (con el compromiso de la posterior publicación de sus actas) analizará colectivamente, en cada ocasión, un argumento concerniente las religiones del mundo clásico. Junto al colectivo reconocimiento de la especificidad de la disciplina de la Historia de las Religiones y de su objeto de estudio, los hechos religiosos, y a la común perspectiva histórica en la que se basan las metodologías de los estudiosos del grupo, cabe señalar nuestra compartida consciencia de que para contribuir al progreso de la disciplina de la Historia de las Religiones tanto en España como en Italia (es decir para que arraigue sólida y científicamente tanto en la investigación como en la enseñanza en la universidad y en la escuela en ambos países) es necesario que se produzca el intercambio, el diálogo y la confrontación entre especialistas y sus diversas metodologías así como la difusión de los resultados obtenidos. Si no es necesario recordar el prestigio de la escuela romana de Historia de las Religiones (a la que pertenecen los participantes italianos), fundada en los años veinte por el prof. R. Pettazzoni en el ámbito de la universidad «La Sapienza» de Roma, que se reconoce y se distingue internacionalmente no solo por la elaboración y la aplicación de un método de estudio específico (afinado esencialmente por el prof. A. Brelich, sucesor

de R. Pettazzoni en la cátedra romana) sino también por la especial atención que presta simultáneamente a la didáctica de la disciplina, aunando así investigación y enseñanza, cabe recordar que en España la Historia de las Religiones, que cuenta con algún precedente universitario excepcional con la cátedra del prof. A. Álvarez de Miranda en la universidad Complutense de Madrid a mediados del siglo pasado (tal y como recordó el prof. M. Espadas Burgos en su Presentación), se halla actualmente en auge: testimonios y al mismo tiempo promotores de tal crecimiento son la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones (a la que pertenecen todos los participantes españoles), el Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones de la Universidad Complutense de Madrid, así como la existencia de itinerarios de especialización en Historia de las Religiones que ya se han incluido en diversas facultades españolas en la especialidad de Historia. Nuestro proyecto de cooperación e intercambio científicos adhiere, pues, a esta perspectiva de intensificación y desarrollo de los estudios de Historia de las Religiones tanto en España como en Italia, pretendiendo contribuir a favorecerla y a consolidarla sobre bases científicas.

Roma, 16 de febrero del 2002



## Tiempo de la naturaleza y tiempo de la historia: una lectura ibérica en una perspectiva mediterránea\*

Ricardo Olmos Romera

(CSIC Madrid)

En este encuentro romano que nos reúne para hablar sobre la categoría espacio-temporal en las religiones del mundo clásico mi texto va a ocuparse de las culturas llamadas ibéricas en época prerromana desde el lenguaje de la iconografía. Justifico esta elección en diversos motivos. Primero, es mi campo preferente de investigación en estos últimos años, aunque seguramente esta razón no les baste a ustedes por sí sola. Segundo, entiendo que la cultura ibérica, olvidada injustamente por los cánones y usos del consenso científico europeo, forma parte con pleno derecho de las culturas mediterráneas del mundo clásico. Creo, además, que el mundo ibérico articula el fenómeno religioso con una originalidad y singularidad muy llamativas. Al mismo tiempo, su plena pertenencia al ámbito mediterráneo es innegable y su relación con las culturas coetáneas —la fenicia y la griega, la púnica, la etrusca y la romano-república— permitirá establecer hoy entre los participantes del seminario un contraste y diálogo inmediatos con sus propios ámbitos de referencia. En ningún modo aparecerá lo ibérico a los ojos de ustedes como algo extraño. *Similia cum aequalibus*? En cierto modo, sí. Veremos siempre un cierto aire de familia en las imágenes que hoy voy a mostrarles y sobre todo —y lo que es más importante— en los modelos explicativos histórico-religiosos que las iluminan.

Mi comunicación se articulará a través del lenguaje iconográfico. Los textos grecolatinos que poseemos sobre los iberos —y ésta es hoy ya mi tercera y última justificación introductoria— generalmente no son coe-

---

\* Este trabajo forma parte del proyecto de investigación: «Introducción a un Léxico de imagen prerromana en la Península Ibérica» (PB-97-1124), patrocinado por la DGICYT.

táneos y, en todo caso, observan y describen a los iberos desde fuera, generalmente desde los intereses políticos e ideológicos de Roma. La imagen, por el contrario, se articula en torno al tiempo y al espacio social de la propia historia ibérica. Es un documento inmediato y coetáneo y constituye un sistema, aunque muchas veces nos ha llegado privado de los significados de su contexto arqueológico. Con todo, es un testimonio parcial, pues se reduce al ámbito del príncipe y del aristócrata, aquel que tiene el derecho exclusivo a proponer y a manipular la imagen. Pues bien, desde el sistema de signos propio de la imagen ibérica aristocrática voy a desarrollar mis propuestas.

El discurso va a ser amplio a través del espacio y del tiempo ibéricos y se favorecerá de comparaciones con otros ámbitos del antiguo Mediterráneo, de su perspectiva amplia. Dentro de las culturas ibéricas he elegido también ejemplos de lugares y momentos diversos. No pretendo con ello borrar o diluir las diferencias sino, al contrario, resaltarlas y analizar tanto lo común como lo distintivo. Cada uno de estos momentos y espacios posee su propia dinámica histórica, una dinámica también, como he dicho y en seguida veremos, mediterránea. No será por tanto, repito, ajena excesivamente al marco histórico de nuestras jornadas.

Del primer momento he elegido el conjunto escultórico de Porcuna, en la campiña de Jaén<sup>1</sup>. Se trata sin duda del monumento ibérico más espectacular y complejo que hoy conocemos, con varias decenas de figuras humanas y animales que nos han llegado en estado fragmentario pues fue destruido intencionalmente pocos años después de su realización. Por los escasos datos estratigráficos y, sobre todo, por los rasgos estilísticos la investigación fecha estas esculturas en la segunda mitad del siglo V a. de C.<sup>2</sup> Corresponde ese momento con la consolidación del *oppidum*

---

1 I. NEGUERUELA, *Los monumentos escultóricos ibéricos del Cerrillo Blanco de Porcuna (Jaén)*. Madrid 1990; *idem*, «Les sculptures de Cerrillo Blanco de Porcuna»: *Les ibères*, París 1997, págs. 170-171.

2 P. LEÓN, «La sculpture», *Les ibères*, París, 1997, págs. 153-171, esp. 163 sg.; argumentos y matizaciones cronológicas de cada escultura en P. LEÓN, *La sculpture des Ibères*, Collection Histoire Ancienne et Anthropologie, L'Harmattan 1998, págs. 81-96.

aristocrático ibérico en su nuevo espacio político y económico. La construcción del monumento es una afirmación del grupo en el poder que reestructura el territorio en torno al *oppidum* o ciudad de Obulco. Es aquél expresión simbólica de ese poder<sup>3</sup>.

El conjunto escultórico se erige sobre una antigua necrópolis orientalizante del siglo VII a. C., en la que destaca una gran cámara con dos enterramientos<sup>4</sup>. Por tanto ya la misma disposición del monumento sobre un anterior lugar de enterramiento nos indica un deseo de establecer un vínculo de los nuevos aristócratas con los antepasados ilustres allí enterrados aproximadamente dos siglos antes. Se recupera así la memoria del pasado por quienes ahora controlan el territorio. El monumento tiene una corta vida<sup>5</sup>. Sólo unas décadas después de su creación es destruido. Se intenta borrar la memoria y se destruyen sobre todo las cabezas de los animales y de los hombres pues en ellas se concentra la vida y la identidad individual de los seres. Prácticamente solo se conserva hoy casi intacta una de las cabezas de los guerreros, un personaje de rostro sereno destacado por el alto casco —hoy unido al torso—, y alguna de las cabezas de los caballos<sup>6</sup>. Tras la *damnatio memoriae* la mayoría de los fragmentos se ocultó piadosamente en una zanja abierta sobre la vieja necrópolis del cerro. Las esculturas destruidas pasan, pues, a formar parte del espacio de los muertos, de su linaje.

Las dos coordenadas principales de estas imágenes son el espacio y el tiempo simbólico del poderoso. El programa iconográfico mantiene una relación estrecha con el pasado. Las esculturas son una forma de contar la historia del grupo familiar en el que enraíza el poder. Son

---

3 A. RUIZ RODRÍGUEZ-M. MOLINOS, *Los iberos. Análisis arqueológico de un proceso histórico*, Barcelona 1993, págs. 258 sg., y esp. 266.

4 J. F. TORRECILLAS GONZÁLEZ, *La necrópolis de época tartésica del Cerrillo Blanco (Porcuna, Jaén)*, Jaén 1985; A. RUIZ RODRÍGUEZ-M. MOLINOS, *op.cit.*, pág. 209.

5 Según los estudios estilísticos que propone Pilar León (1998) resultaría posible pensar en una acumulación de estos grupos a lo largo de dos generaciones, entre antes de mediados del siglo V a. C. y la segunda mitad de esa centuria.

6 *Les ibères*, París 1997, págs. 152, 237; I. NEGUERUELA, *op.cit.* 1990, láms XXXVIII-XL. P. LEÓN, *op.cit.*, 1998, n.<sup>os</sup> 56 y 58.

principalmente relatos heroicos, de otros tiempos, alusivos al grupo dinástico. Éste se proyecta también en las tres figuras de pie, el varón ricamente adornado, príncipe o *pater familias*, y dos mujeres: ¿son ellos los antepasados, presentes en esta ordenación del cosmos?<sup>7</sup> A este ámbito de los antepasados alude la serpiente que se desliza sobre el hombro izquierdo de una de estas dos mujeres, la muchacha<sup>8</sup>. Tal vez la va a nutrir con la leche de su propio pecho o con el cuenco o pátera (desaparecido) que un día pudo sostener en su mano. El personaje que muestra u ofrece animales —aludiremos luego a su modelo divino en Porcuna— constituye un arraigado motivo en la escultura aristocrática mediterránea, especialmente en la Grecia del arcaísmo<sup>9</sup>. Su tierra natural son los santuarios. Y también las tumbas. El animal, apropiado por el hombre, es un signo que introduce a los hombres en el privilegiado diálogo con los dioses. El lenguaje de la naturaleza es sustento del de la historia.

Las esculturas traslucen principalmente un estímulo griego pues es el lenguaje de moda que utilizan los aristócratas en el Mediterráneo en ese momento. Hay indicios para pensar que además pudieron adoptarse algunos motivos de la épica griega como ocurre en el mundo etrusco: es éste un sistema de signos común del que participan los aristócratas a lo

---

7 Sobre estas figuras, cf. I. NEGUERUELA, *op.cit.* 1990, págs. 235 sg.; P. LEÓN, *op.cit.* 1998, n.º 52-54.

8 I. NEGUERUELA, *op.cit.* 1990, págs. 239-241; P. LEÓN, *op. cit.* 1998, págs. 86-87, n.º 54.

9 La liebre, el ave, el ternero, el cabrito... ¿Son dioses u hombres los que lo ofrecen? El diálogo los aproxima y los vincula. Cf., por ej., la estatua de mujer de mármol —*kore*— del santuario de Samos en el Pergamonmuseum berlinés, que sostiene una pequeña liebre, junto al pecho, en su mano izquierda extendida. Las orejas de la liebre, hacia atrás, reposan en los hombros. Inscripción: «Cheramyas ha ofrecido a la diosa la maravillosa estatua» (inv. SK 1750). ¿Diosa o mortal? Posible ofrenda a Afrodita, venerada en Samos junto a Hera. Un pequeño templo se erige en honor de Afrodita en Samos hacia el 560 a. C. (*Ath.Mitt.*, 1957, pág. 82), datación aproximada de esta estatua (E. BUSCHOR, *Altgriechische Standbilder*, V, Berlín 1961, págs. 83 sg., 87, figs. 341-344; E. ROHDE, *Griechische und römische Kunst in den Staatlichen Museen zu Berlin*, Berlín 1968, pág. 73, fig. 57). Para la portadora de paloma en el Heraion, E. BUSCHOR, *op.cit.* 1961, fig. 357.

largo del Mediterráneo, desde oriente a los confines del occidente<sup>10</sup>. Pero no estamos ante una simple copia o imitación. Se trata de una elaboración propia y originalísima, adaptada, *ex professo*, para la historia que se pretende contar y en la que también se incluyen elementos míticos arraigados en la vieja tradición orientalizante ibérica.

El amplio grupo de guerreros que vemos afrontados en monomachias articulan el espacio de la imagen y la palabra heroica. Se narran las diversas peripecias de un encuentro en las que cada triunfo del vencedor y cada encuentro con la muerte del derrotado se cuenta de manera diferente<sup>11</sup>. Es el derecho a la gloria individual, irrepetible, del héroe homérico, a la imagen que la representa y a la palabra que la narra. El varón, herido por espada, deja caer el gran escudo que golpea su vientre pues cuerpo y escudo, antes llenos ambos de vigor, se desmoronan ahora como un edificio<sup>12</sup>. O el guerrero caído, que agarra de la pierna al vencedor, en un recurso último —gesto de súplica— para obtener la vida<sup>13</sup>. O aquél, con el cuerpo tendido sobre la tierra, sometido al triunfo —verticalidad— del oponente<sup>14</sup>. Su rostro frontal comunicaba con el espectador su encuentro con la muerte. La interpelación directa, descarada, de la frontalidad nos introduce en el espacio y en el tiempo de la acción heroica. El ave posada sobre el cadáver, los restos de cuyas garras vemos en el fragmento conservado, es el signo épico de la suerte y destino que corresponde al que muere derrotado en el campo de batalla: su cuerpo caído se convierte en presa de los perros y de todas las aves, referían los primeros versos de la *Ilíada*.

---

10 Un estado de la cuestión del tema en la introducción historiográfica del libro de D. STEUERNAGEL, *Menschenopfer und Mord am Altar. Griechische Mythen in etruskischen Gräbern*, (Palilia 3, DAI, Rom), Wiesbaden 1998.

11 Sobre los grupos, cf. I. NEGUERUELA, *op.cit.* 1990, págs. 47-86; *Les Ibères* 1997, págs. 237 sg.

12 I. NEGUERUELA, *op.cit.* 1990, láms. XXV-XXVII: «Guerrero n.º 7»; *Les Ibères* 1997, pág. 240; P. León, *op.cit.* 1998, n.º 57.

13 I. NEGUERUELA, *op.cit.* 1990, pág. 89.

14 I. NEGUERUELA, *op.cit.* 1990, págs. 77 sg.: «Guerrero n.º 6»; cf. pág. 369, fig. 16: «propuesta de reconstrucción».

El más completo de los grupos, *disiecta membra* reconstruídos por su estudioso, I. Negueruela, nos presenta a un príncipe en el momento de clavar una lanza a su oponente, caído en tierra<sup>15</sup>. La mano y el escudo del enemigo vencido son pisados por el pie desnudo del guerrero victorioso, que así los inmoviliza. La lanza le atraviesa la boca y sale por la espalda. El motivo de la lanza penetrando por la boca nos recuerda episodios épicos como la muerte de Erimante a manos de Idomeneo en la *Ilíada* (XVI, 345 sg.): el héroe aqueo le clava su lanza de bronce en la boca, le atraviesa los sesos y le hace saltar los dientes<sup>16</sup>. En Porcuna se detiene el instante de la victoria para mostrar al vencedor: la visión frontal despliega armas, caballo y acción ante nuestros ojos (fig.1). El tiempo se detiene y el guerrero posa para nosotros. El príncipe no combate desde el caballo; éste, se ha dicho, es aquí mero símbolo de riqueza, de status<sup>17</sup>. A los adornos metálicos que se acumulan sobre el cuerpo del guerrero —*kardiophylax* y brazaletes— responden los del caballo. No sólo se acumulan signos de riqueza material en el caballo. La psique noble del animal le convierte en partícipe de la hazaña de su amo. El cuerpo y la cabeza del animal giran levemente para acompañar al príncipe en la victoria. La *areté* humana entra en diálogo con la *areté* animal. La naturaleza se integra en la historia. También los caballos de Aquiles lloran en la *Ilíada* la muerte de su auriga Patroclo (XVII, 426 sg.).

La apropiación de la imagen y seguramente de la palabra épica en cada uno de estos episodios significa compartir el espacio y el tiempo de

- 
- 15 I. NEGUERUELA, *op.cit.* 1990, figs. 10-13, láms. XVIII-XXII; *Les Ibères* 1997, pág. 239, n.º 18; P. León, *op.cit.* 1998, págs. 91-93, n.º 58-59.
- 16 Sobre este *tópos* épico, cf. M. BENDALA, «Mundo ibérico y cultura clásica», *Andalucía y el Mediterráneo*, Sevilla 1992, págs. 81-93; *Tartessos, iberos y celtas*, Madrid 2000, pág. 209. Cf. R. OLMOS, coord., *Los iberos y sus imágenes* (CD-Rom), Madrid 1999, n.º 79.2.1, donde apunto la misma comparación homérica.
- 17 Cf., principalmente, F. QUESADA SANZ, «Aristócratas a caballo y la existencia de una verdadera "caballería" en la cultura ibérica: dos ámbitos conceptuales diferentes», *Los Iberos, Príncipes de Occidente. Estructuras de poder en la sociedad ibérica*. Actas del Congreso Internacional, (Barcelona 12-14 de abril de 1998), Barcelona 1998, págs. 169-183, esp. pág. 172, fig. 2.

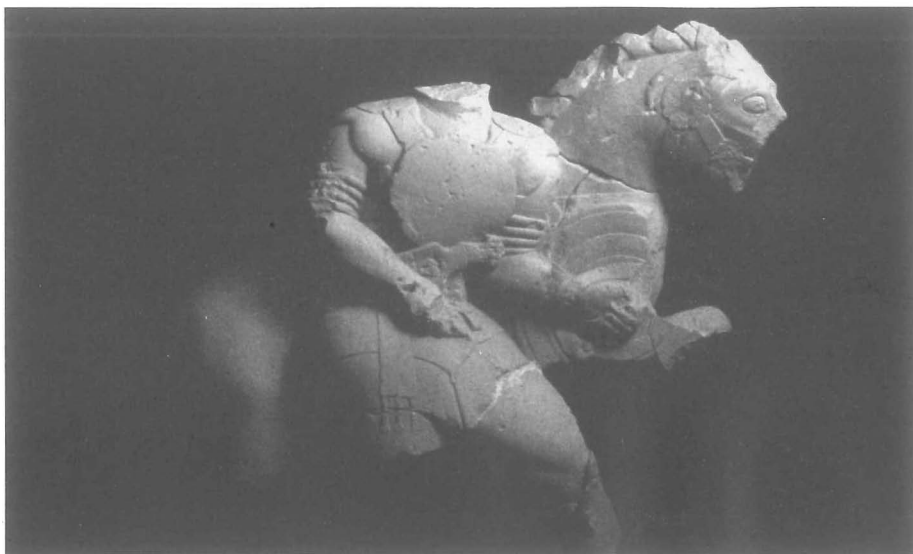


Fig. 1. Guerrero vencedor, mostrándose junto a su caballo. Cerrillo Blanco de Porcuna, Jaén. Segunda mitad del s. V a. C. Museo de Jaén (Foto cortesía de J. Blánquez. Proyecto de Escultura ibérica, UAM).

los príncipes del Mediterráneo. El príncipe de Porcuna cuenta en piedra las hazañas de sus antepasados con un lenguaje que le acerca al de otros príncipes en Etruria o en Grecia, sus iguales.

Junto con las escenas de guerra hay altorrelieves que expresan la *virtus*, la *areté* del grupo familiar con motivos diversos: la lucha con tretas, aún indecisa, de dos aristócratas, uno de los cuales logrará hacer caer al oponente con una zancadilla, expresión de la habilidad y de la *paideia* en la palestra<sup>18</sup>. O la iniciación de los jóvenes en la caza, caza de perdices o caza con liebre, jóvenes que hemos de suponer pertenecientes al grupo familiar, prolongación fecunda del linaje al espacio y tiempo privilegiado de los adolescentes<sup>19</sup>. Uno de ellos regresa junto a su gran mastín, al que acaricia con la mano (fig. 2). Como su amo, también el perro

18 I. NEGUERUELA, *op.cit.* 1990, pág. 432, lám. XLVI A y B; AAVV, *Escultura ibérica en el Museo de Jaén*, Jaén 1990, n.º 28, págs. 110-111.

19 I. NEGUERUELA, *op.cit.* 1990, pág. 425, lám. XLI A; AAVV, *Escultura ibérica en el Museo de Jaén*, Jaén 1990, n.º 35, págs. 124-125.; *ibidem*, n.º 37, págs. 128-129.



Fig. 2. Cazador con liebre y mastín. Cerrillo Blanco de Porcuna, Jaén. Segunda mitad del s. V a. C. Museo de Jaén (*Foto cortesía del Instituto Arqueológico Alemán, Madrid, P. Witte*).



vuelve su rostro, con la mandíbula abierta y la lengua asomando entre las filas de dientes, en complicidad con el espectador, para comunicarnos su participación en el éxito<sup>20</sup>. El varón no lleva armas. Posiblemente es la caza del adolescente, que se inicia en la agilidad de la carrera. El gran tamaño de la liebre magnifica la hazaña y alude a la riqueza y fecundidad del lugar. La caza es apropiación de la naturaleza, expresión del territorio que pertenece al noble.

El conjunto de Porcuna despliega una multitud de imágenes, hoy fragmentarias, que trasladan al universo de la piedra esculpida el cosmos y la naturaleza del príncipe. La naturaleza es a la vez apropiación simbólica del espacio y de la historia. Posee un carácter perfecto y sagrado. Cada uno de los animales, reales y míticos, nos va situando en las diferentes esferas y rincones del territorio. Es el animal en sí mismo el espacio simbólico del poderoso. Con las palabras prestadas del antropólogo Dan Sperber, «les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont bons à penser symboliquement»<sup>21</sup>.

El ámbito más próximo al *oppidum* es el campo con el ganado, que crece fecundo. El novillo, joven toro en el que apenas asoman los cuernos, que hoy día puede verse restaurado y completo en el Museo de Jaén, es un animal robusto y perfecto, de pie, representado eximio —*praestanti corpore*— y con la disponibilidad que agrada a los dioses<sup>22</sup> (fig. 3). El joven toro alude a la riqueza del territorio, a la economía de este lugar al que la tradición mítica rememoraría seguramente como abundante en ganados. Estamos

---

20 De manera similar, varias décadas antes, el arte griego había sabido mostrar esta tensión del animal, del perro, hacia el exterior, en su relación con otros animales o con el hombre. Es la forma de expresar la amistad, la complicidad con el hombre. Remito con ello a las reflexiones sobre la representación del perro en el primer clasicismo griego de E. BUSCHOR, *Altsamische Standbilder*, Berlín 1934, pág. 60, figs. 231-232: en relación con el perro de bronce del Heroo de Samos y la vitalidad plástica de las islas griegas en su figuración del mundo animal.

21 D. SPERBER, «Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement?», *L'Homme* XV, 2 (1975), págs. 21 sg.

22 Aún fragmentario, por ejemplo en I. NEGUERUELA, *op.cit.*, 1990, págs. 263 sg.; AAVV, *Escultura ibérica en el Museo de Jaén*, Jaén 1990, págs. 106-107; P. León, *op.cit.* 1998, pág. 157, n.º 49.

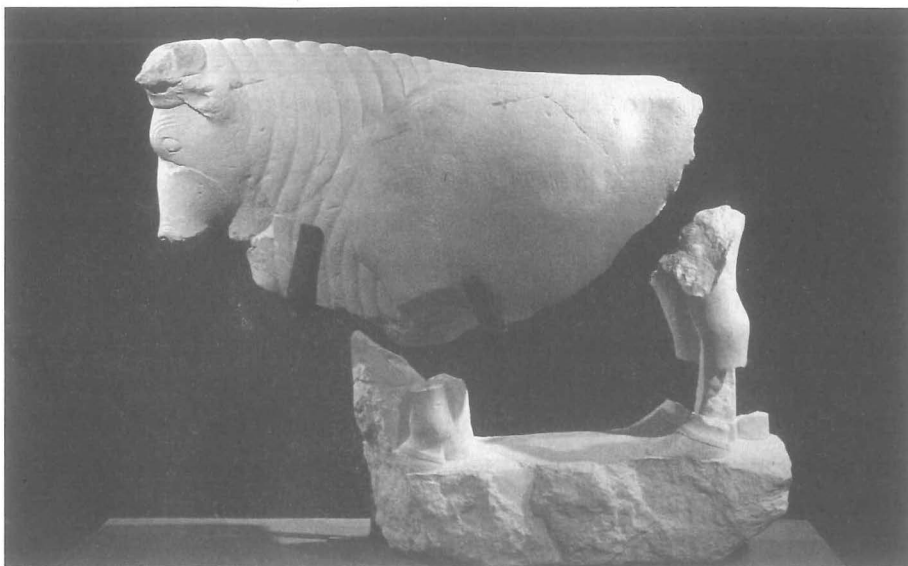


Fig. 3. Novillo. Cerrillo Blanco de Porcuna, Jaén. Museo de Jaén.  
Segunda mitad del s. V a. C. (Foto R. Olmos).

en un territorio fecundo, protegido por los dioses. Ellos mismos acuden y están presentes junto a los príncipes, ante los que se presentan como modelo. Así, la *pótnia* y oferente divina que sostiene en sus manos dos grandes cápridos, que rodean por entero su cuerpo, pues le pertenecen, forman una unidad con la diosa<sup>23</sup> (figs. 4 y 5). La presentación de los animales por el dios es apropiación de la naturaleza salvaje que se ofrece al príncipe. La imagen de esta Señora de los Cápridos nos relaciona de nuevo Porcuna con extendidos modelos mediterráneos, en que la apropiación humana del territorio y sus animales asume una expresión sacral<sup>24</sup>. La epifanía di-

23 I. NEGUERUELA, *op.cit.*, 1990, págs. 242-245: «personaje con dos cápridos». P. LEÓN, *op.cit.*, 1998, n.º 55, págs. 87-88: para esta autora, que sigue a A. Blanco, se trataría de una divinidad masculina. En todo caso yo dejaría abierto el género del personaje, aunque el paradigma mediterráneo me inclina a ver en esta figura a una Señora, una *pótnia*.

24 Cf., en el ámbito de la Magna Grecia, el busto de terracota femenina sosteniendo cabras en ambas manos: la llamada «Ártemis de las cabras» del poblado arcaico de Stombi (Síbaris). E. LATTANZI et alii (eds.), *Santuari della Magna Grecia in Calabria. (I Greci in Occidente)*, Nápoles 1996, pág. 194, n.º 3.21, lám. en pág. 227.



Figs. 4 y 5. Divinidad, probablemente femenina, ofreciendo una pareja de cápridos.  
Cerrillo Blanco de Porcuna, Jaén. Segunda mitad del s. V a. C. Museo de Jaén  
(Foto cortesía del Instituto Arqueológico Alemán, Madrid, P. Witte).

vina actúa como mediadora entre el grupo familiar y la naturaleza semisalvaje, la caza. El dios o diosa de los cápridos entra así en diálogo con el aludido grupo familiar de los antepasados y con la dinastía de los príncipes, a través de la ofrenda y mostración de animales y su sentido sacro.

La gran águila, con las alas desplegadas, volando, iría dispuesta un día en un lugar alto dentro del conjunto de Porcuna<sup>25</sup> (fig. 6). Simboliza el espacio celeste y el valor aristocrático, pues el águila es el «rey de las aves». La ligera asimetría de las alas nos la muestra girando. Posiblemente también la cabeza giraba hacia la izquierda, acechante. El águila que ataca es metáfora del poder real y en otras imágenes ibéricas la veremos abalan-

25 I. NEGUERUELA, *op.cit.*, 1990, pág. 267; AAVV, *Escultura ibérica en el Museo de Jaén*, Jaén 1990, n.º 36, págs. 126-127.



Fig. 6. Águila con las alas desplegadas. Cerrillo Blanco de Porcuna, Jaén. Segunda mitad del s. V a. C. Museo de Jaén (Foto cortesía de J. Blázquez. *Proyecto de Escultura ibérica, UAM*).

zándose sobre liebres o aves, como en los conocidos símiles de Homero y Virgilio, relativos al impulso guerrero de los príncipes<sup>26</sup>.

Así, también, el carnívoro, un león o lobo atacando al cordero, la intrusión del animal salvaje en el ámbito del animal doméstico<sup>27</sup>. El cordero recoge las orejas y el cuerpo; se vuelve para contemplar su muerte. Sobre el lomo vemos la piel desgarrada con las huellas profundas de las garras del león, que le ha atacado de improviso con un salto, por sorpresa. Su cuerpo, inmenso, se ensancharía frente al recogido de la víctima. Es metáfora de la *physis* del poderoso, como el león homérico; dominio de la caza y del territorio a través del ejemplar animal.

Pero la apropiación de la naturaleza por el príncipe va más allá de los límites del territorio y de la experiencia cotidiana. La esfinge sobre un

---

26 Hom., *Il.*, XXII, 308; XV, 690-692; Verg., *Aen.*, IX, 563-565.

27 I. NEGUERUELA, *op.cit.*, 1990, pág. 258; P. León, *op. cit.*, 1998, n.º 50, págs. 82-83; *Les Ibères*, 1997, n.º 21, pág. 240.

podio, que seguramente protegía junto a otra compañera la entrada, gira su cuerpo y su cabeza hacia la derecha y nos introduce en el espacio sacral<sup>28</sup>. Su pertenencia al ámbito civilizado lo acentúa el vestido, la túnica o mandil que, al modo egipcio y oriental, cubre su pecho pero que bajo el cuello va cogida por una fíbula o imperdible en forma anular, forma bien conocida por el atuendo del aristócrata ibérico.

La naturaleza mítica posee su lugar propio en Porcuna. El inmenso grifo amenazante, que vuelve la cabeza y clava sus garras en la palmeta sagrada, es guardián del jardín de los dioses<sup>29</sup> (fig. 7). La palmeta, propiciada por el poder del monstruo, surge y brota sobreabundante junto

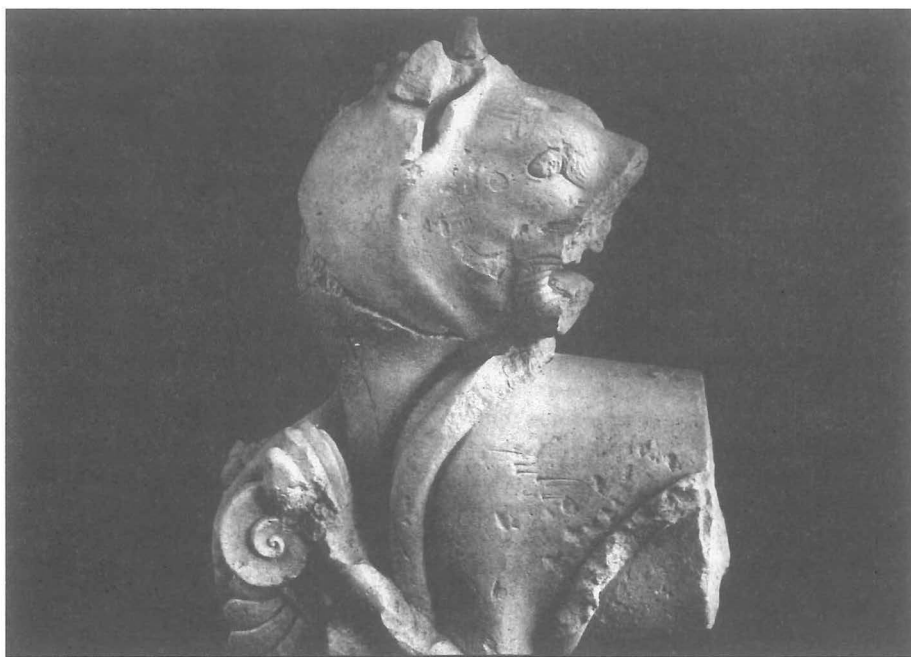


Fig. 7. Grifo clavando sus garras en una palmeta. Cerrillo Blanco de Porcuna, Jaén. Segunda mitad del s. V a. C. Museo de Jaén (Foto cortesía del Instituto Arqueológico Alemán, Madrid, P. Witte).

---

28 I. NEGUERUELA, *op.cit.*, 1990, pág. 265; AAVV, *Escultura ibérica en el Museo de Jaén*, Jaén 1990, n.º 39, págs. 132-133.

29 I. NEGUERUELA, *op.cit.*, 1990, págs. 269-270 («león»); *Les Ibères*, 1997, n.º 22, págs. 240-241.

con la serpiente. Grifos y esfinges protectores de la flor o del árbol son viejos motivos orientales que habían encontrado amplia aceptación en las manifestaciones artísticas del Mediterráneo<sup>30</sup>. En el mundo ibérico el motivo pervive con todo su vigor en el siglo V a. de C. Dos siglos antes el influjo fenicio lo había extendido en la toreútica, la cerámica y la eboraria de época tartésica<sup>31</sup>.

Los grifos guardan el espacio y el tiempo sagrado en Porcuna. Pero el héroe, a su vez, vence al grifo con quien lucha cuerpo a cuerpo<sup>32</sup> (fig. 8). El animal clava sus garras en el muslo desnudo del varón, como antes lo hacía sobre la palmeta a la que infundía su propio vigor. El joven, sin la ayuda de armas, con su solo esfuerzo, le agarra la oreja —que es el órgano de percepción del monstruo y su orgullo— y le desgarrar la mandíbula. En este ritual iniciático del héroe, se refleja posiblemente el antecesor dinástico y el actual príncipe.

La naturaleza mítica nos asoma al espacio de los dioses y al tiempo de los orígenes, a la historia más remota del territorio. Tal vez el personaje recostado masturbándose aluda a mitos de autoctonía y de fundación<sup>33</sup>,

---

30 Por ej., gran ánfora protoática, funeraria, de finales del siglo VII a. C. del Antikenmuseum de Berlín, inv. 1961.7. Dos inmensos grifos se afrontan a un brote frontal, un árbol-palmeta encima del cual se posa una lechuza, con el rostro de frente. ¿Se trata de una epifanía divina? La lechuza alude a una concreción mítica del motivo oriental en el territorio del Ática. El ánfora, colocada como monumento sobre una tumba, muestra la riqueza en territorio, en bienes, del ciudadano ateniense allí enterrado. Este territorio —trasladado, simbólicamente, a la tumba— es protegido y propiciado por los grifos. CVA, Berlín, (5), lám. 1,1, lám. 2; *Antikenmuseum Berlin. Die ausgestellten Werke*, Berlín 1988, pág. 29; *Die antikensammlungen. Altes Museum, Pergamonmuseum*, Mainz 1998, n.º 4.

31 M. BELÉN *et al.*, *Arqueología en Carmona (Sevilla). Excavaciones en la Casa-Palacio del Marqués de Saltillo*, Carmona 1997, págs. 145-165, figs. 33-36; *Les Ibères*, 1997, n.º 7, pág. 234.

32 *Les Ibères*, 1997, n.º 19, pág. 239; I. NEGUERUELA, *op.cit.*, 1990, págs. 255-257; P. LEÓN, *op.cit.*, 1998, n.º 60, págs. 93-95.

33 I. NEGUERUELA, *op.cit.* 1990, págs. 247-248, lám. XLVI; AAVV, *Escultura ibérica en el Museo de Jaén* 1990, págs. 130-131, n.º 38. Sobre el posible sentido de un mito de autoctonía aristocrática, cf. R. OLMOS, coord., *Los Iberos y sus imágenes* (CD-Rom), Madrid 1999, n.º 92.5; sobre la relación entre monumento, recuerdo del linaje y expresión fálica, cf. D. METZLER, «Archaische Kunst im Spiegel archaischen Denkens. Zur historischen Bedeutung der griechischen Kouros-Statuen», *Mousikós anér. Festschrift für Max Wegner*, Bonn 1990, págs. 289-303, pág. 300: el «Falo de Absalón».

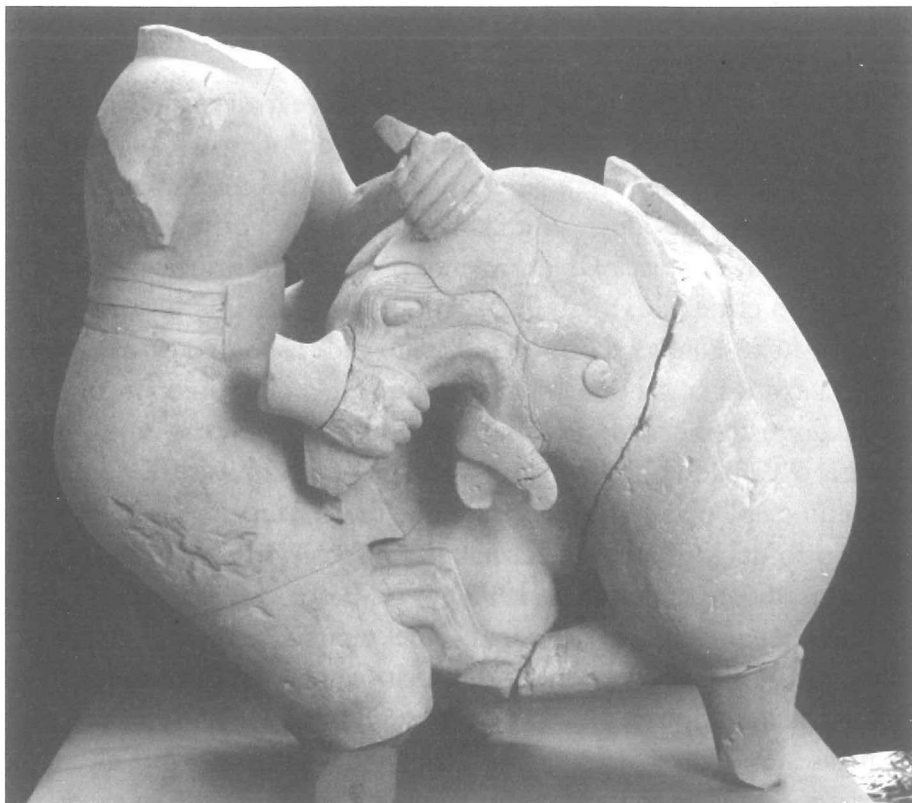


Fig. 8. Gripomaquia. Cerrillo Blanco de Porcuna, Jaén. Segunda mitad del s. V a. C. Museo de Jaén. (Foto cortesía del Instituto Arqueológico Alemán, Madrid, P. Witte).

como en la escena del *hierós gámos* de la torre funeraria de Pozo Moro, con el varón o príncipe que se une en amor a la diosa, de mayor tamaño<sup>34</sup>. Ella le acepta e inicia en el amor, le enseña, estimulándole con caricias en los testículos<sup>35</sup>. En Porcuna, el varón ilustre, el antepasado, derrama su semen sobre la tierra. De él surgirá el linaje que detendrá el poder en el territorio. En la escultura ibérica no es inhabitual la exaltación de los genitales masculinos como manifestación aristocrática y heroica del

34 Cf. R. OLMOS, coord., *Los Iberos y sus imágenes*, (CD-Rom), Madrid 1999, n.º 71.1, con la anterior bibliografía.

35 Debo esta sugerencia al Prof. G. Nicolini, Poitiers.

poderoso y como fecundidad del territorio: animales machos y varones comparten este signo<sup>36</sup>.

Podríamos seguir con los grupos de Porcuna e ir analizando este universo de fragmentos de la naturaleza animal y de los espacios simbólicos y míticos que se concentran en el microcosmos del monumento esculpido, pero debo introducir ya una breve referencia a otros ejemplos mediterráneos de apropiaciones del cosmos por parte del príncipe. Voy a dar un salto en el tiempo, a esbozar la complejidad de una historia en su «longue durée». No sería otro el tema sino el de la apropiación de la naturaleza exótica por el poderoso. La comparación ilumina por similitudes y contrastes nuestro caso concreto. El precedente más extraordinario sería el llamado Gabinete de curiosidades de Tutmosis III, que reúne un sinfín de plantas y animales en lo que fue el llamado «jardín botánico» dentro del santuario de Karnak. La disposición del jardín ha sido minuciosamente analizado en 1990 por N. Beaux<sup>37</sup>. A este espacio de la naturaleza, representada y atesorada en el templo, se accede por un pasillo o pasaje a través del santuario. En las paredes del llamado gabinete se dan cita todo tipo de plantas y de aves, no sólo propias de Egipto sino de lugares exóticos y retirados de África y del Oriente y que el faraón Tutmosis III reúne como signo de su poderío militar y de su experiencia como príncipe. Es, en gran medida, el jardín del paraíso, en toda su magnificencia y esplendor, similar al jardín de los dioses y héroes del mundo griego, como los de Calipso, Alcínoo y Laertes, que conocemos por la Odisea<sup>38</sup>, origen de todo jardín de utopía, como el Jardin du Roi

---

36 Por ejemplo, en el grupo escultórico de El Pajarillo (Huelma, Jaén). Cf. M. MOLINOS *et alii*, *El santuario heroico de El Pajarillo (Huelma, Jaén)*, Jaén 1998, lám. 46 (guerrero, detalle de los genitales); lám. 75: «basa con los restos de una figura de carnívoro». Se trata del lobo itifálico.

37 N. BEAUX, *Le cabinet de curiosités de Thoutmosis III*, Lovaina 1990 (*Orientalia Lovanensia Analecta*). Debo la noticia de esta obra al egiptólogo y colega Dr. J. M. Galán, Instituto de Filología, CSIC.

38 M. GOTHEIN, «Der griechische Garten», *Ath. Mitt.*, 34 (1909), págs. 100-144 (reunión de los principales textos literarios); C. VATIN, «Jardins et vergers grecs», *Mélanges helléniques offerts à Georges Daux*, París 1974, págs. 345-357.



parisino cuidado por Buffon, lugar de ostentación y acumulación de lo múltiple y lo diverso en la Francia del Antiguo Régimen, pero también rincón de orden, modelo natural de quietud y buenos modales humanos<sup>39</sup>.

Como en el Egipto de Tutmosis III o en la corte de Luis XV, los príncipes minoicos también han evocado en los frescos de sus palacios la suntuosidad del príncipe, como los de la villa real de Hagía Triada estudiados recientemente por P. Militello<sup>40</sup>. En el centro de la cámara la diosa preside una naturaleza exuberante y en movimiento.

El siguiente ejemplo es más próximo espacial y temporalmente a Porcuna. Su modelo explicativo es, en ciertos aspectos, similar. Me refiero al carro de la tumba 2 de la Necrópolis di Olmo Bello de Bisenzio, del que se han ocupado, entre otros autores, M. Menichetti y M. Torelli<sup>41</sup>. El carrito ritual sobre ruedas —¿para libaciones?, ¿para perfumes?— sacraliza el espacio y el tiempo simbólico de una familia villanoviana de Etruria. En este microcosmos se reúne el ámbito de la familia patriarcal en torno al *pater familias*, y, con ella, la capacidad reproductiva humana así como su relación dialéctica con la naturaleza. Como en Porcuna, les asiste la epifanía divina, sustentadora del poder real; en derredor del carro se dispone el espacio, la naturaleza domesticada, con el «aratore» y el cazador, y el espacio de los animales salvajes —el jabalí, los ciervos— reino de la *eschatia*, los límites del territorio. Sobre una rueda en la parte interna, no falta el grupo guerrero de la monomaquia, los combatientes.

El tercer ejemplo, de época helenística, nos devuelve a Egipto: la famosa procesión ostentatoria de Ptolomeo II Filadelfo en Alejandría, que conocemos por la maravillosa descripción de Ateneo (V, 196 sg.) a su vez

---

39 Sobre este Jardin du Roi, hoy Jardin des Plantes, cf. E. C. SPARY, *Utopia's Garden*. Chicago 2000 (obra que conozco y cito a través de la recensión de R. METTAM, «The lion in the Garden», *TLS* June 22 (2001), pág. 25).

40 P. MILITELLO, «Nilotic Models and Local Reelaboration: The Hagía Triada Example», A. KARETSOU (ed.), *Krete-Aigyptos. Politismoí desmoí trión chilietión*, Atenas 2000, págs. 78-85.

41 M. MENICHETTI, *Archeologia del potere*, Milán 1994, págs. 21-24, fig. 10; M. TORELLI, *Il rango, il rito e l'immagine. Alle origine della rappresentazione storica romana*, Milán 1997, figs. 26 y págs. 27-38. *Gli Etruschi*, Catalogo della mostra, Venezia 2000-2001, pág. 541, n.º 14.

tomada de Calixeinos en su libro *Sobre Alejandría*<sup>42</sup>. La celebración tiene probablemente lugar a lo largo de todo el día, desde la estrella de la mañana a la estrella de la tarde (una escansión religiosa del tiempo, que dilata la procesión de sol a sol). El monarca quiere mostrar a los ojos de todos los griegos, alejandrinos y extranjeros, su riqueza, su poder dinástico, y lo hace, de un modo jerárquico y reglado, a través de un doble banquete y de una procesión, una *pompé* que muestra la suntuosidad de la naturaleza, convertida en propaganda regia, que concentra el espacio y el tiempo sagrados. En ella se ostentan las estaciones del año, los signos de la abundancia, la geografía del poder, etc. En el desfile se muestra una selección de los animales domésticos y de las razas exóticas, fieras y aves de toda especie, como los perros de la India, de Hicarnia o del país de los Molosos, los carneros etiópicos, árabes o eubeos, los bueyes blancos de la India, todos blancos, una osa blanca, panteras, linceos, leopardos... El exotismo, la multiplicidad inhabitual de la naturaleza, es privilegio del monarca. Los límites de lo real y lo fantástico se confunden. El cosmos se expande y con él los anhelos de los hombres. A través de la simbología de la *pompé* el dominio de Ptolomeo Filadelfo se extiende, universalmente, a toda la *oikoumene*<sup>43</sup>. El destino final de esta procesión podría ser el mismo palacio del rey, o un santuario del culto dinástico próximo al palacio<sup>44</sup>. La procesión ostentatoria de animales delinea, a semejanza de los dioses, el espacio y el tiempo de los príncipes<sup>45</sup>.

---

42 E. E. RICE, *The Grand Procession of Ptolemy Philadelphus*, Oxford 1983. F. DUNAND, «Fête et propagande à Alexandrie sous les Lagides», *La fête, pratique et discours. D'Alexandrie hellénistique à la mission de Besançon*, Annales littéraires de l'Université de Besançon 262, Paris 1981, págs 13-40. Cf. finalmente, el análisis integrador de F. COARELLI, «La *pompé* di Tolomeo Filadelfo e il mosaico nilotico di Palestrina», *Ktema*, 15 (1990), págs. 225-251 (= *Revixit Ars*, Roma 1996, págs. 102-137).

43 F. COARELLI, *op.cit.*, 1996, pág. 128.

44 F. COARELLI, *op.cit.*, 1996, pág. 114.

45 Cf. las procesiones triunfales en Roma como la del emperador Aureliano, guiado por un carro de ciervos, singularidad que le acerca a la epifanía de los dioses: «precedieron veinte elefantes, fieras domesticadas de la Libia y doscientas fieras de Palestina de distintas especies (...); después cuatro tigres, jirafas, alces y otros animales de la misma clase, que eran conducidos en fila...» (*Hist.Aug.Aurelian.* 33, 3-4).

Más próximo espacialmente a Porcuna, pero no menos alejado en el tiempo, es el extraordinario banquete del cónsul Metelo tras su regreso glorioso a la Hispania ulterior en el invierno del año 75/4 a. de C., donde —vencedor de Sertorio— es celebrado por hombres y mujeres como una divinidad. Un fragmento de las Historias de Salustio lo refiere<sup>46</sup>. La ceremonia, de origen real y helenística, se aplica aquí al *imperator* victorioso. La naturaleza exótica forma parte de la escenografía y del asombro, y se integra en el espacio y en el tiempo de la fiesta. La multiplicidad de las aves, la extrañeza de una fauna desconocida, la lejanía de los animales que se han traído de Mauritania, seleccionados, elegidos allende los mares, son signos, todos ellos, que arropan el poder sagrado del *princeps*: «*epulae vero quaesitissimae, neque per omnem modo provinciam, sed trans maria ex Mauritania volucrum et ferarum incognita antea plura genera*».

Esta historia de la Roma republicana parece prolongarse y reproducirse en la escandalosa ostentación, casi oriental, del emperador Calígula en el templo que él mismo consagra en Roma a su divinidad, con sacerdotes propios y víctimas en extremo exóticas («*excogitatissimas hostias*»)<sup>47</sup>. Junto a la imagen divina de Calígula, la cual era diariamente vestida como el emperador, se consagran víctimas animales, variadas y singulares. Oigamos la sonoridad de sus nombres acumulados: «*Hostiae erant phoenicopteri, pauones, tetraones, numidicae, meleagrides, phasianae, quae generatim per singulos dies immolarentur*».<sup>48</sup>

En fin, los ejemplares ostentatorios de la naturaleza, que reúne el príncipe, podrían multiplicarse en el ámbito del Mediterráneo durante la antigüedad, en palacios, en grupos escultóricos, en templos, en tumbas, en procesiones, en pequeños objetos pregnantes y en animales reales, en su realidad y en su representación. Espacio y tiempo se dan cita, aquí y allá,

---

46 Sall. *Hist. frg.* II, 70; R. ÉTIENNE, *Le culte impérial dans la Péninsule Ibérique d'Auguste à Diocétien*, París 1958, págs. 101-109; F. COARELLI, «Architettura sacra e architettura privata nella tarda Repubblica», *Architettura et société*, Rome 1983, págs. 191-217 (= *Revixit Ars*, Roma 1996, págs. 327-343, esp. 342).

47 Svet., *Cal.*, XXII, 4.

48 Svet., *ibidem*, XXII, 7.

en modo y grado diverso, formando parte de historias singulares. Pero lo interesante no es tanto añadir paralelos interminables como analizar el funcionamiento interno e histórico de cada uno de los ejemplos, dentro de su propio código histórico-cultural y religioso concreto.

En el caso de Porcuna —y a pesar del carácter fragmentario de las esculturas, de su escasa contextualidad y del desconocimiento preciso de su originaria disposición espacial— podemos ofrecer esta lectura del conjunto como una apropiación y ostentación de un grupo familiar en el que se representa el espacio y el tiempo de la historia, historia del linaje real y, simultáneamente, historia del lugar. Un espacio que arraiga en el tiempo de los antepasados y que se manifiesta fecundo, engendrador (recordemos el vertimiento del semen por el personaje fálico) y prolongado en los jóvenes adolescentes a través de los modelos de la *paideia* aristocrática (el ejercicio de la palestra) y de la caza iniciática de extraordinarias perdices y liebres, cuya escala y perfección son adecuadas al futuro príncipe. El mundo de los adultos es el de la guerra, los varones, sus armas y sus caballos, con hazañas individuales y el derecho a la muerte singular y heroica, irrepetible, muerte que representa la apropiación de la palabra épica, con un lenguaje que suponemos compartido con otros príncipes del Mediterráneo. Mediante la imagen y la palabra el tiempo de la naturaleza subraya y se integra en el tiempo de la historia del lugar; aquella se constituye en el modelo inmutable de ésta, es su justificación, los signos animales y vegetales funcionan como *exempla virtutis*. Se manifiesta así el cosmos de los seres perfectos, seres múltiples y diversos a veces en acción y enfrentamiento, cada uno en la esfera que le es propia y cuyo correlato simbólico se proyecta en el microcosmos del aristócrata: así, el espacio celeste del rey de las aves como el águila vigilante y pronta a abalanzarse; el ámbito del león frente al cordero que contempla su propia muerte, pues afirma el triunfo del héroe en la guerra; el espacio de la naturaleza fecunda y perfecta, con el gran novillo, el *bous kállistos*, hermosísimo e intacto, alusión al campo y a la bendición de los dioses; y, por último, la naturaleza exótica y mítica, procedentes de lugares limítrofes al de la experiencia humana, cuyo conocimiento y secreto sólo posee el príncipe: es, en Porcuna, el mundo de los animales

monstruosos como la esfinge y el grifo que participan en la historia y fecundidad de los orígenes y en las hazañas de los héroes.

Voy a referirme ya muy brevemente a otros tres ejemplos que permitirán asomarnos a la evolución o desarrollo de este motivo en épocas posteriores, épocas que conocen otra situación histórica muy diferente. Son cuatro ejemplos de cerámica pintada, cuatro vasos de encargo. Coinciden ya con la presencia romana en la época de la conquista de Hispania, a partir de las últimas décadas del siglo III a. C.

El más antiguo es un gran vaso, una especie de cratera o vaso colectivo, del *oppidum* ibérico de San Miguel de Liria en Valencia, de los últimos años del siglo III o inicios del II. Fue hallado en un departamento —el n.º 20— que, al modo de un *thesaurós* griego, concentraba las riquezas de un grupo familiar<sup>49</sup>. En una ancha banda que recorre el vaso la escena resume el microcosmos espacial que integra a un grupo familiar a través de diversas hazañas: la iniciación del joven que doma al caballo en presencia de un jinete que le observa y exhorta con la mano, acompañados por el ambiente familiar y doméstico de los perros —uno de ellos rascándose el hocico—; la doma o incitación del toro, un modo de relación con la naturaleza diferente que nos lleva al espacio del *ager*; la monomaquia heroica, acaso una referencia al tiempo de los antepasados; y, finalmente, el espacio de los límites más agrestes del territorio, el de la *eschatia* con la lucha sin normas del *genus ferarum*, las fieras que desgarran las entrañas de un jabalí acorralado. El vaso es una simbolización del territorio regulado del *oppidum* —su relación diversa, gradual, con el dominio animal, a través de rituales iniciáticos— en el que se incluyen las normas de la guerra, con personajes que combaten y testigos que contemplan; y, más allá, los límites de la naturaleza salvaje, que permite el asedio y devoración de la víctima por la manada, lucha sin normas.

El segundo ejemplo nos sitúa en el mundo ibérico del Valle del Ebro y un siglo después, en las últimas décadas del siglo II a. de C. Procede

---

49 H. BONET, *El Tossal de Sant Miquel de Llíria. La antigua Edeta y su territorio*, Valencia 1995, pág. 135, fig. 61, n.º 11; R. OLMOS, «Naturaleza y poder en la imagen ibérica», *Los Iberos, Príncipes de Occidente (op.cit.)*, págs. 147-157, esp. 155 sg., fig. 11.

de la habitación de un terrateniente de Alcorisa y tiene un paralelo casi exacto en el poblado próximo de Azaila<sup>50</sup>. Las escenas del vaso se relacionan íntimamente: una imagen de labranza, cuatro personajes enfrentados a una gran flor o árbol de fecundidad, cuyo crecimiento propician con sus grandes manos elevadas; y una escena de caza: jinetes y jabalíes, ocultos éstos tras la maleza y acosados por la jauría de perros. La simbolización del territorio fecundo asume los caracteres de un modelo mítico, el del «*bonum agricolam, bonumque colonum*»<sup>51</sup> que impulsa por estos años la política colonial y agraria de Roma, necesitada de trigo. Es difícil no ver en el labrador al héroe fundacional que enseña a los hombres el arado con bueyes uncidos al yugo, modelo del colono o señor del lugar, al modo del legendario Habis o de Triptólemo, el «*unci puer mostrator aratri*» al que alude el libro I, v. 19, de las Geórgicas de Virgilio<sup>52</sup>. Su presencia queda casi oculta por las inmensas aves que aguardan la ofrenda de la simiente. Una lechuza mira frontalmente al espectador e introduce el ritual de la sementera en el tiempo y percepción propia de las aves<sup>53</sup>. Los personajes que elevan las manos y mueven los pies son genios o divinidades de la vegetación que participan en esta fecundidad del campo, al

---

50 R. OLMOS, «Metáforas de la eclosión y del cultivo», *AEA* 69 (1996), págs. 3-16; *idem*, «El “vaso de la vida” de Valencia: una reflexión sobre la imagen metamórfica en época ibero-helenística», *AEA* 73 (2000), págs. 59-85, esp. 71-72, figs. 20-21. Véase en estos trabajos la amplia bibliografía.

51 Alabanza del *virum bonum* en la vieja tradición romana, que recoge Catón (*Agr. praef.* 2).

52 Estamos lejos de ver aquí una actividad considerada como *bánausos*, negativamente connotada. Al contrario, la presencia del buey es expresión de riqueza. Su aparición en Alcorisa —una villa iberorromana— parece connotada con la ideología del labrador aristocrático romano: Cincinnatus es llamado al gobierno cuando está arando (Liv. III, 26, 6-11). Cf. J. BANASZKIEWICZ, «Königliche Karrieren von Hirten, Gärtnern und Pflügern», *Saeculum* 33 (1982), págs. 265-286.

53 ¿Indica el ave el tiempo de la sementera o de la labranza, como en Hesíodo? Cf. Hes.*Op.*, vv. 448 sg.: «Estate al tanto cuando oigas la voz de la grulla que desde lo alto de las nubes lanza cada año su llamada; ella trae la señal de la labranza y marca la estación del invierno lluvioso. Su chillido muerde el corazón del hombre que no tiene bueyes». Cf. también vv. 486 sg.: «Si te retrasas en arar este puede ser tu remedio: cuando el cuclillo cante por primera vez entre las hojas de la encina y alegre a los hombres sobre la tierra sin límites, entonces ruega a Zeus que haga llover...», etc.

modo de los «*agrestum praesentia numina*» como llamaba también Virgilio a los faunos que colaboran con el *arator*<sup>54</sup>. ¿Colaboran éstos o siguen su ritmo ancestral, con independencia del esfuerzo humano? ¿Marcan el tiempo de la sementera —el del labrador—, o al contrario, indican el tiempo de la otra vegetación, la que surge desde época inmemorial al margen del hombre? ¿Hay un único tiempo —regido por el hombre— o son varios y diversos los tiempos sagrados en nuestro vaso? ¿Es un territorio único o son múltiples los espacios? En el vaso de Alcorisa la presencia de un delfín entre los animales no es arbitraria o casual. Amplía el espacio de la naturaleza hasta la fecundidad del mar, el límite del territorio, la opción de superarlo, una pretensión ultramarina de otros paisajes iberohelenísticos, como vemos, sobre todo en el gran vaso del poblado de Los Villares de Caudete de las Fuentes, en el interior de Valencia<sup>55</sup>. La acumulación de signos vegetales y animales es sobreabundancia del aristócrata. Él posee su multiplicidad de significados. El labrador mítico de la Alcorisa, como los héroes benefactores de cada lugar, introduce la expansión del tiempo humano, es decir, de la historia.

Los dos últimos ejemplos nos asoman al ámbito de las metamorfosis y de los *prodigia*, *tháumata* y *mirabilia* que relacionan el tiempo sagrado del aristócrata con la naturaleza. En el friso de un ánfora del poblado de San Miguel de Liria, un grupo de guerreros, con lanzas, cascos y adornados con cintas rituales, asiste al prodigio de una metamorfosis, el surgir de un ave de una gran flor, junto al espacio privilegiado del asa<sup>56</sup>. Los varones —un grupo de élite ciudadana, a los que caracteriza la isonomía del atuendo— expresan su asombro e inclinan hacia atrás el cuerpo. Es privilegio de los *meliores* conocer las causas de las cosas, los signos singulares de su territorio. Sólo ellos, con su autoridad sagrada, pueden dar testimonio del milagro y asistir al espacio y tiempo insólitos del

---

54 Verg. *Georg.* I, 10.

55 R. OLMOS, art. cit., 2000, págs. 68-69, figs. 17-18.

56 R. OLMOS, art. cit., 2000, págs. 72-74, figs. 22-25. H. BONET, *op.cit.*, 1995, págs. 168-178, fig. 83.

nacimiento prodigioso. Estamos, sin duda, ante una escena colectiva y sacra. Pero no sólo los hombres: toda la naturaleza participa, movida por la *sympáttheia* y concordia entre los seres, una característica del pensamiento helenístico presente también en el mundo ibérico: junto con los hombres, las aves del cielo y los peces del mar acuden presurosos para asistir a esta extraordinaria *ornithogonía*<sup>57</sup>.

Como último ejemplo cito una vez más este gran vaso ibérico de época sertoriana que procede de las inmediaciones del antiguo puerto de Valencia; se data bien por la destrucción del asentamiento sertoriano por Pompeyo en el año 75 a. C.<sup>58</sup>. El espacio simbólico de la imagen resume el territorio, reúne los *agri* y el *oppidum*, es decir, sintetiza naturaleza e historia a través de un mito o suceso sacro. En la cara A tres animales —un lobo, un gallo y una yegua fecunda, de innumerables mamas— corren presurosos hacia la derecha para asistir a un *thauma* o *prodigium*. En la cara B vemos al ciervo, súbitamente parado, asustado ante el milagro que protagoniza el monstruo descomunal. Es un extrañísimo *ketos*, un ser mixto que por la parte posterior participa de la naturaleza de la tierra —patas de cuadrúpedo— mientras que la parte anterior carece de las necesarias patas delanteras para sostenerse y avanzar. Queda pues

---

57 No es casual que el desaparecido poema hexamétrico griego conocido con este nombre, *Ornithogontía*, en el que se contaban los nacimientos milagrosos de las aves, sus transformaciones (o las metamorfosis de hombres en aves), figure en la antigüedad como obra de la poetisa Boió, sacerdotisa del Apolo Delfico (*RE* III, cols. 633-634, s. v. «Boio» [Knaack]). La atribución a Boió es una invención helenística. Veo aquí relacionables dos aspectos: primero, el poema, que trata del nacimiento milagroso de las aves, es contado por un poeta sagrado de Apolo, por una sacerdotisa. La intervención de un cantor revestido con la inspiración del dios otorga autoridad al poema (similarmente, en el vaso ibérico de la *ornithogontía* los testigos revestidos con cintas sacras referirán luego, con propia autoridad, el milagro). Ambas metamorfosis —ibérica o griega— nos introducen en un tiempo sacro, casi oracular. Segundo, el mundo ibérico no es ajeno a esa coetánea inquietud por las metamorfosis de época helenística. No nos es dado conocer la historia concreta que cuenta el vaso de Liria. Pero tenemos su narración iconográfica y la reacción del cosmos —hombres y animales— que en ella participa. Me parece sintomática esta coetánea tendencia mediterránea, ibérica y helenística, hacia las metamorfosis y los orígenes, y la necesidad de contar los límites fluidos de las cosas.

58 R. OLMOS, art. cit., 2000, figs. 1-4, con la anterior bibliografía.



obligado a permanecer en el lugar sobre su vientre: es monstruo autóctono y sin movimiento, ser híbrido que vive en los límites de la tierra y el agua. Su único lugar posible es la costa o un lugar portuario, como *Valentia*. Según he propuesto recientemente, el motivo puede referir un mito de fundación, protagonizado por el monstruo originario y asexual, de tamaño descomunal, que devora o engendra seres similares a sí mismo. Seres mixtos, anteriores al linaje de los hombres, pero que poseen unas armas rudimentarias, al modo de arpones, pues viven del mar. La naturaleza, de nuevo solidaria, acude presurosa ante el suceso. Es anterior a la historia de los hombres pero preludia y anuncia a ésta.

Estos cuatro últimos ejemplos son de época iberohelenística y proceden de diferentes contextos. Todos ellos nos muestran representaciones singulares del poder aristocrático a través de las dos categorías inseparables que nos reúnen hoy en este coloquio: el espacio y el tiempo. Hallamos, por un lado, la representación de la naturaleza, una naturaleza sagrada y metamórfica, con la eclosión de la vegetación fecunda y la constante *sympáttheia* de los animales. Por otro, su espejo en el modelo humano y en la historia. Cada caso, no obstante, requiere una explicación concreta desde los condicionantes de su contexto propio. Pero todos ellos responden, como el anterior grupo escultórico de Porcuna, a una expresión humana pregnante del espacio y el tiempo. Son, en definitiva, metáforas sacralizadas del territorio y de su historia.



## Dike sopra i monti, Parthenos tra gli astri (Arat. Phaen. 98-136)

Maria Rocchi

(CNR, Roma)

Trattando, nei *Phaenomena*, della costellazione denominata «Parthenos», quella che nell'*ouranos* si mostra con una spiga in mano, Arato esprime l'augurio che la «Vergine» prosegua serena il suo cammino sia che sia figlia di Astraïos sia di altro genitore. L'autore riferisce quindi un «altro *logos*» che a proposito di questa si racconta tra gli uomini<sup>1</sup>.

Se ne riassume qui, brevemente, il contenuto. Nel tempo del *genos* aureo Dike, così la chiamavano gli *anthropoi*, è sulla terra e va incontro agli uomini e alle donne, riunisce gli anziani nelle piazze del mercato e nelle vie, canta le leggi regolatrici del popolo. Dike, allora, è «signora dei popoli» (πρότνια λαῶν) offre tutto in abbondanza, dispensa tutto ciò che è giusto.

L'immortale frequenta poco, invece, il successivo *genos*, quello d'argento. Verso sera scende sola dai monti, non si avvicina ad alcuno per intrattenersi con amabili discorsi, ma dopo avere riempito grandi colline di uomini, li minaccia a motivo della loro malvagità; poi risale verso l'alto donde è venuta lasciando che la folla la cerchi con gli occhi.

Il *genos* del bronzo che per primo fabbrica il «coltello per la strada» (εἰνοδίη μάχαιρα) e si ciba del bue lavoratore è odiato da Dike al punto che questa va ad abitare la regione bassa dell'*ouranos* dove di notte appare ancora agli uomini mostrandosi ben visibile nella costellazione Parthenos che è nei pressi di quella denominata Bootes «il Bovaro».

---

1 Arat. 96-136; cf. *Aratus, Phaenomena* ed. D. KIDD, Cambridge 1997; *Aratos Phénomènes* T.1-2 ed. J. MARTIN, Paris 1998; *Scholia in Aratum Vetera*, (J. MARTIN ed.), Stuttgart 1974.

La vicenda di Dike così come la racconta Arato è riassunta in uno (IX) tra i *Catasterismoi* di Eratostene ed è sostanzialmente riproposta negli *Aratea* di Germanico (vv.96-139) e di Avieno (273-352)<sup>2</sup>.

Antichi e moderni rinviavano ad Esiodo come «la fonte» alla quale Arato attinge per l'elaborazione di questo brano<sup>3</sup>. «L'altro discorso» —così Arato stesso lo definisce<sup>4</sup>— non è tuttavia da considerare come uno «Spiel» ottenuto solo mettendo insieme un certo numero di versi mutuati da Esiodo, autore al quale i *Phaenomena* sono riconducibili solo in parte<sup>5</sup>.

Sembra piuttosto che nei versi 96-135 Arato proponga una versione di un mito da prendere in esame come elemento integrante di una tradizione. Solo così è d'altronde possibile tentare di conoscere quale senso avesse, quali fossero le finalità che gli si attribuivano oltre alla più evidente di tutte, quella di dare un fondamento alla costellazione che porta il nome Parthenos<sup>6</sup>.

Un particolare interesse è rivolto in questo lavoro alla menzione degli ὄρη, i «monti», presentati come «tappa» nel viaggio della dea dalla terra all'*ouranos*. Si tratta di un riferimento privo di una puntuale corrispondenza nel «modello» esiodico della fuga di Aidos e Nemesis e per il

- 
- 2 Cf. per Dike/Parthenos urania: Nonn. *D.* 18, 304; 41, 213-217; Maximus περὶ καταρχῶν 208-219 [pág. 20 Ludwich]; F. BOLL, *Sphaera*, Leipzig 1903, págs. 129; 156; per il catasterismo di Iustitia/Virgo: Eudocia DCCLII; Hyg. *A2*, 25; Nigidius Figulus 94 [Legrand]; per la versione di Arato: H. SCHWABL, «Weltalter» in *RE Suppl.* Bd. XV (1978), col. 795-801; A. BARCHIESI, «Lecture e trasformazioni di un mito arateo (Cic. Arat. XVII Tr.; Verg. Georg. 2, 473 ss.)», *MD* 6 (1981), págs. 181-187; L. LANDOLFI, *Il volo di Dike. (Da Arato a Giovenale)*, Bologna 1996.
  - 3 W. LUDWIG, «Die Phaenomena Arats als hellenistische Dichtung», *Hermes* 91 (1963), págs. 438-442; *Id.* s.v. «Aratos», in *RE Suppl.* X (1965), col. 34; F. SOLMSEN, «Aratus on the Maiden and the Golden Age», *Hermes*, 94 (1966), págs. 124-128; M. ERREN, *Die Phaenomena des Aratos von Soli*, Wiesbaden, 1967, págs. 36-39; H. SCHWABL, «Zur Mimesis bei Arat. Prooimion u. Parthenos», *Antidosis. Festschrift für W. Kraus*, R. HANSLIK et alii (hrsg.), Wien 1972, págs. 336-356.
  - 4 *Arat.* 100: λόγος ἄλλος cf. l' «*eteros logos*» dei *gene* in Hes. *Op.* 106; e quelli su Parthenos (Eratosth. *Cat.* 9; Sch. Arat. 96-97, pág. 124-125).
  - 5 Cf. nell'edizione di Martin, págs. LXXXVI-CXXXV; A. SCHIESARO, «Aratus' Myth of Dike», *MD* 37 (1996) págs. 9-26.
  - 6 C. SOURVINOU INWOOD, «The Hesiodic Myth of the Five Races and the tolerance of plurality in Greek mythology», *Greek Offerings*, O. PALAGIA (ed.), Oxford 1987, pág. 16 n. 5.

quale finora si è cercata una motivazione individuando nei monti luoghi solitari primordiali, abitati da spiriti della natura e da uomini incorrotti<sup>7</sup>.

Bastano pochi esempi per richiamare l'attenzione sulla varietà di motivi individuabili tra gli eventuali fondamenti di quella che non è una «innovazione» aratea rispetto ad un modello letterario, ma una «variante» che caratterizza la versione di quel mito che è narrato nei *Phaenomena*.

È noto che i monti sono in vario modo coinvolti nelle vicende mitiche e nelle competenze divine. La giustizia di Zeus, per esempio, vigila al di sopra di questi, la punizione divina li sfiora prima di abbattersi sulla terra. È quel che dice Omero: «Come sotto un ciclone si fa pesante e scura tutta la terra in un giorno d'autunno quando con più violenza Zeus versa pioggia, quando sdegnato s'adira con gli uomini, che con prepotenza in piazza danno sentenze inique, perseguitando la giustizia, non curando lo sguardo degli dèi; i loro fiumi si gonfiano tutti nell'alveo, i torrenti erodono allora molti declivi e con grande fragore si riversano nel mare spumeggiante a precipizio dai monti, devastando i coltivati»<sup>8</sup>.

I monti inoltre sono di aiuto o di impedimento nell'osservazione degli astri e dei segni divini che si mostrano in cielo. Tra i consigli offerti da Arato nei *Phaenomena* c'è quello di osservare il segno dello zodiaco prossimo al punto in cui il sole sta per sorgere a costo di superare eventuali impedimenti che nuvole e monti, data la loro altezza, possono offrire<sup>9</sup>.

Recenti studi hanno accresciuto notevolmente le conoscenze sulle prerogative che i Greci riconoscevano agli *ore*, i monti intesi tra l'altro come limiti, cerniere tra zone confinanti, spazi di transito e di accoglienza e sul ruolo che ad essi attribuivano nel mito e nei riti<sup>10</sup>. Il complesso di que-

---

7 Cf. W. GUNDEL, s.v. «Parthenos» in *RE*, col.1945; il commento di D. KIDD *ad* 118 *Aratus: Phaenomena*, cit., pág. 224.

8 Hom. *Il.* 16, 384-392, trad. Cerri, *Omero Iliade*, Milano1996; Sch. *ad* 385.

9 *Arat.* 559-565; Germ. *Arat.* 582-88 fa riferimento, a questo proposito, ai più alti fra i monti: Athos, Kyllene, Haemon, Gargaros, Ida, Olympus.

10 M.H. JAMESON, «Mountains and the Greek City State», in *Montagnes Fleuves Forêts dans l'histoire. Barrières ou lignes de convergence?*, J. F. BERGIER (ed.), St. KATHARINEN 1989, págs. 7-16; *La montagne, dans l'Antiquité*, G. FABRE (ed.), Pau 1992; R. BUXTON, *Imaginary freece. The context of mythology*, Cambridge 1994, págs. 80-113; M. ROCCHI, «I Mon-

ste ed altre convinzioni emergenti negli studi richiede nuova attenzione anche nella considerazione della vicenda mitica narrata da Arato.

Iniziamo con il prendere in esame i dati genealogici per tentare di definire meglio la problematica identità di quell'*athanate* che gli uomini chiamavano Dike<sup>11</sup>.

Arato, come si è detto esprime l'augurio che la costellazione Parthenos prosegua serena il suo cammino nell'*ouranos*, sia che sia figlia di Astraios, *archaios* padre degli astri, sia di altro genitore<sup>12</sup>.

Nell'Epitome di Eratostene, il nono *Catasterismos*, quello di Parthenos inizia con un rinvio alla genealogia esiodea ove Dike è figlia di Zeus e Themis; prosegue quindi con il riassunto del *logos* di Arato. Il testo lacunoso non offre dati precisi sull'identità dell'*athanate*, anche se per testimonianza di altri autori questa sarebbe lì da individuare nella figlia di Astraios e di Eos<sup>13</sup>. Interessa infine notare che in quel brano di Eratostene si accenna al fatto che circolavano altri *logoi* nei quali l'urania Parthenos era identificata con Demeter, Isis, Atargatis, Tyche<sup>14</sup>.

Germanico insinua il dubbio: Iustitia è figlia di Astraeus padre degli astri come «fama tradidit» o con il tempo si è perduta la «verità»<sup>15</sup>?

---

ti grandi" e il Parnassos», *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca*, S. RIBICHINI, M. ROCCHI, P. XELLA (edd.), Roma 2001, págs. 129-140.

11 Cf. da ultimi: H. A. SHAPIRO, «Dike» in *LIMC* III (1986), págs. 388-391; E. LÉVY, «Dikè chez Homère: entre privé et public», *Ktema* 23 (1998), págs. 71-79; J. RUDHARDT, *Thémis et les Hôrai*, Genève 1999; J. HEATH, «Disentangling the beast: humans and other animals in Aeschylus' Oresteia», *JHS* 119 (1999), págs. 17-47; J. LEWIS, «The intellectual Context of Solon's Dike», *Polis* 18 (2001), págs. 3-26.

12 Arat. 98-100.

13 Cf. Hyg. A.2, 25: *Hanc Hesiodus Iovis et Themidis filiam dixit, Aratus autem Astraei et Aurorae filiam existimari*; cf. in *Eratosthenis Catasterismorum Reliquiae*, rec. C. ROBERT, Berlini, 1963<sup>2</sup>, pág. 82, nota ad 6 «lacunam signavi: excidit Astraei et Aurorae mentio ut ex schol. Arat. et Hygino concludo».

14 Cf. per altre identificazioni: Erigone (Eratosth. in Sch. Hom. *Il.* 10, 29; A. ROSOKOKI, *Die Erigone des Eratosthenes*, Heidelberg 1995; Hyg. A. 2, 25; Manil. 2, 175-177); Tyche, Demeter (Sch. Arat. 96-97, pág. 126; Sch. Arat. 97, pág. 127 Martin) per altre origini della costellazione: W. GUNDEL s.v. «Parthenos» in *RE*, col. 1945-1957.

15 Arat. 105-106.

Avieno dice trattarsi o della figlia di Iuppiter e di Themis «inviata giù» (*demissa*) sulla terra o della figlia di un certo Astraio padre degli astri che per il suo comportamento irreprensibile ha meritato di dare il nome a tutti gli astri. Dà anch'egli notizia di altre identità (Isis, Ceres, Fortuna) proposte per la medesima costellazione<sup>16</sup>.

Negli scholi all'opera di Arato ove è possibile riconoscere la convergenza di tradizioni varie, Dike risulta essere: figlia di Astraio e di Hemera=Eos<sup>17</sup>, parthenos generata da Zeus<sup>18</sup>, nata da Zeus e Themis<sup>19</sup>, prole di Zeus e di Artemis<sup>20</sup>.

Si osserva che l'unico genitore del quale Arato precisa il nome è Astraio che definisce «archaios», un epiteto che bene si addice ad un personaggio che era già prima che gli astri fossero<sup>21</sup>, ed è condiviso dal *mathemathikos* che una versione razionalistica diceva primo inventore dei nomi degli astri<sup>22</sup>.

Di Astraio, Esiodo dice che nasce dal Titan Kreios e da Eurybie, che si unisce a Eos figlia dei Titanes Hyperion e Theia, sorella di Helios e di Selene, che ha per prole: i venti, l'astro Eosphoros, «le stelle splendenti di cui il cielo è coronato»<sup>23</sup>.

16 Avien. 278-290; per Dike figlia di Zeus inviata sulla terra ad abitare insieme agli uomini, cf. per es. B. *Dith.* 1, 51-56; E. *Andromeda* F. 151 [Nauck<sup>2</sup>].

17 Cf. Sch. Arat. 97, pág. 126; cf. Hyg. *A.* 2, 25: *Aratus autem Astraiei et Aurorae filiam existimari*; per Hemera=Eos cf. ESCHER, «Eos» in *RE*, col. 2665.

18 Sch. Arat. 97, pág. 126 che rinvia a Hes. *Op.* 256.

19 Sch. Arat. 105, pág. 131; cf. Hes. *Th.* 901-903; C. RAMNOUX, «Les femmes de Zeus: Hésiode, Thèogonie, vers 885-à 955», *Poikilia. Études offertes à J.P. Vernant*, Paris 1987, págs. 158; A. LO SCHIAVO, *Themis e la sapienza dell'ordine cosmico*, Napoli 1997, págs. 73-114.

20 Sch. Arat. 96-97, pág. 126 Martin ταύτην φησὶν Ἡσίοδος ἐν τῇ Θεογονίᾳ θυγατέρα εἶναι τοῦ Διὸς καὶ τῆς Ἀρτέμιδος καλεῖσθαι δὲ αὐτὴν Δίκην. Sch. Germ Gpág. 125, 17: *Quam fabulose Hesiodus dicit filiam fuisse Iovis et Dianae et vocatam Iustitiam* (cf. C. ROBERT, «Artemidos legit pro Themidos» in *Eratosthenis Catasterismorum*, cit. *ad loc.*); III Anonymus *de astronomia Arati*, pág. 596, 9 Maas: *Virgo ut Esiodus dicit, filia erat Iovis et Dianae et vocabatur Iusta. nonnulli eam aiunt esse Cererem, quidam vero Fortunam, eo quod sine capite pingitur.*

21 Arat. 99; cf Hes. *Th.* 378-382 cf. per gli Egizi (Sch. AR 4, 257/62c).

22 Cf. Sch. Arat. 97 pág. 126.

23 Hes. *Th.* 371-382; Apollod. 1, 2, 2 2-4; F. GRAF in *DNP* s.v. «Astraia»; «Astraio».

Ad Eos, sposa di Astraïos e madre delle stelle, si attribuisce un corteo composto da dodici *kourai*: le Horai, che presiedono al cammino assegnato da Zeus al loro padre Helios seguendo il quale questo circola trascinando l'anno carico di frutti e assicurando così il susseguirsi delle varie stagioni sul cerchio zodiacale<sup>24</sup>. La presentazione di queste Horai, associate con i segni zodiacali ovvero con il percorso voluto da Zeus per il cammino del sole rispecchia quanto Arato dice nei *Phaenomena*: Helios percorre il cammino lungo lo zodiaco, segue il *kyklos* delle dodici figure uranie —tra le quali si trova Parthenos— portando avanti l'anno e lo svolgersi delle stagioni (*horai*) che danno frutti<sup>25</sup>.

Zeus risulta essere il maggiore indiziato per l'identificazione dell'«altro» genitore di Dike. La tradizione rinvia a questo dio in modo però non univoco e lascia da chiarire anche il motivo del silenzio arateo.

Avieno e alcuni tra gli scoliasti, come sopra visto, fanno riferimento alla discendenza da Zeus e dalla sua seconda sposa Themis, figlia di Ouranos e Gaia. Il che comporta che Dike sia una delle Horai note custodi delle porte dell'Ouranos; e sia destinata con le sorelle a «vegliare» sull'opera dei mortali<sup>26</sup>.

Quanto Avieno puntualizza a proposito di Dike dicendola «calata» (*demissa*) da Zeus sulla terra<sup>27</sup> non risponde con quanto risulta chiaro dal mito arateo. Il ruolo di Hora è —come si è visto— proprio anche della costellazione Parthenos; non altrettanto si può dire dello scendere sulla terra<sup>28</sup> dal momento che nei *Phaenomena* la dea è già sulla terra e vi «rimpiazza» Zeus, successivamente sale verso l'*ouranos* per trovare collocazione a livello astrale.

---

24 QS 1, 48-51; 2, 501-506; 593-602; 658-659; cf. per le Horai associate ai segni dello zodiaco: *Quintus de Smyrne. La Suite d'Homère*, (F. Vian ed.) T. 3 Paris 1969, nota 4 pág. 208.

25 Arat. 544-552.

26 Hes. *Th.* 901-903; Hom. *Il.* 5, 749-51; 8, 393-395; Paus. 1, 40, 4; Cornut. 29.

27 Avien. 277-278; cf. A. F. 281a 10-12 [Radt]; Pl. *Prt.* 322c.

28 Per Dike paredra di Zeus (Hes. *Op.* 256-259; Orph. *H.* 62, 2) e la dea in fuga dalla terra, cf. R. HIRZEL, *Themis. Dike und Verwandtes*, Leipzig 1907, pág. 140.



Dike, a quel tempo, svolge funzioni regali<sup>29</sup> quelle che saranno prerogative di Zeus quando —come dice Arato— il dio riempirà le strade, le piazze il mare, i porti <sup>30</sup> quelle che ad esercitarle sulla terra, nei limiti loro consentiti, saranno quei mortali che dal dio riceveranno il dono della regalità<sup>31</sup>.

Il silenzio di Arato sul nome dell'altro genitore è variamente interpretato. L'ipotesi che egli taccia di Zeus in quanto partigiano ad oltranza della paternità di Astraios<sup>32</sup> non è convincente né per la costruzione della frase (sia che.., sia che..) né per i termini della questione. È difficile infatti pensare ad una siffatta presa di posizione, dato il nesso che lega la figura urania che è Parthenos alle Horai. A queste, la tradizione attribuisce diverse genealogie (per es. figlie di Helios e Selene<sup>33</sup> oltre che di Zeus e Themis) per esprimere nell'ambito della loro funzioni diversità anche di livello generazionale, non una opposizione.

Non convince nemmeno l'ipotesi che Arato riferisca tutt'altro *logos*, ed esprima non si sa per quale motivo, l'augurio che Parthenos prosegua il suo corso in pace<sup>34</sup> essendo egli assolutamente neutrale rispetto all'una e all'altra ascendenza mitica<sup>35</sup>.

Sembrerebbe invece non da escludere che le due genealogie non siano in contrasto tra loro, ma siano «complementari».

Per la ricerca di una soluzione del problema della identità di Dike è utile prendere in considerazione anche la «stravagante genealogia» che la dice figlia di Artemis.

---

29 Germ.103: *aurea pacati regeres cum saecula mundi*, / *Iustitia*, 110: *iura dabas*; Avien. 296-298 *res... tenebas*; 327-328: *iudice me*.

30 Arat. 2-4.

31 Hes. *Th.* 96, cf. il commento di Martin, *ad Arat.* 105-107.

32 G. KAIBEL, «Aratea», *Hermes* 29 (1894), pág. 86.

33 QS 10, 337-338.

34 Arat. 100; cf. Sch. *ad loc.*

35 Cf. il commento di Martin *ad* 98; F. BELLANDI, «Noterella Aratea (su *Phaen.* 98-101 e relative traduzioni latine)», *MD* 45 (2000), págs. 105-118.

Se il nome di questa dea non appare nel lungo elenco delle «Frauen» di Zeus in questo è pur menzionata Hekate che di Artemis condivide il nome, le prerogative ed è a questa legata da relazione di parentela<sup>36</sup>.

Hekate è «sposa» di Zeus, madre di prole in grado di competere con il padre: un oracolo annuncia a Zeus che il figlio nascituro da Hekate lo avrebbe allontanato dal regno. Nasce allora Artemis, le Nymphai gridano Briton ed ha così origine l'epiteto Britomartis per la dea<sup>37</sup>.

Preso alla lettera il dato genealogico degli scolasti inserisce Dike nella discendenza di Hekate e Artemis<sup>38</sup>.

Oltre che sposa, Hekate è non diversamente da Artemis, «figlia» di Zeus, generata rispettivamente da Asteria, Demeter, Hera<sup>39</sup>. È la dea alla quale Zeus non ha sottratto i privilegi dei Titani anzi a quegli onori ne ha aggiunti altri<sup>40</sup>; sua madre è «Asteria famosa che Perse una volta condusse nella sua grande casa perché fosse chiamata sua sposa»<sup>41</sup>. Così dice Esiodo, e altri spiega che Zeus dopo essersi unito per amore ad Asteria l'aveva data in sposa a Perse nella casa del quale era nata Hekate<sup>42</sup>. Ciò

36 Cf. A. *Suppl.* 676; E. *Ph.* 109-111; Eratosth. SH 399 in St. Byz. s.v. Αἰθόπιον... ἄφ' οὗ ἢ Ἄρτεμις Αἰθοπία... οἱ δὲ τὴν αὐτὴν τῇ Σελήνῃ παρὰ τὸ αἶθειν ὡς Καλλίμαχος (F 702 Pfeiffer) οἱ δὲ ὅτι ἡ αὐτὴ ἐστὶ τῇ Ἑκάτῃ ἥτις αἰεὶ δῶδας κατέχει ὡς Ἐρατοσθένης (SH 399); *LSCG* 18b 6-13; Cornut 34; TH. KRAUS, *Hekate*, Heidelberg 1960, págs. 57-83; F. GRAF, *Nordionische Kulte*, Rom 1985, pp. 229 e 258; A. KEHL, «Hekate» in *RAC*, XIV, págs. 310-338; S. I. JOHNSTON, *Hekate Soteira*, Atalanta 1990, págs. 21-28; H. SARIAN, «Hekate» in *LIMCVI/1* (1992), págs. 985-1018; J. L. CALVO MARTINEZ, «La Diosa Hécate: un paradigma de sincretismo religioso del helenismo tardío», *Flor. Ilib.* 3 (1992), págs. 71-82; S. I. JOHNSTON, *Restless Dead*, Berkeley 1999, págs. 203-249.

37 Neanthes di Kyzikos F14 [FGrH] in *EM* s.v. Βριτόμαρτις.

38 Cf. per Artemis/Hekate Diktyнна: P. Oxy. 1380, 82; 113; Sch. Lyc. 1130; Sch. Ar. *Ra.* 1356; Sch. E. *Hipp.* 1130; *Append. Verg. Ciris* 294-305.

39 Asteria (Mousaios F.16 [D-K]); Demeter (Call. F. 466 [Pfeiffer]); *Orph.* F. 41; Hera (Sophron F. 7 [Kaibel] in Sch Theoc.2, 12 b-c; H. SCHWABL, «Zeus» in *RE* § 91.

40 Hes. *Th.* 411-415; 421-428; 448-451.

41 Hes. *Th.* 409-412.

42 Mousaios F. 16 [DK] in Sch. AR 3, 1035: μουνογενῆ: Ἡσίοδος (Theog. 426) ...Μουσαῖος ἱστορεῖ Δία ἐρασθέντα Ἀστερίας μῆγῃναι καὶ μῆγόντα δοῦναι αὐτὴν τῷ Πέρσῃ ἐξ ἧς τεχθῆναι αὐτῷ τὴν Ἑκάτην. Cf. per Hekate figlia di Zeus ed Asteria: Sch. AR 3, 467; J. L. CALVO MARTINEZ, art. cit., pág. 73.

vuole dire che, in tale occasione come in altre, si attribuisce al dio un comportamento da cuculo, uccello noto per il fatto che usa far covare e dischiudere le sue uova nel nido di altri<sup>43</sup>.

Una, non casuale, affinità lega i genitori di Hekate e di Dike. Astraios «genitore» di questa è fratello di Perses «padre» di Hekate<sup>44</sup>. Sembra possibile pensare che l'altro genitore di cui parla Arato sia Zeus, ancora una volta nel ruolo di «padre cuculo». Ciò comporterebbe che Dike, per il fatto di essere cresciuta nel nido che ha per capofamiglia Astraios sia detta prole di questo e non del vero genitore, noto ad Arato che pur ne tace il nome interessato come è al destino astrale della divinità.

Quanto si è finora osservato induce a ritenere possibile che la genealogia proposta negli scholi non sia priva di fondamento mitico come vorrebbe un banale errore di lettura, ma denunci in realtà l'affinità che ad Hekate e Artemis legava quell'immortale chiamata sulla terra Dike dagli *anthropoi* o come altri dicevano dalle *gynaikes* alle quali unicamente si sarebbe resa visibile<sup>45</sup> tra gli astri Parthenos.

Un contributo fondamentale alla comprensione dell'identità del personaggio si ricava osservandone le azioni. In questo mito inserito nei *Phaenomena* i protagonisti sono: Dike, l'*athanaté*<sup>46</sup> —unica tra gli immortali, quasi non ci fosse che lei a quel tempo<sup>47</sup>— e gli *anthropoi* delle diverse età<sup>48</sup> nel ruolo prima di felici destinati poi di bersagli delle sue attenzioni.

---

43 J. C. BERMEJO BARRERA, «Zeus, Hera y el matrimonio sagrado», *QS* 15 (1989), págs. 145-146; B. ZANNINI QUIRINI, *Nephelokokkygia*, Roma 1987, págs. 118-122; M. ROCCHI, «Il monte Kokkygion e la nascita di Ares», *SMEA* 28 (1990), págs. 381-391.

44 Hes. *Th.* 375-377, Sch. Lyc. 1175. Analogamente Asteria, madre di Hekate era detta sorella di Leto, madre di Artemis Hes. *Th.* 404-411.

45 Sch. Arat. 96-97, pág. 126; cf. Artemis *AP* 6, 269; 287.

46 Arat. 104; Eratosth. cit.

47 Cf. Kypris regina in Empedokles F 128=119 [Gallavotti] 1-3.

48 Cf. Hes. *Op.* 109-196; B. Gatz, *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*, Hildesheim 1967, págs. 58-70; J.-P. VERNANT, *Mythe et Pensée chez les Grecs*, Paris 1969, págs. 19-47; H. SCHWABL, «Weltalter», *RE*, col. 784-795; J. RUDHARDT, «Le mythe hésiodique des Races et celui de Prométhée», *Du mythe, de la religion grecque et de la compréhension d'autrui*, Genève 1981, págs. 246-281; *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, F. BIAISE, et alii (edd.), Paris 1996; L. LANDOLFI, *Il volo di Dike (op. cit.)*, págs. 23-36.

L'esistenza della stirpe aurea è caratterizzata sia dall'assenza di contese, divisioni, e tumulto di battaglia sia dalla assenza di bisogno di oltrepassare il limite che divide la terra dal mare per avventurarsi in questo alla ricerca di un sostentamento per vivere. A quel tempo buoi e aratri lavorano la terra, in questa, i terreni coltivati sono privi di confini, le proprietà sono indivise<sup>49</sup>. Piazze, strade, dimore degli *anthropoi* sono allora frequentate da Dike che presente sulla terra (*epichthonia*) vi si aggira in piena luce, invisibile a tutti, e pur essendo immortale va incontro agli uomini e alle donne cantando norme per il popolo, riunisce gli anziani nell'*agora* o in ampia strada<sup>50</sup>.

La dea elargisce ovunque e senza sosta tutto in abbondanza, donando ciò che è giusto<sup>51</sup> è «signora» (πότνια λαῶν), «guida, pastore dei popoli» (ποιμήν λαῶν) incita le genti musicalmente instillando la conoscenza delle norme del vivere civile.

Il comportamento di Dike a quel tempo è assimilabile a quello di Artemis «regina» (δέσποινα λαῶν) «pastore» di uomini civilizzati<sup>52</sup> e a quello di Hekate che Esiodo presenta come colei che concede la ricchezza e nel tribunale siede presso i re rispettati e nell'assemblea fra le genti fa brillare colui che vuole<sup>53</sup>.

La stirpe dell'età d'argento è peggiore della precedente e migliore della successiva. Dike cambia allora il suo atteggiamento verso gli *anthropoi*<sup>54</sup>: «tuttavia è ancora là sulla terra durante il tempo in cui vive il *genos* argenteo anche se li frequenta poco e malvolentieri rimpiangendo i costumi degli antichi popoli<sup>55</sup>; esce dai monti verso sera e se ne sta in disparte, non si mischia agli *anthropoi* con amabili parole, ma fa sì che

---

49 Cf. a proposito dell'origine dei segni di confine: G. PICCALUGA, *Terminus. I segni di confine nella religione romana*, Roma 1974.

50 Arat. 108-113; Germ. 112-119; Avien. 219-315.

51 Arat. 101-107; 112-113; Avien. 316-317...

52 B. *Epin.* 11, 117 a Metaponto; Anacr. F 1, 8 [Gentili].

53 Hes. *Th.* 420; 430; 434; cf. *h. Hom. Cer.* 486-489.

54 Arat. 114-128; Germ. 126-128 c.s. Avien. 326-334.

55 Cf. Hes. *Op.* 220-224.

questi riempiano i colli (*kolonai*) per rimproverarli, per predire un futuro di guerre, carneficine, dolori, finché aspira nuovamente ai monti.

Tutto ciò accade in un tempo in cui Esiodo dice che «gli uomini non venerano gli dèi né vogliono compiere presso le are consacrate quei sacrifici che secondo il costume sono dovuti agli uomini»<sup>56</sup> o in cui —come dice Germanico— Iustitia domanda: perché essendo venuta meno la domestichezza con lei gli uomini la invocano con preghiere?<sup>57</sup>

Esaminiamo ora il muoversi dell'immortale sopra i monti nonché le ragioni e le conseguenze di questi spostamenti.

Eratostene dice che la dea «si ritira su questi» quando vuole prendere distanze dagli *anthropoi* poi sale ancora verso l'*ouranos*, avendoli in odio per la loro *adikia*<sup>58</sup>.

Germanico descrive la dea mentre nelle due prime età vola sopra la terra: Iustitia raggiunge gli uomini del *genos* aureo atterrando attraverso l'*aer* successivamente scende dalle cime più alte, la sera, e dopo avere parlato a quelli del *genos* argenteo «si allontana da loro volando sopra i monti»<sup>59</sup>.

Avieno descrive Dike che nell'età del *genos* argenteo guarda più raramente verso terra e sfiora le cime per offrirsi sul fare della notte allo sguardo degli uomini. La dea scende solo per rimproverarli e minacciarli poi vola d'un balzo verso i *convexa* le cavità dei monti o la volta urania<sup>60</sup>.

La dea ha prerogative che la datano per nascita come anteriore al tempo in cui Zeus assume il pieno possesso del cosmo. Il suo andare verso gli *ore* non è determinato dall'incalzare di un immortale avversario lanciato alla conquista del potere regale che la *πότνια λαῶν* allora de-

56 Cf. Hes. *Op.* 134-139 [trad. Magugliani] in *Esiodo, Le Opere e i Giorni*, Milano 1958.

57 Germ. 128: *quid me cuius abit usus, per vota vocatis?*

58 (*Cat.* IX) εἰς τὰ ὄρη ὑπεχώρει... εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνελθεῖν.

59 Germ. 120-132; 107-108: *mediis te laeta ferebas sublimis populis*; 122-123: *seraque ab excelsis descendens montibus ore velato*; 131: *haec effata super montis abit alite cursu*, cf. Manil. 2, 157. R. MONTANARI CALDINI, «L'astrologia nella traduzione aratea di Germanico», *SIFC n.s.* 48 (1976), págs. 62-63.

60 Avien. 318-338; 320: *vix summos adlabens denique montis*, cf. Iris e Hypnos (*Sil. It.* 9, 473; 10, 353); Avien. 336: *alite procursu sese in convexa ferebat*.

tiene. Per Dike il mutamento nell'esercizio del potere sulla terra è graduale. Lo scenario uranio sul quale sembrerebbe «proiettarsi» non è quello di un transito repentino di potere da vincitore a vinto, ma quello di un graduale passaggio coincidente con la crescita di Zeus, i suoi amori prima delle nozze con Hera e la piena conquista del regno o forse anche con la vicenda di Rhea che dona il regno a Zeus e se lo riprende per passarlo ad Artemis, e ad Athena<sup>61</sup>.

Avviene dunque che Dike si ritiri per l'incalzare del tempo, per la pressione di *anthropoi* via via sempre meno *dikaioi*, sempre più incivili. In quelle circostanze la dea perde terreno, prende distanza da quei «nemici» e aspira ad essere altrove più in alto.

Dike è nota per essere incorrotta<sup>62</sup>, come altre *parthenoi*<sup>63</sup> è attratta per sua natura dall'*oros* che le permette di fuggire incontri ravvicinati in tempi difficili in cui non può più mischiarsi indifferentemente come faceva agli *andres* e alle *gynaikes*<sup>64</sup>. La dea in cerca di rifugio<sup>65</sup> raggiunge così gli *ore*, le estremità della terra<sup>66</sup>.

La sua meta non è precisamente identificabile sia perché non è una precisa altimetria a distinguerla dal resto della superficie terrestre<sup>67</sup> sia perché in questo caso è assolutamente priva di qualsiasi determinativo toponimico o etnico. L'indeterminatezza dei monti di Dike e dei colli (*kolonai*) equivale a quella delle sottostanti dimore, piazze e strade nelle

---

61 Stesimbr. F. 17 [FGrH]; cf. F. 15 ove Artemis è figlia di Gaia.

62 Avien. 348 (*inculpata*); cf. Chrysipp. SVF 3 págs. 197-198= Gell. *N. A.* 14, 4; Plu. *ad principem ineruditum* 781b-c (*adiaphthoros*).

63 Cf. per *parthenos*: H. KING, «Bound to bleed: Artemis and Greek women», *Images of Women in Antiquity*, A. CAMERON, A. KUERT (edd.), London 1983, págs.109-127.

64 Arat. 102-103; cf. diversamente lo sch. 96-97 pág. 126 ove l'*athanate* non si mostrava agli uomini ma solo alle *gynaikes* che la chiamavano Dike. Per le *parthenoi* sugli *ore* cf. per es. Artemis (Call. *h. Dian.* 3; 6; 18; le figlie di Atlas (*Titanomachia* F. 14 [Bernabé]); Atalante (Thgn. 2, 1287-1294).

65 Cf. per es. la fuga di Themis verso il montuoso epiro Suid. s. v. Βούχετα.

66 M. CASEVITZ, «Sur ἐσχάτις (eschatia) histoire du mô», *Frontières terrestres, frontières célestes dans l'Antiquité*, A. ROUSSELLE (ed.), Perpignan 1995, págs.19-30; S. GUETTEL COLE, «Landscapes of Artemis», *CW* 93 (2000), págs. 471-481.

67 R. BUXTON, *Imaginary Greece. The context of mythology* (op. cit.), págs. 81-82.

quali la dea prima si aggirava. Uno spazio anonimo confacentesi alle condizioni esistenziali del tempo aureo in cui non esistono tra gli uomini né contese né limiti territoriali che li facciano contrapporre. Uno spazio più elevato comunque rispondente ad un discrimine immortali/mortali che nell'età argentea viene ad instaurarsi.

Dike sugli *ore* fa in modo che i mortali riempiano le sommità inferiori e accessibili a loro i «colli» *kolonai*<sup>68</sup>. Su quelle alture la dea ha la possibilità di parlare agli *anthropoi* e nel contempo rimanere in disparte rendendosi irraggiungibile anche solo alla vista<sup>69</sup>. Con quelli la dea ha un rapporto mediato dall'eco delle montagne. La luce che indugia sulle cime le permette di rendersi prima visibile poi di celarsi del tutto alla vista piombando verso il buio che caratterizza le parti inferiori dei rilievi.

Quando è in alto sui monti, la dea minaccia di non portarsi più al cospetto di quanti la invocano<sup>70</sup> e annuncia un futuro di sciagure pur rivolgendosi a una élite di «sopravvissuti» abitanti dell'entroterra (*mesogaia*) ancora dediti ai lavori dei campi (*georgia*) e non al commercio (*emporia*), quello che porta agli ingiusti guadagni di chi va per mare<sup>71</sup>.

Nel suo agire Dike mostra significative analogie con le dee alle quali la genealogia la lega. Artemis è, per esempio negli inni, presentata come la *parthenos* che non si piega all'amore, che ama la caccia sui monti, i boschi e le città degli uomini giusti, la dea che fa uscire i frutti dalla terra, fa crescere i quadrupedi, quella che con un arco d'argento colpisce una città di uomini ingiusti e fa gelare i loro campi seminati<sup>72</sup>. Dike: quan-

68 Cf. Artemis che scende dai monti verso la città, Call. *Dian.* 20-22.

69 Arat. 118-119; 127-128; Sch. *ad* 118; 127; cf. per le difficoltà di vedere Arete che abita sui monti Simon. 579 [Page].

70 Arat. 102; ἤρχετο δ' ἀνθρώπων κατεναντίη cf Sch. *ad loc.* págs.128-129; 117-122 οὐδ' ἔτ' ἔφη εἰσωπὸς ἐλεύσεσθαι καλεόυσιν.

71 Sch. Arat. 120; cf. A. BARCHIESI, «Lecture e trasformazioni di un mito arateo (Cic. *Arat.* XVII Tr.; Verg. *Georg.* 2, 473 sg.)», *MD* 6 (1981), págs. 182-184.

72 *hHom Ven.* 16-20; Call. *Dian.* 110; 122-125; 130-131; cf. H. REINSCH-WERNER, *Kallimachos Hesiodicus. Die Rezeption der hesiodeischen Dichtung durch Kallimachos von Kyrene*, Berlin 1976, págs. 74-86; M. ERLER, «Das Recht (DIKH) als Segensbringerin für die Polis. Die Wandlung eines Motivs von Hesiod zu Kallimachos», *SIFC* 5 (1987), págs. 22-26.

do raduna gli *anthropoi* in un'ampia strada o sui colli può dirsi *enodia*<sup>73</sup>; quando va loro incontro e alle invocazioni risponde in modo benevolo o ostile può dirsi *antaia*<sup>74</sup>; quando da annunci: è anch'essa *anghelos*<sup>75</sup>; quando è sopra i monti e in disparte è *phileremon*<sup>76</sup> e si aggira anch'essa per questi vagando di notte<sup>77</sup>.

Gli *anthropoi* dell'età del Bronzo sono ancora più funesti dei precedenti: sono loro i primi che forgiavano il criminale coltello «per la strada» (κακοεργὸς εἰνοδία μάχαιρα) e divorano il bue aratore.

Le «novità» che nel mito caratterizzano il comportamento degli uomini nell'età del bronzo sono in stretta relazione con l'introduzione della caccia, della guerra e delle regole del sacrificio cruento.

La *machaira* uccide animali e *anthropoi*. È usata durante la caccia e in guerra solo in situazioni estreme, quale è per es. quella dei Greci sul colle presso la gola delle Termopili.<sup>78</sup> È nota per il suo impiego rituale in particolare per sgozzare e dividere le carni in occasione di un sacrificio<sup>79</sup>.

---

73 Cf. Dike dalle ampie strade «*euruagyia*» (Terp. F.5 [Gostoli]); cf. per Hekate: Soph. 535 [Radt]; Orph. *H.* 1, 1; per Artemis (Hes. F 23, 26); P. CHRYSOSTOMOU, «EN(N)ΟΔΙΑ, ΕΝΟΔΙΑ ΕΚΑΤΗ, ΕΚΑΤΗ ΕΝΟΔΙΑ, ΘΕΣΣΑΛΙΑ», Athens 1994, págs. 339-346.

74 Cf. Hekate (Hes. *Th.* 429; 440-443; *hHom. Cer.* 52-53; Hsch. e *EM.* s.vv.) Artemis (*Orph. h.* 36, 7).

75 Cf. Hekate (*hHom. Cer.* 53; Pi F 52b, 77-79 [Maehler]; Sophron in Sch. Theocr. 2, 12b; Cf. Artemis (Hsch. s.v. ἄγγηλον).

76 Orph. *H.* 1, 4.

77 Cf. per es. Hekate *nyktipolos* (AR 4, 828) *ouresiphoitis* (Orph. *H.* 1, 8); Artemis *nyktrophoitos* (Orph. *H.* 36, 6).

78 Cf. Hom. *Il.* 3, 271-2; 11, 844-845; Hdt. 7, 225; H.G. BUCHHOLZ, G. JÖHRENS, I. MAULL, «Jagd und Fischfang», in *Archaeologia Homerica* Bd. II, Göttingen, 1973; pág. 75; per l'introduzione di caccia e pesca nella storia dei *gene*: Ovid. *Met.* 15, 96-142; Verg. *Georg.* 1, 139; 2, 536-540.

79 Cf. Hom. *Il.* 19, 251-255; *hHom. Ap.* 534-536; G. BERTHIAUME, *Les rôles du mágeiros*, Leiden, 1982; M. DETIENNE, *Apollon le couteau à la main*, Paris 1998, págs. 178-180; J. SVENBRO, «Il taglio della poesia. Note sulle origini sacrificali della poetica greca», *Sacrificio e Società nel mondo antico*, C. GROTANELLI e N.F. PARISE (edd.), Bari 1988, págs. 231-252; Ch. MALAMOUD, «Les chemins du couteau. Remarques sur les découpages dans le sacrifice védique», *Poikilia. Études offertes à J. P. Vernant*, Paris 1987, pág. 252.



*Machaira einodia* è per gli scholiasti la lama «dei briganti»<sup>80</sup>. Quella che è nelle mani di chi va alla ricerca di quanto gli serve per vivere, ed è per questo uso di percorrere i sentieri sui monti e le vie del mare, ove uccide e rimane impunito<sup>81</sup>. A quanto sembra il progressivo allontanarsi degli uomini dal retto comportamento provoca un progressivo venire meno di quel «vivere» (*bios*) che la dea, offriva senza soluzione di continuità quella che interviene con l'instaurarsi delle stagioni. L'*adikia* crescente e la conseguente necessità di procurarsi da vivere costringono nell'età bronzea a tentare vie prima inusate sul mare e sulla terra nonché ad inoltrarsi in direzione dell'*ouranos* dimora degli dèi con nuovi sacrifici per superare quei limiti che via via si ergono sulla terra.

In quel tempo mutano per gli abitanti di questa sia l'alimentazione, sia il rapporto con gli dei ha inizio un nuovo regime alimentare che comporta cibo carneo e sacrifici cruenti<sup>82</sup>: gli *anthropoi* dell'età del bronzo non mangiano grano ma —come spiega lo scolio— si divorano tra loro o mangiano carni degli animali selvatici o gustano cibi empi<sup>83</sup>. E nel momento in cui si cibano dell'animale che collabora ai lavori agricoli gli uomini «divorano se stessi», condividono una voracità degna di Herakles e Typhoeus e soprattutto non praticano le nuove regole del sacrificio che normalmente richiede di distinguere tra animali destinati al lavoro dei campi e animali da offrire agli dèi su mense diverse da quelle umane<sup>84</sup>. Così facendo essi si comportano alla ma-

80 Sch. Arat 132, pág. 137 εἰνοδίη μάχαιρα, ἡ ληστρικὴ; commento di Martin *ad* 131-132.

81 Arat. 110-111; Sch. *ad loc.*; AP 11, 136; cf. U. VON WILAMOWITZ MOELLENDORF, *Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos*, Bd. II, Berlin 1924, pág. 270.

82 Empedokles F. 128 DK; cf. per origine sacrificio cruento: Pl. *Lg.* 6, 782 b-c; Porph. *de abst.* 2, 9-12; 29-31; Plu. *de esu carniū* 998A.

83 Hes. *Op.* 146-147; Sch. *ad* 146a.

84 Cf. Sch. Arat. 132; per l'errore del bue lavoratore (Paus. 1, 24, 4; 28, 10; Ael. *VH* 5, 13; Porph. *de abst.* 2, 28-31); J. L. DURAND, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne*, Paris-Rome, 1986, págs. 145-173; C. GROTANELLI, «Carni proibite, a cominciare dal bue», *Scienze dell'Antichità* 5 (1991), págs. 335-350; L. LANDOLFI, *Il volo di Dike*, cit., págs. 29-34; per la voracità di Herakles (Call. F 22-25 [Pfeiffer]; Apollod. 2, 5, 11); di Typhoeus (Nonn. *D.* 2, 51-52).

niera delle bestie che dagli uomini si differenziano proprio per assenza di *dike*<sup>85</sup>. Un tale comportamento suscita nell'immortale un odio verso il genere umano tale che il ritirarsi sui monti non le è più sufficiente, la induce infine ad entrare nel numero degli astri<sup>86</sup>, collocandosi nella regione bassa dell'*ouranos* dove di notte si mostra agli uomini<sup>87</sup>. Lì abita, essendole toccato in sorte un certo luogo ai piedi della costellazione denominata Bootes<sup>88</sup>, si fissa nella dimora che precedentemente cercava e solo allora si leva del tutto dalla terra<sup>89</sup>. Dike passa così dalla parte superiore di questa a quella inferiore dell'*ouranos*<sup>90</sup>. Si muove da un livello all'altro del cosmo, analogamente anche se in senso inverso a quanto aveva fatto la *parthenos* Asteria, quando volendo fuggire l'amore di Zeus era piombata dall'*ouranos* in mare e divenendo un'isola denominata poi Delos e prestandosi così ad accogliere la partoriente Leto<sup>91</sup>.

Il catasterismo degli eroi che hanno la ventura di trovarsi sui monti è conseguenza di un intervento divino<sup>92</sup>; l'*athanate* Dike raggiunge in-

---

85 Hes. *Op.* 274-285.

86 Sch. Arat. 96-97, pág. 124; 105, págs. 130-131.

87 Arat. 129-136; Germ. 133-139 (135-136 *ferrique invento mens taurus aratore polluit mensas*); Avien. 338-352 (340-341 *furor ardens atque cruentus amor chalybis*); cf. Ovid., *Met.* 15, 120-141; Verg. *Georg.* 2, 535-540.

88 Arat. 134-135 ταύτην δ' ἄρα νόσσατο χόρην; Germ. 137-139: *sortita locum*; Av. 352: *capit.*

89 Germ. 129 *quaerenda est sedes nobis nova*; Sch. Germ. pág. 65; 125 [Breysig]: *postquam vero hominum mares in deterius versi sunt. in toto se a terris abstulit et in ea parte caeli habitavit quae et nunc moratur.*

90 Arat. 133-134, ἔπταθε ὑπουρανία.

91 Call. *h Del.* 35-54; 203-204; 247-248; 300-301.

92 Cf. per esempio: Arkas passa dal Lykaion all'*ouranos* ove è Bootes (Sch. Arat. 92; Sch. Germ. BP pág. 64); Erigone, si uccide sull'*oros* Hymettos prima di divenire per richiesta di Dionysos e volontà di Zeus anche la Parthenos urania (Nigidius Figulus F. 94 [Legrand]); Thespeia la figlia di Asopos riceve da Apollon il dono di dare nome alla città sita alle falde del monte Helikon e alla Parthenos nell'*ouranos* (Sch. Arat. 223, pág. 184 Martin); Hippe, la figlia di Cheiron vive sul Pelion quando si nasconde al padre fuggendo *eis ta ore*; dopo il parto finché è da Artemis collocata tra gli astri (Eratosth 18; Sch. Arat. 205).

vece autonomamente l'*aither*<sup>93</sup>, la dimora che, per nascita, le spetta. Di Artemis, signora delle fiere, selvaggia, Omero dice così: «Piangendo fuggì via (da Hera) la dea, come colomba che davanti al nibbio fugge volando nella cava roccia, in una grotta; non era destino che fosse presa... andò sull'Olimpo, alla casa di Zeus...la fanciulla sedeva piangente sulle ginocchia del padre»<sup>94</sup>.

Nel comportamento di Dike sulla terra è riconoscibile in vario modo il fondamento del suo essere tra gli astri. Il volto di Dike già velato sui monti è individuato nell'*ouranos* in una stella poco lucente al punto che alcuni dicono di lei che è priva di testa (*akephalos*) identificandola con Tyche<sup>95</sup> altri «dai tre volti» (*τριπρόσωπος*) identificandola con Hekate o con Artemis/Selene<sup>96</sup>. Dike che si allontana definitivamente dalla terra mossa dall'odio verso chi ha ucciso il bue lavoratore si manifesta di notte nella costellazione, che si leva e tramonta in compagnia del Tauros uranio<sup>97</sup>, che si trova ai piedi di «Bootes», che è dimora del pianeta Hermes<sup>98</sup> e dimostra anche in questo caso di potere essere assimilata, per esempio, a Hekate che insieme a Hermes è benigna nelle stalle ove fa crescere le greggi e le mandrie<sup>99</sup>.

93 Cf. Hyg. *A.* 2, 25, 2 Virgo è figlia di Apollon e Chrysothemis muore *parthenos*, Apollon la colloca *inter sidera*.

94 Hom. *Il.* 21, 470-471; 493-495; 505-506 [trad. Cerri].

95 Germ. 122-123; cf. Eratosth. 9; Sch. Arat. 96-97, pág. 125-126.

96 Teukros=Rhetorios pág. 202, 15; *Anonym. Laurent. περὶ καταρχῶν* 108, 6 [Ludwich]; A. BOUCHÉ LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, Paris 1899, pág. 150 nota 1; cf. F. BOLL, *Sphaera*, Leipzig 1903, pág. 439 n.1; da G. HERZOG-HAUSER, «Parthenos» in *RE*, col. 1950. Cf. per Artemis Selene: A. *Xanthriai* F 170 [Radt]; Chrysipp. Stoic. F 748 SVF II, pág. 217; Diog. Bab. Stoic. SVF III pág. 217; Cleomedes 2, 5, 111 [pág. 202 l. 5-8 Ziegler]; per Artemis (Pap. Chicag. in *Coll. Alex.* pág. 86, col. 10, 2-4 [Powell]; Cornut. 34); Artemis *phosphoros* illumina la *dike* di Zeus (AP 6, 267); Selene la *τριπρόσωπος* identificata con Hekate Artemis, Dike PMG IV 2786; 2795; 2816-2821; 2863. Th. HOPFNER, «Hekate-Selene-Artemis und Verwandte in den griechischen Zauberpapyri und auf den Fluchtafeln», *Pisciculi. Studien F.-J. Dölger dargeboten*, Münster 1939, págs. 125-145.

97 Cf. per la *syzygia* Gem. 2, 32.

98 Nonn. *D.* 6, 247-249; cf. A. LE BŒUFFLE, «Une vierge au caducée dans les illustrations de certains manuscrits latins astronomiques et astrologiques», *RPh* 43 (1969), págs. 254-257.

99 Hes. *Th.* 444-447; cf. Porph. *de abst.* 4, 16, 5. Orph. *H.* 1, 7; 10; A. GARCIA Y BELLIDO, «Exvoto a Hékate», *AEA* 36 (1963), pág. 197.

L'abbandono della terra da parte della dea si «data» con l'avvento di quella stirpe, la bronzea, che è opera di Zeus<sup>100</sup> e la sua collocazione urania, ai margini inferiori dell'*ouranos* —come le si addice per il ruolo esercitato in tempi anteriori— la inserisce nel quadro dell'ordine cosmico imposto dal dio.

Arato dice che Zeus ha distinto lo splendore delle costellazioni e ha previsto per il corso dell'anno le stelle che offrono segni precisi per le stagioni affinché ogni crescita sia assicurata; è in questo modo che il dio offre segni favorevoli, incita gli uomini al lavoro ricordando che da questo deriva il loro sostentamento (*bios*)<sup>101</sup>.

Ciò che i *dikaioi* di un tempo meritavano continuamente e ovunque in dono dall'*athanate* gli *anthropoi* del tempo di Zeus devono invece procacciarsi con fatica lavorativa maggiore e programmata in determinati periodi dell'anno. Il successo delle loro imprese lavorative è assolutamente sottomesso alla volontà di Zeus e Dike è la Parthenos urania che regola il tempo, il lavoro umano e il suo compimento.

La costellazione Parthenos è visitata dal sole nei trenta giorni di fine estate che precedono l'equinozio autunnale<sup>102</sup> in quella parte dell'anno che segna il passaggio dall'estate (θέρος) al fecondo autunno (ὀπώρα) in cui Zeus premia gli uomini con i frutti o li punisce devastando con piogge troppo abbondanti le loro coltivazioni<sup>103</sup>.

Parthenos reca in mano la spiga e invita gli uomini ad attendere ai lavori agricoli<sup>104</sup>; da questi dipende quel vivere che continua ad essere re-

---

100 Hes. *Op.* 143-144.

101 Arat. 5-13; 740-757.

102 Cf. Gem. pág. 100 [Aujac]; W. GUNDEL, *s.v.* «Parthenos» in *RE*, col. 1936-1957; H. GUNDEL-R. BÖKER, *s.v.* «Zodiakos» in *RE*, col. 473; 695.

103 Cf. Hom. *Od.* 11, 192; e da ultimo: F. BARDI, «L'uva acerba di Zeus: Aesch. *Ag.* 970-971», *SCO* 47 (2001), págs. 392-396.

104 Quando Spica si leva con Virgo: *arvorum ingenerat studium rurisque colendi seminaque* (Manil. 5, 272-3). L'abbinamento di Selene con Parthenos è favorevole per ogni semina, ogni piantagione eccetto che per la vigna (Maximus in *Anecdota Astrologica* pág. 93 [Ludwich]). Cf. il ruolo fondamentale di Hekate nella vicenda mitica del ratto di Kore (*hHom*

lato al loro comportamento essendo controllato da Dike<sup>105</sup> che è da Zeus premiato con l'abbondanza (*olbos*) o punito con la carestia anche nelle generazioni seguenti.

Per concludere. Il mito mette in evidenza una relazione tra il trascorrere del tempo e la definizione degli spazi. Nei diversi tempi la dea esercita le sue prerogative che la portano a muoversi nel cosmo che per il progredire del tempo e l'insorgere di limiti si struttura in livelli distinti tra loro. Il suo ritirarsi in direzione dei monti fa sì che questi si configurino come margine superiore della terra insuperabile per i mortali, e si offrano d'altronde come approdo per chi come gli immortali vi atterrano provenendo dall'*ouranos*. La scelta di quei margini della terra risponde alle prerogative della dea le stesse che la destinano ad avere una definitiva collocazione ai margini inferiori dell'*ouranos*.

La dea Parthenos vigila sul comportamento umano, è asservita al nuovo ordine che vede Zeus giudice regolare il vivere degli uomini con premi o punizioni che ricadono su chi li merita e sui loro posteri. Da quando la dea si manifesta nella costellazione Parthenos è mutato ulteriormente il suo comportamento nei confronti degli uomini: un tempo era sempre uguale nella benevolenza o nella malevolenza, da allora è mutevole tanto che Arato si augura che proceda «in pace» il suo cammino uranio senza recare danni ad alcuno.

---

*Cer.* 22-25; 51-63; 438-440; Hekate *trophos* di Persephone Sch. Theocr. II, 12a; H. SARIAN, «Hekate» in *LIMCVI*, 1 989-991) che si riteneva fondasse con il ritorno periodico di Persephone il riapparire della spiga del grano in un certo periodo dell'anno cf. A. BRELICH, «Nascita di miti», *Religioni e Civiltà*, 2 (1976), págs. 75-78.

105 Sol. F 3, 14-16 [Gentili-Prato].



## ***Circus imago poli: la dimensione spazio-temporale dei ludi circenses***

Alessandro Saggioro  
(Università "La Sapienza", Roma)

### 1. IL CIRCO COME IMMAGINE D'ALTRO

Fonti tarde attribuiscono al circo complesse valenze simboliche, ponendo i singoli aspetti del luogo e degli spettacoli in esso rappresentati in rapporto con altrettanti aspetti del mondo e del fluire del tempo<sup>1</sup>. In particolare si vedano i noti versi dell'*Anthologia latina* (I 197):

*Circus imago poli, formam cui docta vetustas  
Condidit et numeros limitis aetherei.  
Nam duodenigenas ostendunt ostia menses  
Quaeque meat cursim aureus astra iubar.  
Tempora cornipedes referunt, elementa colores;  
Auriga, ut Phoebus, quattuor aptat equos.  
Cardinibus propriis includunt septa quadrigas,  
Ianus vexillum quas iubet ire levans.  
Ast ubi panduntur funduntque repagula currus  
Unus et ante omnes cogitat ire prius,  
Metarum tendunt circumdare cursibus orbes;  
Namque axes gemini ortum obitumque docent.  
Iamque his Euripus quasi magnum interiacet aequor  
Et medius centri summus obliscus adest.*

---

1 Tert. *Spect.* VIII; Cass. *Var.* 3, 51; Isid. *Etym.* 18, 27-41; Coripp. *Iust.* 1, 314-344; Jo. Mal. *Chron.* pág. 173-176 (Bonn); Lyd. *Mens.* 1, 12; 4, 30 (Wuench). Spunti di analisi in M. WUILLEUMIER, «Cirque et Astrologie», *MÉFR* 44 (1927), págs. 184-209; E. B. LYLE, «The Circus as Cosmos», *Latomus* 43 (1984), págs. 827-841. Cfr. anche H. F. SOVERI, *De ludorum memoria praecipue Tertullianea capita selecta*, Helsingfors 1912.

*Septem etiam gyris claudunt certamina palmae,  
Quot caelum stringunt cingula sorte pari.  
Lunae biga datur semper Solique quadriga,  
Castoribus simpli rite dicantur equi.  
Divinis constant nostra spectacula rebus,  
Gratia magna quibus crevit honore deum.*

Vi si può riscontrare una serie articolata di corrispondenze, di cui si può avviare un'analisi sintetica, quantomai schematica, in questi termini:

- il circo, nel suo insieme, è *imago* del cielo;
- le 12 porte da cui escono i carri trainati dai cavalli (*ostia, carceres*) corrispondono ai mesi, ma anche alle 12 costellazioni attraverso cui si muove nel cielo il sole;
- i quattro «*cornipedes*» ricordano le stagioni dell'anno;
- i colori delle fazioni ripetono i quattro elementi (terra fuoco acqua aria);
- l'auriga che guida quattro cavalli ripete l'azione di Phoebus;
- le barriere definiscono i limiti delle quadrighe;
- il segno di partenza è dato da Ianus (stesso);
- le mete corrispondono ad oriente ed occidente;
- l'*euripus*, il canale divisorio posto fra le due mete, eguaglia la vastità del mare aperto, con
- l'obelisco nel mezzo;
- i sette giri di corsa corrispondono ai cerchi concentrici (*cingula*) che circondano il cielo;
- le bighe sono sacre a Luna;
- le quadrighe a Sol;
- i cavalli ai Castores.

Tale tipo di rassegna può portare risultati anche tramite l'integrazione, il confronto e la discussione degli altri parallelismi documentati dall'antichità in materia. Ma prima di procedere ad una specifica disamina dei temi in base al principio delle dimensioni sacrali e spazio-temporali, ci si dovrà interrogare sui significati e le valenze di quella che, con terminologia moderna, viene definita «simbologia» circense. La questione



è, cioè, di avviare un'interpretazione delle modalità del raffronto, ancora prima del valore oggettivo degli elementi.

Qual è, dunque, il significato del circo assunto come «*imago*» di altro?

In senso generale si può dire, come ho fatto all'inizio, che si tratta di un valore «simbolico», ma questa definizione, quantomai ambigua, rischia di non essere sufficiente a farci capire il significato del circo e dei rituali in esso celebrati. Per provare a partire da una provocazione, neanche l'interpretazione tradizionale del «*panem et circenses*» di Giovenale (*Sat.* X 81) nel senso simbolico, appunto, di cibarie e beni di sostentamento, da una parte, e di intrattenimento e divertimento, dall'altra, come strumenti di controllo e appagamento del popolo sembrano sufficienti a spiegarci la complessa realtà della società romana<sup>2</sup>. E ciò, anzitutto, perché la semplificazione, a sua volta provocatoria, compiuta da Giovenale riferendosi alla *turba Remi* (*Sat.* X 73) —la componente sociale, diremmo, fatta risalire alla parte *ab originibus* perdente della popolazione romana— non rende giustizia non tanto o non solo delle qualità del popolo romano nel suo insieme, quanto della articolazione del sistema delle elargizioni e della ricchezza della struttura dei *circenses*. Come a dire che la corrispondenza «simbolica» con cui noi traduciamo automaticamente il *panem et circenses*, «cibo e divertimento» non avrebbe richiesto, per attuarsi, né che le singole parti del circo assumessero ognuna un significato, in senso lato, cosmologico, né che la realizzazione istituzionale fosse del tutto corrispondente ad un rito compiuto secondo schemi fissi, tanto da rischiare di giocare a detrimento del carattere spettacolare (*Sen. Controv. I, prooem.* 24). L'altro aspetto, di cui tenere conto, è che la *turba Remi* ambisce alle due cose congiunte (*Juv. Sat.* X 80: *duas tantum res*), *panem et circenses*, che dunque in un sistema rappresentativo unico, di «*res*» o, ancor più, di *imagines* accoppiate e inscindibilmente correlate, appunto, dovrebbero essere lette.

---

2 Cfr. il tentativo di P. VEYNE, *Le pain et le cirque*, Paris 1979 (trad. it. Bologna 1984), compiuto proprio a partire dall'interpretazione della formula di Giovenale come «simbolo» massimo del controllo da parte del potere romano sulla popolazione.

Proviamo a rintracciare il significato del circo come *imago*, di nuovo in epoca tarda, quando, secondo la testimonianza di Cassiodoro, lo spettacolo, che per l'antichità era stato *sacrum*, per il gusto della contesa era divenuto *ludibrium*. Cassiodoro ricorda che la costruzione del Circo Massimo nella valle Murcia da parte di Augusto era stata compiuta per far sì che lì fossero racchiusi «*indicia magnarum rerum*» (Var. III 51,4). Qui la rispondenza dei colori delle fazioni alle stagioni e agli elementi<sup>3</sup> viene spiegata come funzionale alla trasposizione nel *ludere* delle realtà naturali<sup>4</sup>; il rapporto che lega le bighe a Luna e le quadrighe a Sol risulta essere una *imitatio*, così come pure degli *equi desultorii*, si dice che «*luciferi praecursorias velocitates imitantur*» (*ibid.* 7); quindi vengono passati in rassegna i vari aspetti della *similitudo*: i sette giri corrispondono ad una settimana «*reciproca*», le mete presentano tre cime secondo le decadi dello zodiaco e le quadrighe vi corrono intorno come (fossero) il sole, le «*eoae*» d'oriente e d'occidente «*terminos designant*»; l'*euripus* riproduce anch'esso un'*imago*, quella del mare; i due obelischi, rispettivamente il maggiore e il minore, corrispondono a Sol e Luna; la spina, a sua volta, «*infelicium captivorum sortem designat*», ogni atto o oggetto, infine, ha un'origine in fatti storici o mitici (*ibid.* 11).

*Imago*, *indicium*, *signum* (più *designare*, incontrato due volte), *imitatio* (con *imitari*), *similitudo*: come già detto, la valenza «simbolica» appare del tutto insufficiente per comprendere il circo; tanto più se si elencano le numerose modalità utilizzate per indicare il piano del raffronto fra il rappresentante e il rappresentato (o fra il significante e il significato).

Già una valutazione preliminare delle valenze semantiche correlate alle forme di corrispondenza fin qui individuate potrebbe mostrare che il sistema circo —dall'iniziale e apparentemente «semplice» *circus imago poli*— offre innumerevoli piani di lettura.

3 Cass. Var. III 51,5 permette di ricostruire uno schema di questo tipo:

colori	<i>Prasinus</i>	<i>venetus</i>	<i>russeus</i>	<i>albus</i>
stagioni/elementi	<i>virenti verno</i>	<i>nubilae hiemi</i>	<i>aestati flammae</i>	<i>pruinoso autumno.</i>

4 Cass. Var. III 51,5: *Sic factum, ut nativae ministeria spectaculorum composita imaginatione luderentur.*

## 2. RAPPRESENTAZIONE DIVINA

In effetti, nel numero delle modalità di correlazione fra la realtà circense e la realtà *tout court* una tipologia particolare è data dall'assimilazione di taluni aspetti dei *ludi circenses* con corrispettivi divini.

Oltre ai casi già riportati:

- L'auriga che «*ut Phoebus*» guida quattro cavalli (*Anth. Lat.* I 197, 7)
- Ianus che dà il via per la partenza (*ibid.* 8)<sup>5</sup>
- Le bighe e le quadrighe attribuite rispettivamente a Luna e Sol (*ibid.* 17)
- I cavalli *rite* dedicati ai Castores (*ibid.* 18)
- Se ne potranno ricordare innumerevoli altri:
  - *Circus Soli principaliter consecratur*: sia in generale, nella sua interezza, sia nel particolare dell'obelisco ad esso dedicato<sup>6</sup>, vera e propria *aedes* del dio, l'unica possibile per venerare *quem in aperto habent* (Tert. *Spect.* VIII 1. Cfr. Tac. *Ann.* XV 74,1; Isid. *Etym.* XVIII 28,1). Il primo spettacolo circense lo si sarebbe dovuto a Kyrke (Circe), che lo celebrò in onore di Sol, suo padre (Tert. *Spect.* VIII 2; Isid. *Etym.* XVIII 28,1);
  - Consus, in conseguenza del cui consiglio i primi *ludi* sarebbero stati fondati (Tert. *Spect.* V 5), è presente con un altare sotterraneo in cui è l'iscrizione «*Consus consilio Mars duello Lares coillo potentes*» (*ibid.* 7; VIII 6)<sup>7</sup>;

5 Anche Isid. *Etym.* XVIII 36, 2.

6 Per l'identificazione dell'obelisco come *aedes Solis* v. M. TURCAN, «*Aedis Solis* au grand cirque», *RÉL* 17 (1958), págs. 255-262. Successivamente fu impiantato nel Circo Massimo un altro più grande obelisco, già originariamente dedicato *Deo Soli* nell'antico Egitto: Amm. Marc. XVII 4, 12. Tert. *Spect.* VIII 5: *obelisci enormitas ... Soli prostituta*. Vedi anche Cass. *Var.* III 51, 8, che non presenta le altre corrispondenze circo / divinità, fatta eccezione per questa relativa ai due obelischi, dedicati a Sol e Luna.

7 Per l'interpretazione di questa formula cfr. D. SABBATUCCI, *La religione di Roma antica. Dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Roma 1992, págs. 343 ss. Dell'altare (indicato come *bomos*) sotterraneo di Consus, che veniva scoperto in occasione dei Consualia per onorarlo con offerte primiziali e con corse di carri e di cavalli da soli, parla anche D. H. II 31, 2,

- Murcia, secondo Tertulliano, *dea amoris*, avrebbe a sé dedicato un tempio (*aedes*) *in illa parte* (*Spect.* VIII 6) —cioè, verosimilmente, da quella parte del circo detta, appunto, *meta murci*<sup>8</sup>.
- Così, anche le uova, che servivano a segnare il numero di giri compiuti nelle corse, erano templi consacrati ai Castores —derivate dalla tradizione mitica che li voleva nati da un uovo, dall'unione di Leda con Zeus trasformatosi in cigno (*Isid. Etym.* XVIII 29,1)<sup>9</sup>;
- i delfini immettono acqua nell'euripo in onore di Neptunus (*Tert. Spect.* VIII 3), patrono dei ludi equestri (*Isid. Etym.* XVIII 27,2);
- delle colonne sostengono altre divinità: *Seias a sementationibus*, *Messias a messibus*, *Tutulinas a tutelis fructuum* (*Tert. Spect.* VIII 3).
- Alle colonne corrispondono le *arae* di *dii magni potentes valentes*, fatti risalire a Samotracia (*ibid.* 4).
- La Magna Mater è posta a presiedere l'euripo (*ibid.* 5).
- Quanto ai colori che, come si è detto, corrispondono agli elementi naturali e alle stagioni, in Tertulliano trovano una ulteriore declinazione, non del tutto intelligibile, in riferimento alle divinità, secondo uno schema, ulteriore, di questo tipo<sup>10</sup>:

---

che riporta altresì una identificazione Consus=Poseidon Seisichthon, venerato nel sottosuolo perché avrebbe sostenuto la terra.

- 8 Che la meta stessa fosse un *aedes* —o lo fosse divenuta con la sovrapposizione del circo ad un luogo di culto preesistente— si può dimostrare, alla stregua di quanto fatto per l'obelisco dalla Turcan, art. cit., sulla base di Dig. 47, 9, 9: *appellatione autem aedium omnes species aedificii continentur*. Ma soprattutto *Tert. Spect.* VIII 3: *singula ornamenta circi singula templa sunt*.
- 9 In *Tert. Spect.* IX 2 ai Castores, stessi, è attribuita l'origine mitica, per così dire, sovrannazionale e assoluta delle gare dei cavalli, che essi avrebbero ricevuto da Mercurius: ma nell'elencazione delle cause d'idolatria Tertulliano ricorda anche che Neptunus/Poseidon è collegato ai cavalli, che Erichthonius/Erichthonios per primo osò aggiogare quattro cavalli al carro (*ibid.* 3), che Trochilus Argivus avendo inventato il carro l'avrebbe dedicato a Iuno (cfr. *Isid. Etym.* XVIII 34), e che, infine, Romulus/Quirinus per primo avrebbe mostrato la quadriga a Roma (*Tert. Spect.* IX 4).
- 10 Devo rimandare al mio *Dalla pompa diabolica allo spirituale theatrum. Cultura classica e cristianesimo nella polemica dei padri della Chiesa contro gli spettacoli. Il terzo secolo*, (=Myrthos 8, 1996), Palermo 1999, págs. 111 ss.

<i>colore</i>	<i>stagione</i>	<i>elemento naturale</i>	<i>«divinità»</i>
bianco	inverno	neve	Zephyry
rosso	estate	sole infuocato	Mars
verde	primavera	(rinascita)	Terra mater
blu	autunno	(cielo-mare)	Caelus-Mare

- *Trigas diis inferis quia is per tres aetates homines ad se rapit* (Isid. *Etym.* XVIII 2)
- A Iuppiter sono dedicati i cavalli (Isid. *Etym.* XVIII 27, 2) e i carri a sei (*seiugae*: Isid. *Etym.* XVIII 36, 2)
- Il tempio di Ceres, Liber e Libera, costruito all'estremità del Circo Massimo, proprio sopra la linea di partenza (D. H. VI 94, 3).
- L'*aedes* Mercurii al Circo Massimo (Liv. II 21, 7).
- Nella *pompa* venivano portate, sulle *tensae*<sup>11</sup> o i *fercula*, le immagini (*imagines/eikones*) delle divinità. Nell'elenco fornito da Ovidio: Victoria, Neptunus, Mars, Phoebus, Phoebe/Diana, Minerva, Ceres, Bacchus, Pollux e Castor, Venus (Ov. *Amor.* III 45-62)<sup>12</sup>.

La verifica di una così larga presenza divina nel circo —strutturale, in riferimento alla presenza dei templi e degli altari; rituale e festiva per quanto riguarda la presenza occasionale sul *pulvinar* in occasione delle celebrazioni— si offre a due serie di considerazioni.

a) In particolare la rassegna delle *imagines* nella *pompa* e la loro disposizione rituale nel circo impone di riconoscere all'evento circense la funzione di coinvolgimento totalizzante o assoluto della *civitas*. Lo spettacolo, cioè, avviene non solo alla presenza della popolazione tut-

11 Sulle *tensae*: Fest. s.v. *tensa*.

12 Più completa la rassegna delle divinità secondo l'*interpretatio* greca (quasi a ritroso) di Dionisio di Alicarnasso: Zeus, Hera, Athena, Poseidon e le altre annoverate (dai greci) fra le dodici canoniche; le divinità della generazione precedente: Kronos, Rhea, Themis, Letò, Moirai, Mnemosyne; quelle successive alla presa del potere da parte di Zeus: Persephone, Eileithuia, Nymphai, Mousai, Orai, Charites, Dionysos; e gli eroi che dopo la morte sono stati elevati al rango divino: Herakles, Asklepios, i Dioskouroi, Helene, Pan, e «numerosi altri» (D. H. VII 72,13).

ta, disposta secondo l'appartenenza sociale e i ruoli civili e religiosi —con in più la confusione fra uomini e donne, eccezionale e tale da innescare specifici meccanismi di riconoscimento e integrazione dei rispettivi ruoli come era per il teatro (ed era stato per il teatro in Grecia)— ma alla presenza partecipe delle divinità del *pantheon*, rese presenti —tutte e tutte insieme!— all'evento spettacolare. Il meccanismo che si innesca ha più di una valenza: intanto, le divinità aprono, con la loro presenza, una dimensione temporale eccezionale; poi, offrono la garanzia suprema —in quanto divina— della completezza e stabilità della realtà sociale e cosmica romana (ovvero relativa allo stare nel mondo e allo starci in un certo modo, cioè quello *romano*); tale garanzia si attua —nella prospettiva spettacolare circense— nella duplice disposizione, attiva e passiva, di osservatori e osservati: vale, cioè, per la popolazione cittadina riunita, la possibilità di vedere il proprio «sistema sovrumano» di riferimento, ma anche quella, coincidente, di esserne vista —così come al tempo stesso, simmetricamente, si offre alla collettività degli dèi, nella sua interezza, la visione/controllo della comunità umana (in senso attivo) e la dimensione passiva del culto collettivo; la specifica dimensione culturale è realizzata con un sacrificio generalmente rivolto alle divinità lì presenti (D. H. VII 72, 15); si verifica, quindi, la visione congiunta, umana e divina, riferita stavolta allo spettacolo vero e proprio, la corsa dei carri, e che causa, a sua volta, un generalizzato stato di confusione/caos, ovvero, secondo talune fonti, una vera e propria alterazione dello stato psichico collettivo (*furor*, *insania*); la chiusura della corsa determina il ripristino della normalità, del comportamento e della dimensione sociale e cosmica —e, presumibilmente, il ritorno delle *imagines* nei luoghi deputati e la ricostituzione del rapporto quotidiano e ordinato fra umano e divino. Ancora da un punto di vista generale, si deve rimarcare che questa realizzazione rituale era sottoposta a regole fisse e non era occasionale o casuale, se non nell'esito della gara, che evidentemente poteva dare risultati alterni. Il rituale, cioè, si svolgeva e si doveva svolgere secondo uno schema istituzionalizzato obbligato, connesso proprio alla funzione di coinvolgimento totalizzante nei termini sopra riportati; deviazioni rispetto a tale pro-

cedura determinavano necessariamente una nuova *instauratio* (con le conseguenze del caso anche da un punto di vista economico: contro il dilagante malcostume di sfruttare tale regolamento rituale per aumentare a dismisura i costi degli eventi, Claudio dovette intervenire a modificare il regolamento stesso: D. C. LX 6,4).

Accanto alla partecipazione sovrumana collettiva si dovrà quindi prendere in considerazione quella individuale e riferibile, per ciascuna divinità, alle rispettive sfere di azione e di competenza. Di nuovo è Ovidio a fornire, quando dagli spalti segnala l'avvento delle singole *imagines*, anche l'interesse specifico, diretto e immediato, delle varie funzioni sociali di fronte alle singole divinità: Victoria evocata per la competizione; Neptunus per la sfera marina; Mars per la guerra; Phoebus/Apollo collegato alla mantica augurale; Phoebe/Diana alla caccia; Minerva alle arti e mestieri (*artifices*); Ceres e Bacchus, congiuntamente, alla sfera agreste; Pollux ai pugili, Castor ai cavalli; Venus, infine, alla sfera delle relazioni. Andando oltre le attribuzioni ovidiane, alle divinità che fan mostra di sé nel corteccio circense si devono aggiungere quelle cui sono riferiti specifici spazi, elementi o atti del circo<sup>13</sup>.

Nel complesso, è stata notata, in quello che per riassumere, ma anche in senso funzionale e strutturale, potremmo definire «*pantheon circense*», accanto alle tradizionali applicazioni guerresche e socio-esistenziali, una predominanza della funzione agraria, e della fertilità e dei cicli della vita in generale<sup>14</sup>.

Tali divinità assolvevano ad una funzione individuale, peculiare, per sfere di azione, appunto, il cui risultato complessivo non doveva essere nella semplice somma dei rispettivi interventi, ma in qualcosa di più: in quanto alla visione rituale peculiare fa da corrispondente (non da sommatoria) l'effetto collettivo.

---

13 Su questo tema, anche basato sui presupposti qui presentati, sto conducendo una specifica ricerca di cui una prima raccolta di risultati, dal titolo *Il pantheon circense*, è in corso di stampa.

14 Si veda, ad esempio, G. VESPIGNANI, *Simbolismo magia e sacralità dello spazio circo*, Bologna 1994.

### 3. CAUSAE MUNDI: IMMAGINI DELL'UNIVERSO

La considerazione della componente divina dei *ludi circenses*, oltre ad impegnare nell'intento di comprensione del sistema di funzionamento del micro-macrocosmo circense, garantisce il recupero alla storia della valenza di «*imago*» che avevamo lasciato in sospeso. Nello spazio, cioè, del Circo Massimo (ma gli altri circhi presentano, con le declinazioni del caso, strutture analoghe), più piccolo del cosmo romano e altresì di dimensioni straordinariamente ampie rispetto alla norma degli edifici collettivi, la corrispondenza *circus-imago-poli* non si limita a risolvere in una brillante simbologia astrale la velleità poetica di un autore tardo. Al contrario, la funzione collettiva e ... globale —rispetto al popolo, alla cittadinanza tutta, alle istituzioni, ai ruoli sociali, alle istanze esistenziali e cosmiche— della processione, dell'apparato sacerdotale e della celebrazione rituale di fondo, realizzata proprio *per imagines*, impone di ancorare le testimonianze tarde alla ricostruzione di una tradizione ben più arcaica sebbene, per molti versi, apparentemente intangibile.

Si dovrà leggere in questo senso una frase di Isidoro, che a tutta prima sembrerebbe solo una glossa polemica contro le forme di superstizione pagane, nel quadro generale della condanna cristiana contro gli spettacoli e in quello, ancor più generale, dello scontro fra cristianesimo e paganesimo. Quando parla delle «uova», che nel circo servivano a segnare il numero di giri, e rievoca il mito di nascita dei Castores da Iuppiter in forma di cigno, commenta:

*Fingunt autem Circensia Romani ad causas mundi referre, ut sub hac specie superstitiones vanitatum suarum excusent* (Etym. XVIII 29, 2)

L'obiettivo dichiarato di Isidoro, che si rifà in gran parte a Tertulliano, consiste nell'integrare nelle *Etimologie* le formule ormai tradizionali della polemica cristiana contro gli spettacoli. Al di là delle formule, lo scopo era ancora di dimostrare che sotto un'apparente utilità si celava il rischio di una religione falsa. Ma il «*fingere*» - dove la *functio* (parallela al greco: *mimesis*) si aggiunge all'elenco di possibili modalità correlative



funzionali fra realtà rappresentante e realtà rappresentata —propone esattamente una lettura in positivo del fatto che una popolazione rappresenti («si finga») il mondo e le sue cause tramite un sistema rituale dalle ben complesse componenti spazio-temporali.

Quanto alle cause: Isidoro si riferisce alle determinazioni fondanti scaturite dall'azione mitica. Vale, in questo caso, per il riferimento al mito di nascita dei Castores; può valere, altresì, per i racconti fondanti del circo, in assoluto, con il rimando alla tradizione greca e alla azione di Kirke/Circe (Isid. *Etym.* XVIII 28, 2); o dell'obelisco e del corrispettivo culto solare (Isid. *Etym.* XVIII 31, 1); ovvero, dei *ludi circenses* e del culto di Consus da parte di Romulus «*ob rapiendas sabinas*» (Novat. *Spect.* IV 4). Ma se il ricorso a vicende che determinano una volta per sempre il corretto modo di realizzare il rituale può ancora oscillare fra quelle che vedono coinvolta in maniera quasi miracolosa l'autorità divina di Iuppiter<sup>15</sup> o, in maniera del tutto casuale, quella imperiale di Nerone<sup>16</sup>, la pertinenza fra le origini e le rispettive determinazioni è —come è stato già ricordato— tale che ogni aspetto del circo risponda, secondo Cassiodoro, ad una sua propria causa (o origine sovranaturale: *Var.* III 51, 11: *cetera circi Romani longum est sermone decurrere, dum omnia videantur ad causas singulas pertinere*), così come, in Isidoro, ogni singolo aspetto dei *circenses* corrisponde alle singole cause del mondo (*ad causas mundi referre*).

Le due fonti, che pure percorrono argomentazioni simili, non dicono la stessa cosa: ovvero, permettono di ricostruire un contesto preciso,

15 Val. Max. *Mem.* I 7,4: *Cum plebeis quidam ludis pater familias per circum Flaminium, prius quam pompa induceretur, servum suum verberibus mulcatum sub furca ad supplicium egisset, T. Latinio homini ex plebe Iuppiter in quiete praecepit ut consulibus diceret sibi praesultorem ludis circensibus proximis non placuisse: quae res nisi adtenta ludorum instauratione expiata esset, securum non mediocre urbis periculum.* ... L'episodio è anche collocato in altri luoghi dagli altri testimoni: Cic. *div.* I 26, 55; D. H. VII 68; 73, 5; Plut. *Coriol.* 24-25; Lactant. *Inst. Div.* II 8.

16 Cassiod. *Var.* III 51: *Mappa vero, quae signum videtur dare circensibus, tali casu fluxit in morem. Cum Nero prandium protenderet et celeritatem, ut assolet, avidus spectandi populus flagitaret, ille mappam, qua tergendis manibus utebatur, iussit abici per fenestram, ut libertatem daret certaminis postulati. Hinc tractum est, ut ostensa mappa certa videatur esse promissio circensium futurorum.*

in cui il mito di fondazione corrisponde alla nascita e alla conseguente azione delle divinità, la cui esistenza (il cui culto) è motivo e garanzia della realtà: non a caso l'estensore del *circus imago poli* conclude, dopo aver tracciato il sistema di corrispondenze circo —realtà:

*Divinis constat nostra spectacula rebus,  
Gratia magna quibus crevit honore deum  
(Anth. Lat. I 197, 19-20)*

Riepilogando: la realtà complessa della società romana richiede (e concepisce) una proiezione extraumana articolata, un pensare il mondo tramite un *pantheon* di dèi; il culto, l'onore reso a questi dèi, fornisce la garanzia della stabilità romana stessa: ne è *causa*, nel senso di origine mitica e di forza propulsiva e di riferimento, in maniera continuativa, nel presente vissuto; la realizzazione del rapporto fra uomini e divinità, nell'ambito rituale circense, fa sì che gli elementi rappresentativi strutturali siano dei referenti fissi, o «*images*», ovvero, al tempo stesso, abbiano ciascuno una causa propria (una origine, una motivazione nel rapporto con l'extraumano) e corrispondano a loro volta alle *causae mundi*, alle singole cause dell'esistenza cosmica.

In questo senso si può tornare sul *panem et circenses* e cercare di vederlo non più solo alla stregua di una formula dispregiativa tramandata a perenne memoria delle basse richieste di un popolo semi selvaggio: se il pane, in senso fisico e materiale, come elargizione alimentare da parte dell'imperatore, poteva essere un mezzo di sussistenza indispensabile ed uno strumento di conservazione del potere, ma era al tempo stesso un elemento essenziale del pensiero religioso romano<sup>17</sup>, non meno importante era l'allestimento dei *circenses*, che fornivano la rappresentazione in movimento della rifondazione periodica e rituale dell'esistenza materiale (ma anche, in particolare, della produzione agricola del cereale fin nelle corrispondenze più specifiche e localizzate nel panorama rituale della Roma

---

17 Cfr. M. ZERBINI, «Consumo di cereali e consumo di carne: aspetti del sacrificio romano», *ASE* 19/1 (2002), págs. 225-235.

antica! Si pensi, a questo proposito, alla presenza di altari/templi di declinazioni politeistiche solo qui attestate e di rarissima documentazione). La famosa frase di Giovenale «*duas tantum res anxius optat*» (*Sat.* X 80) dovrebbe, su questi presupposti, essere presa in esame di bel nuovo, eventualmente anche ponendola a confronto con talune storie imperiali che, prima di esprimere un giudizio sui singoli personaggi, riferiscono il giusto comportamento «da imperatori» rispetto, appunto, al pane e al circo<sup>18</sup>.

#### 4. TEMPO, SPAZIO E PERCEZIONE DEL MONDO

Molti degli elementi della corrispondenza spazio-temporale fra circo e realtà vissuta sono stati elencati. Ricorriamo ancora ad Isidoro (*Etym.* XVIII 30-41) per trovare innumerevoli altri spunti e, infine, giungere ad una conclusione.

- Le mete designano la pietra di confine e la fine del mondo, l'orientale e l'occidente;
- L'obelisco è nel mezzo, perché il sole corre *per medium mundum*;
- Inoltre, indica l'altezza del cielo: come il sole compiendo il suo percorso definisce le ore, la sfera posta alla cuspide è dorata, ad indicare il calore dell'astro;
- I *carceres* in cui i cavalli sono trattiene coincidono con il «*carcer qui est in civitate*» in cui sono uomini prigionieri;
- La quadriga è collegata a Sol perché l'anno solare si suddivide in quattro parti;
- La biga a Luna perché si spartisce col sole il corso o perché si vede tanto di giorno quanto di notte;
- Le ruote corrispondono al moto circolare del sole, ovvero al passaggio rapido del mondo;

---

18 Ad esempio Suet. *Claud.* 19 (elargizioni) e 21 (spettacoli); *Nero* 10 e 11-12 (spettacoli); *Dom.* 4 e 5-7; ecc.

- I sette giri indicano il corso delle sette stelle che reggono il mondo, ovvero il corso dei sette giorni presenti, che costituiscono la durata della vita;
- La corsa dei cavalli regolare indica l'ineluttabilità della morte e il percorso regolare da compiersi per giungervi;
- I *pedites* corrono a piedi ad indicare e rappresentare la mortalità (*Nudi currunt, quia et homini in saeculo nullae reliquiae sunt*), in linea retta perché la distanza fra la vita e la morte è nulla;
- I colori delle fazioni, di nuovo, corrispondono agli elementi naturali e alle rispettive stagioni (*Sicque, dum hac spectatione deorum cultibus atque elementis mundialibus profanantur, eosdem deos atque eadem elementa proculdubio colere noscuntur*).

Osservando queste corrispondenze, insieme alle altre che ci sono documentate<sup>19</sup>, si può costruire una ben complessa gamma di *images*, di cui qui non si può rendere conto fino in fondo. Varie, come è stato ricordato, possono essere le interpretazioni, ma ciò che si può affermare a questo punto è che l'adozione della chiave del simbolismo non risulta sufficiente. «Simbolicamente» i singoli elementi del circo non arrivano a significare nulla: mentre come *images* mettono in scena un cosmo in movimento, in cui la dimensione festiva e la presenza contemporanea di uomini e divinità fornisce un'indicazione determinante sulla funzione dell'evento.

Alla precisa identificazione delle singole componenti delle manifestazioni circensi fa da contrappasso il punto focale dell'azione: la corsa. Essa rappresenta, non più né metaforicamente né simbolicamente, una circostanza controllata in cui in maniera incontrollata l'ordine viene temporaneamente sovvertito. La corrispondenza fra colori, stagioni, elementi e fazioni fa sì che il primeggiare ora di una squadra, ora dell'altra, corrisponda «*per images*» al trionfo occasionale di una parte rispetto al tutto, di una stagione rispetto alle altre, di un elemento rispetto agli altri, di una sfera divina rispetto alle altre. Ora, rispetto al normale ordinamento

---

19 Cfr. fonti in nota 1.

astrologico e cosmologico, per cui lo spazio presenta una ben conosciuta disposizione e il tempo è organizzato e gestito conseguentemente, sulla base dei movimenti astrali, la corsa determina una sovversione caotica totale, in cui tale ordine è posto temporaneamente in discussione.

Alla sovversione occasionale dell'ordinamento cosmico corrisponde anche un'interruzione del normale ordine sociale e culturale: per cui sono sospese le più elementari regole del vivere civile (Tert. *Spect.* XXI 2), vige la possibilità per uomini e donne di stare prolungatamente in contatto prossimo in pubblico (Ov. *Amor.* III 2, 1-4; 19), regna in esclusiva il *furor* (Tert. *Spect.* XVI 5; XX 5), possono essere innescate azioni fuori della norma<sup>20</sup>, verificarsi presagi individuali o collettivi<sup>21</sup> e non si attua la normale articolata successione di eventi propria del tempo storico ma paradossalmente, dal punto di vista massime razionale di un Plinio «*nihil novum, nihil varium, nihil quod non semel spectasse sufficiat*» (ep. IX 6)! L'evento circense si mostra, cioè, chiuso rispetto al divenire storico: la ripetitività delle corse risulta infine addirittura noiosa; ma egualmente la società nel suo complesso vive di quel tempo sottratto all'azione produttiva e incastonato —con il suo valore di pausa dinamica— nel corrente succedersi dei giorni.

E tutto ciò avviene in un ambito in cui la disposizione di posti regolamentata e fissata secondo la condizione sociale dei cittadini è fatta risalire addirittura al tempo di Tarquinio (Liv. I 35), in cui la processione iniziale è una somma manifestazione della forza della continuità della *res publica*<sup>22</sup>, in cui la posizione centrale dell'obelisco corrisponde al cen-

---

20 Plin., VII 186 (uno spettatore si getta nel rogo funebre di un auriga).

21 Amm. XXI 6, 3 (Costanzo ... *ut futurorum quoque prescins*); XV 5, 34 (*in circo maximo populus, incertum relatione quadam percitus an praesagio*...).

22 La nuova generazione deve scorrere ritualmente sotto gli occhi della precedente non in senso figurato ma col vincolo stringente dell'esistenza in vita dei genitori (*pueri patrimi et matrimi*: Cic. *har. resp.* XI 23): circa la reciprocità dello spettacolo, vale ciò che si è detto per l'altro aspetto della sfilata delle *imagines* divine: il meccanismo funziona in maniera speculare per coloro che guardano e per coloro che sono guardati; in ogni caso, la generazione dei genitori si conferma nella visione della propria discendenza, quella dei figli nell'offrirsi quale spettacolo di forza potenziale rispetto ad una che si è già affermata; e l'insieme

tro di Roma e, dunque, è al centro dell'universo, *in templo mundi totius* (Amm. XVII 13).

Qual è, dunque, il significato dei *ludi circenses*? Se singoli elementi della ricostruzione fin qui condotta possono senza dubbio condurre sulla buona strada, l'esame di taluni documenti comparativi —in quanto elaborati da parte cristiana sulla base del raffronto differenziante con la propria religione— possono aggiungere importanti fattori di sfondo o di contesto e contribuire alla ricostruzione di un quadro d'insieme.

Già la glossa di Isidoro allo strutturato sistema di correlazioni fra colori, elementi naturali, stagioni e fazioni propone l'individuazione di un dato di fatto: dal punto di vista cristiano, quelle attribuzioni appaiono riduttive di un sentimento religioso (*profanare*), ma egualmente viene loro riconosciuto il ruolo di pensiero religioso del mondo (*eosdem deos atque eadem elementa proculdubio colere noscuntur*). Ma si deve risalire indietro nel tempo per avere una implicita quanto diretta definizione della funzione generale del circo. Quando Tertulliano propone un modello positivo di circo «cristianamente corretto» scioglie funzionalmente tutte le formule, tutte le *imagines* che altrimenti, nella documentazione pagana che le conosceva e non sentiva la necessità di spiegar(se)le, resterebbero fuori d'ogni evidenza. La vita per il Dio del cristiano (*quod Deo vivis*: Tert. *Spect.* XXIX 3), con tutto ciò che vi è implicato, è alternativa alla vita nel paganesimo: e al momento di dire che il cristiano deve *conoscere il senso della storia, lo scorrere regolato del tempo, il conseguimento degli obiettivi e il superamento delle tappe della propria esistenza in senso cristiano*<sup>23</sup>, egli si serve di ciò che *risaputamente* a quei tempi, *in senso pagano*, doveva rivestire analoga funzione, cioè, appunto, dei concetti fondamentali (o *imagines*) dei *ludi circenses*.

---

vale per la riconferma della continuità / *perennitas* della potenza e della capacità di Roma di rigenerarsi nella successione progressiva delle *aetates*. Peraltro, proprio i *pueri patrimi et matrimi* portano le *tensae* degli dèi.

23 Tert. *Spect.* XXIX 3: *Hae voluptates, haec spectacula Christianorum, sancta, perpetua, gratuita. In his tibi ludos circenses interpretare: cursus saeculi intueri, tempora labentia dinumera, metas consummationis expecta...* Cfr. di nuovo il mio *Dalla pompa diaboli* ..., *op. cit.*, pag. 160.

## *Hic sunt leones: lo spazio e il tempo sacro delle venationes*

Maurizio Zerbini

(Università "La Sapienza", Roma)

Quanto le fonti classiche tramandano sotto il nome di *venatio* comprende tutte le possibili espressioni delle attività di caccia, che trovano a Roma uno specifico corrispettivo spettacolare in età classica nei combattimenti di fiere dell'anfiteatro<sup>1</sup>: il percorso più breve e certo più immediato per giungere a definire le coordinate sacrali degli spettacoli venatori (tuttora spesso considerati solo come un crudele intermezzo dei *munera* gladiatorii<sup>2</sup>) passa senza dubbio attraverso l'illuminante lettura degli infiammati brani della tradizione patristica consacrati alla polemica contro gli spettacoli pagani, in cui le *venationes* dimostrano di occupare uno spazio niente affatto secondario<sup>3</sup>. La conoscenza delle pagine patristiche sugli spettacoli è da porre peraltro a fondamento di tutta una coerente prospettiva antiquaria, autorevolmente testimoniata nella produzione erudita del tardo Cinquecento, che può suggerire di accostarsi ai *leones* dell'anfiteatro seguendo un percorso forse inatteso.

Nel 1598 veniva pubblicata ad Anversa dall'umanista fiammingo G. Lipsio l'edizione accresciuta di un approfondito studio sull'anfiteatro classico, in cui la minuziosa descrizione dell'antica tipologia mo-

- 
- 1 Cfr. i dati raccolti in Ch. DAREMBERG-E. SAGLIO, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris 1873-1912, IX, págs. 680-709, s. v. *Venatio*.
  - 2 Esemplari i toni delle pagine, ormai classiche, di J. CARCOPINO: «Quello che in esse ci offende è la quantità di vittime, quel bagno di sangue in cui le bestie venivano immerse a mucchi» (J. CARCOPINO, *La vita quotidiana a Roma all'apogeo dell'impero*, trad. it. Roma-Bari 1941<sup>1</sup>, pág. 273). Cfr. anche il più recente J. CARTMILL, *A View to a Death in the Morning. Hunting and Nature through History*, Cambridge, Mass. 1993, págs. 40 ss.
  - 3 Cfr. A. SAGGIORO, *Dalla pompa diabolica allo spirituale theatrum. Cultura classica e cristianesimo nella polemica dei Padri della Chiesa contro gli spettacoli. Il terzo secolo*, Palermo 1999 (*Mythos* 8/1996); Novaziano, *Gli spettacoli*, a cura di A. SAGGIORO, Bologna 2001.

numentale si accompagna alla più attenta analisi delle cerimonie pagane accolte da quelle maestose architetture<sup>4</sup>. Mettendo a frutto toni e argomenti della polemica patristica, Lipsio non mostra incertezze: compito indiscusso del suo lavoro erudito è, ancora alla fine del XVI secolo, quello di illustrare l'*impia vanitas*<sup>5</sup> dei riti pagani dell'anfiteatro. Al loro interno, l'umanista individua il ruolo preminente di quelle *venationes* cui egli si accosta attraverso una comparazione —apparentemente bizzarra— tra la narrazione biblica del diluvio (Gen. 6, 13-22) ed un misconosciuto passo dell'opera storica di Dione Cassio (61,12,2). Il brano in questione rappresenta l'unico testimone da cui poter ricavare alcuni preziosi dettagli del primo tentativo di matricidio messo in atto da Nerone ai danni di Agrippina nelle acque campane di Baia: come è noto, i sicari del *princeps* sostituiscono l'imbarcazione della donna con lo scafo di una *solutilis navis*<sup>6</sup>, la cui chiglia è congegnata in modo da potersi opportunamente dischiudere durante la navigazione, provocando un irreparabile naufragio. Dione Cassio precisa però come ad essere impiegate allo scopo siano le macchine teatrali già utilizzate per offrire agli spettatori romani la vista di una prodigiosa struttura galleggiante, capace di liberare sulla scena<sup>7</sup> un fastoso carico di animali esotici:

«Ναὺν ἰδόντες ἐν τῷ θεάτρῳ διαλυομένην τε αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς καὶ  
τινα θηρία ἀφιέτσαν<sup>8</sup>»

---

4 *Iusti Lipsi de Amphitheatro liber, in quo forma loci expressa, et ratio spectandi*, Antuerpiae 1598.

5 *Ibid.*, pág. 13.

6 Nella narrazione di Svetonio, «...*solutilem navem, , cuius vel naufragio vel camarae ruina periret, commentus est*». Simulata un'accidentale collisione con lo scafo di Agrippina, il *princeps* «...*in locum corrupti navigii machinosum illud optulit*».

7 Dione parla genericamente di uno spazio teatrale, forse in riferimento all'anfiteatro ligneo di Nerone menzionato da Tacito, che allude con disprezzo alle lodi cortigiane dell'edilizia monumentale del *princeps*: «*Nerone iterum L. Pisone consulibus [57 d. C.] pauca memoria digna evenere, nisi cui libeat laudandis fundamentis et trabibus, quis molem amphitheatri apud campum Martis Caesare xtruxerat*» (Tac., *Hist.* XIII 31, 1).

8 D. C. 61, 12, 2.



Nella più celebre narrazione tacitiana, l'ingegnoso stratagemma è escogitato dalla malvagità del liberto Anicetus, prefetto della flotta di Miseno: attribuendo alla furia del mare la tragica fine della madre, l'empietà del *princeps* avrebbe infatti potuto sfruttare di fronte al popolo romano una perversa ma quanto mai opportuna occasione *ostentandae pietati*<sup>9</sup>. Ma l'esecuzione di quella turpe macchinazione sarà tradita proprio dall'incerto funzionamento dei suoi congegni: Agrippina rimane infatti incolume nonostante il rovinoso crollo delle strutture della nave, che a dispetto di ogni affannoso tentativo dei sicari si rifiuta di affondare<sup>10</sup>. La donna sfuggirà a nuoto alla prima insidia del figlio, il cui sorprendente apparato suggerisce peraltro a Lipsio un intuitivo accostamento all'imbarcazione biblica di Noè:

«...nescias an exemplo quodam a sacra Noachi arca. Quod navim aedificare grandem aliquam solent in ipsa arena, quae solutilis esset, et subito luxata emitteret omne genus ferarum [...] Dio id scribit et narrat uber-  
tim in Nerone...»<sup>11</sup>.

Il tentativo di comparazione rimane qui allo stato di semplice accenno: nella lugubre atmosfera delle guerre di religione, la curiosità erudita dell'umanista fiammingo sembra cedere solo per un momento alla tentazione di alludere al tema biblico, senza per questo sfidare in alcun modo il giudizio avvelenato dei teologi impegnati nel più cruento confronto dottrinale.

---

9 «Ergo navem posse componi docet, cuius pars ipso in mari per artem soluta effunderet ignaram: nihil tam capax fortuitorum quam mare; et si naufragio intercepta sit, quem adeo iniquum, ut scelere adsignet, quod venti et fluctus deliquerint? Additurum principem defunctae templum et aras et cetera ostentandae pietati» (Tac., *Hist.* XIV 3, 3).

10 «Nec multum erat pregressa navis [...], cum dato signo ruere tectum loci multo plumbo grave [...]: nec dissolutio navis sequebatur, turbatis omnibus et quod plerique ignari etiam conscios impediebant [...]. Agrippina silens eoque minus agnita (unum tamen vulnus umeri excepit) nando, deinde occursu lenunciorum Lucrinum in lacum vecta villae suae infertur» (ibid., XIV 5, 1 ss.).

11 *Iusti Lipsi de Amphitheatro...*, cit., pág. 23. Cfr. il titolo del paragrafo: «Navis solutilis in theatro: in necem Agrippinae constructa».

Nel proscenio accademico del tardo Cinquecento, la vicenda biografica di Lipsio presenta del resto caratteri esemplari: di solida formazione gesuita, nell'infuriare della sanguinosa repressione, scatenata nelle Fiandre da Filippo II, l'erudito ripara dapprima nella più sicura sede luterana di Jena, e quindi in quella calvinista di Leiden. La sua ossequiosa adesione al protestantesimo —costantemente sorvegliata dal sospetto di zelanti gerarchie accademiche— acquista nelle cronache dell'epoca i toni dell'accomodamento obbligato alle circostanze<sup>12</sup>, ovvero del più cinico opportunismo, anche alla luce del definitivo ritorno alla professione di fede cattolica, che gli consentirà infine di stabilirsi nell'Università di Lovanio<sup>13</sup>. Il *De Amphitheatro*, legato alle durature suggestioni di un giovanile soggiorno romano<sup>14</sup>, offre dunque al lettore l'ibrida prospettiva di un trattato di antichità che, pur appartenendo al periodo riformato, conosce la stampa solo dopo il definitivo ritorno dell'autore al cattolicesimo: un testo sottoposto, nel corso degli anni, al vaglio di una incessante censura preventiva, mondato di ogni riferimento a quei temi teologico-morali che, a partire dalla scena dell'anfiteatro, non si lasciasero ridurre alla generica affermazione di una severa e libresca etica tacitiana (quale Lipsio era incline a distillare dai fondamenti della propria monumentale erudizione storico-filologica). Alla matura produzione cattolica dell'antiquario fiammingo non farà certo difetto il puntuale ricorso all'autorità biblica e patristica, ortodossamente consacrata all'edificazione morale e dottrinale del lettore, ma il fuggevole accenno all'arca di Noè non sembra trovare qui ulteriore conforto e riscontro: l'approfondita trattazione dei giochi dell'anfiteatro ripercorre piuttosto l'articolato ce-

---

12 Facendone un campione del nicodemismo, termine reso celebre dalla polemica di Calvino contro l'ipocrisia di quanti piegavano la propria coscienza ad un formale ossequio della confessione dominante (proprio come il fariseo Nicodemo aveva fatto visita a Gesù protetto dall'oscurità della notte: Gv 7, 50-2).

13 I dati biografici essenziali dell'erudito fiammingo possono ancora leggersi in *Biografia Universale antica e moderna*, Venezia 1822-41, XXXIII 48-54; cfr. inoltre P. BERGMANS, *L'autobiographie de Juste Lipse*, Gand 1889.

14 J. RUYSSCHAERT, «Le séjour de Juste Lipse à Rome (1568-1570)», *BIBR* 24 (1947), págs. 139-92.

rimoniaie festivo di una civiltà romana saldamente edificata sul virile fondamento dell'esercizio delle armi<sup>15</sup>.

Eppure, il grande ricettacolo galleggiante, il «misero legno» costruito dal Patriarca per ordine divino (Gen. 6, 13-22) aveva acquisito fin dalla prima esegesi patristica lo spessore allegorico di un sicuro rifugio di salvezza, potente figura della funzione salvifica della Chiesa<sup>16</sup>: proprio nell'arca del Diluvio la tradizione monastica occidentale avrebbe trovato un proprio congeniale emblema<sup>17</sup>. Le riflessioni di Lipsio sono del resto precedute dalle approfondite considerazioni tecnico-erudite sulla struttura dello scafo, sull'effettiva capacità delle sue stive e sulla ordinata suddivisione degli spazi interni che erano state da poco illustrate dal genio matematico del monaco francese J. Buteus<sup>18</sup>: ma il tema che più di ogni altro aveva sollecitato l'attenzione già dei primi esegeti cristiani non poteva che riguardare il dettaglio delle specie animali che la volontà divina aveva stivato negli angusti recessi dell'arca. Quanto alla loro forzata convivenza in quegli spazi ristretti, Basilio di Cesarea<sup>19</sup> aveva potuto infatti sottolineare come nella dimensione dell'eden le stesse fiere fossero ancora erbivore: in seguito al diluvio, una volta disceso dall'arca, il leone sarebbe infine divenuto carnivoro, predatore per antonomasia, dominatore del territorio

15 Così in un eloquente passaggio del trattato *Iusti Lipsi Saturnalium sermonum libri duo, qui de gladiatoribus*, pubblicato ad Anversa nel 1598 in unico volume con la seconda edizione del *De amphitheatro*: «...gentem natam ad arma, et in armis, cui fatum domare vi orbem: miraris in remissionibus ludicrisque ipsis praetulisse arma? Sanguinem oculis usurpasse et caedem?» (*Iusti Lipsi Saturnalium...*, cit., lib. II cap. CXXV, pág. 117).

16 Ambr., *De Noe et arca* 6-9, PL 14, 368-74. Cfr. inoltre Aug., *Cont. Faust.* 12, 39; Hieron. *Adv. Iovin.* 2,22.

17 Cfr. le considerazioni svolte da C. BOLOGNA sui testi di Pietro delle Celle vescovo di Chartres: «L'Arca di Noè è per i cenobiti, come e forse più dell'hortus conclusus paradisiaco, l'emblema tangibile della salvifica condizione di separatezza» (C. BOLOGNA, «L'invenzione» dell'interiorità. Spazio della parola, spazio del silenzio: monachesimo, cavalleria, poesia cortese», in S. BOECH GAJANO e L. SCARAFFIA (a cura di), *Luoghi sacri e spazi della santità*, Torino 1990, págs. 243-66, 243).

18 Io. Buteonis *Delphinatici Opera geometrica, quorum tituli sequuntur: De Arca Noe, cuius formae, capacitatisque fuerit...*, Lugduni 1554.

19 Hom. *In Exam.* II 6, 8-23.

selvaggio<sup>20</sup>. Solo allora la stessa carne veniva ammessa anche alla tavola dell'uomo, come inevitabile concessione alla sua imperfezione, una volta privata del sangue (la parte sacralizzata spettante a Dio) nel rispetto delle interdizioni alimentari registrate nel Levitico<sup>21</sup>.

Due scaffì carichi di meraviglie animali tornano così ad essere accostati dalla suggestione umanistica di Lipsio in una prospettiva che può rivelarsi meno evanescente di quanto possa suggerire una prima lettura della pagina cinquecentesca: in quelle stive vengono infatti a raccogliersi due diversi ed alternativi repertori della realtà conosciuta, laddove il complesso delle creature animali note alla tradizione biblica (ammesse o meno alla tavola di Israele dalle minute prescrizioni rituali del Levitico<sup>22</sup>) trova una pur formale corrispondenza nella varietà delle specie chiamate invece ad animare la scena venatoria dell'anfiteatro romano. Peraltro, il brano di Dione Cassio non poneva esplicitamente la macchina scenica in cui Lipsio riconosce i caratteri dell'arca biblica in relazione alla pur verosimile celebrazione di una *venatio*: è lo stesso umanista fiammingo a lamentare più volte la difficoltà di risalire all'esatta ubicazione delle *venationes* nell'epoca che precede a Roma la costruzione dei primi anfiteatri permanenti in muratura<sup>23</sup>. Ricollega comunque lo spazio acquatico del diluvio alla mutevole scena dell'anfiteatro, che può all'occorrenza essere completamente sommersa dalle acque: lo stesso spazio spettacolare del *circus* veniva del resto circoscritto da un *euripus* già in occasione del-

---

20 Ger. 5, 6; Am. 3, 4.

21 Cfr. le indicazioni bibliografiche più generali contenute in F. VATTIONI (a cura di), *Atti della settimana «Sangue e antropologia biblica»*, Roma, 10-15 marzo 1980, Roma 1981.

22 Cfr. J. MILGROM, *Leviticus 1-16. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1991.

23 Per una tradizionale esposizione dei dati cfr. G. JENNISON, *Animals for Show and Pleasure in Ancient Rome*, Manchester 1937, págs. 44 ss.; J. AYMARD, *Essai sur les chasses romaines des origines à la fin du siècle des Antonins*, Paris 1951, págs. 74 ss., 185 ss., 537 ss.; G. VILLE, *La gladiature en Occident des origines à la mort de Domitien*, Roma 1981, págs. 90 ss. Sul dettaglio delle strutture architettoniche destinate ad accogliere la *venatio*, cfr. J. C. GOLVIN, *L'amphithéâtre romain. Essai sur la théorisation de sa forme et de ses fonctions*, Paris 1988, págs. 48 ss.

le cinque consecutive giornate di *venationes* offerte da Cesare nel 46 a. C. Ricalcando il toponimo dello stretto che separa l'Eubea dalla Beozia, quell'ampio fossato —tracciato a garantire l'incolumità degli spettatori dall'impeto delle fiere— poteva infatti suggerire la definizione (rituale, prima che architettonica!) di una scena teatrale in cui riconoscere un microcosmo ancora *in fieri*<sup>24</sup>, pronto ad accogliere prodigiose creature in uno spazio liquido dai caratteri primordiali. Ripercorrendo i variopinti dettagli delle naumachie allestite secondo la tradizione nell'anfiteatro romano, Lipsio si compiace infatti di osservare quelle acque solcate dai più terrificanti *monstra* del mare:

«... *et pro terrestribus feris, monstra maris ostenderent*»<sup>25</sup>.

La pagina antiquaria esaurisce in questo modo la sua esuberante trattazione degli spettacoli di caccia a Roma, parte integrante di una brillante esposizione di quei dati relativi all'anfiteatro rimasti fino ad allora dispersi nella tradizione manoscritta. Solo la filologia ottocentesca si sarebbe incaricata di riunirli in una rigorosa raccolta sistematica<sup>26</sup>: ma nella vincolante prospettiva in cui quelle notizie si rendevano comprensibili all'esame dell'erudizione antiquaria, la consacrazione delle *venationes* ai numi del politeismo veniva anzitutto descritta da Lipsio all'insegna dell'affermazione di Tertulliano, che faceva di Mars e Diana i *praesides* divini tanto degli spettacoli gladiatori quanto di quelli venatori:

«... *Martem et Dianam utriusque ludi praesides novimus*»<sup>27</sup>.

24 Sull'*euripus*, cfr. la sintetica descrizione di Suet., *Caes.* 39: «...*spatio circi ab utraque parte producto et in gyrum, euripo addito*». Cfr. D. C. 43, 22 ss.; Plin., *nat.* VIII 64; Varr., *ling.* V 20.

25 *Iusti Lipsi de Amphitheatro*..., cit., pág. 23. Cfr. Suet., *Nero* 12: «*Exhibuit naumachia marina aqua, innatantibus beluis*»; Calp., *Ecl.*, VII 57-72.

26 Cfr. *Iusti Lipsi de Amphitheatro*..., cit., cap. XII: «*Quod tutamen infimo illo podio fuerit a feris*»; cap. XXII: «*Mira in iis, et stupenda*».

27 Tert., *De spect.*, 12, 7. Per la consacrazione del *venator* nell'anfiteatro a Diana e Mars cfr. G. VILLE, *La gladiature*..., cit., págs. 332 ss.

Il riferimento metaforico ad una tutela divina della *venatio amphitheatralis* veniva poi ritrovato dall'erudito fiammingo nell'opera di Marziale, attraverso il puntuale richiamo del poeta ai «...*saeva discrimina caesareae Dianae*» nei versi del *Liber de spectaculis*<sup>28</sup>.

Anche una prima definizione delle coordinate sacrali delle *venationes* romane non sembra infatti poter prescindere dalla preziosa testimonianza degli epigrammi composti nell'occasione dell'inaugurazione dell'Anfiteatro Flavio da parte dell'imperatore Tito: dedicati alle più ricercate variazioni alessandrine sul tema del «*sacer munus*»<sup>29</sup> offerto dall'imperatore, i versi di Marziale si incentrano proprio sul fastoso spettacolo degli animali offerti alla vista del popolo romano. Su tutti, proprio il leone (disceso nella tradizione biblica dall'arca nelle rinnovate vesti di sanguinario predatore) è invece insistentemente descritto dal poeta nella sua prodigiosa mansuetudine nei confronti della lepre<sup>30</sup>: quella che all'occhio disincantato del filologo può apparire come una compiaciuta esibizione di esemplari ammaestrati, fa del leone lo specchio della clemenza del *princeps*, riservata a chi si sottomette inerme alla sua autorità. Se nello spazio sacro dell'anfiteatro il predatore dominante può addirittura rinunciare alla propria istintiva ferocia, la tigre vedrà per contro esasperate le asprezze della propria natura, fino a sconfiggere lo stesso leone<sup>31</sup>. Nell'accostarsi alla tribuna imperiale, anche l'imponente maestà dell'elefante è obbligata a prostrarsi<sup>32</sup>; così anche il daino che si fa supplice al cospetto del *princeps* è risparmiato dai molossi<sup>33</sup>: è appunto nella logica di una rappresentazione rituale che ogni creatura deve prodigiosamente dar prova di saper riconoscere

---

28 Mart., *De Spect.*, XII 6. Cfr. J. CARABIA, «*Diana victrix ferarum*», *Spectacula, I. Gladiateurs et amphithéâtres. Actes du colloque tenu à Toulouse et à Lattes le 26-29 mai 1987*, a cura di C. DOMERGUE, C. LANDES, J. M. PAILLIER, Lattes 1990, págs. 231-9.

29 Mart., *De Spect.*, XXIV.

30 Mart., *Ep.* I 6; 14; 48; 60; 104.

31 Mart., *De Spect.*, XVIII 5 ss.

32 *Ibid.*, XVII 1: «*Pius et supplex elephas te, Caesar, adorat*».

33 *Ibid.*, XXX (XXIX) 6-7: «*Numen habet Caesar; sacra est haec, sacra potestas / credite mentiri non didicere ferae*».

la sua autorità. Lo stesso spettacolo di un possente toro, proiettato in aria come un fuscello, non si esaurisce affatto —avverte Marziale<sup>34</sup>— nello stupore offerto da una macchina scenica agli avidi occhi del pubblico. Come l'arguta brevità del poeta afferma con chiarezza,

«*Non fuit hoc artis, sed pietatis opus*»<sup>35</sup>.

Nella meraviglia spettacolare si rivela dunque tutto il complesso apparato rituale dei *sacra munera*. Se anche in questi versi i commentatori hanno voluto scorgere una generica espressione di insistita adulazione<sup>36</sup>, la prospettiva offerta da Marziale può a questo punto illuminare anche il macchinoso tentativo di matricidio perpetrato da Nerone, che una concorde tradizione di matrice senatoria va a tingere dei colori della più sacrilega empietà: nella versione riportata da Dione Cassio, il *princeps* si compiace infatti di piegare proprio un *opus pietatis* alla turpe esecuzione del suo misfatto.

Quanto al profluvio di meraviglie animali, liberato sulla scena teatrale di Roma dalla *solutilis navis* neroniana —che richiama alla mente alcune celebri sequenze della *Coena Trimalchionis*<sup>37</sup>— questo non manca di trovare ulteriore corrispondenza proprio nel confronto con l'arguzia «epigrammatica» di Marziale. Il poeta può infatti invitare il proprio patrono a reiterare, ma imbandite con liberalità sulla tavola, quelle stesse lepri tanto insistentemente cantate nell'arena<sup>38</sup>: così anche l'unico cinghiale,

34 Mart., *Ep.* I 16.

35 Mart., *De spect.* XVI 1 ss.

36 Un recente commentatore degli epigrammi può così chiosare il verso: «Marziale chiama «sacri» gli spettacoli dell'anfiteatro perché dati dall'imperatore, la cui persona era ritenuta sacra» (Marziale, *Epigrammi*, a cura di G. Norcio, Torino 1985, pág. 106). Cfr. per contro la prospettiva di analisi di M. LE GLAY, «Les amphithéâtres: loci religiosi?», *Spectacula*, cit., págs. 217-29.

37 Si pensi, nell'opera di Petronio, al reiterato compiacimento con il quale le pietanze più ricercate si rivelano essere sofisticati *automata*, che tornano a solleticare lo stupore dei convitati liberando improvvisamente il proprio animato contenuto: «... *strictoque venatorio cultro latus aprí vehementer percussit, ex cuius plaga turdi evolaverunt*» (Petr., *Sat.* 40, 5).

38 «*Bis leporem tu quoque pone mihi*» (Mart., *Ep.* I 44).

offerto da un gretto anfitrione ad una esuberante torma di convitati, veniva ad essere paragonato dallo stesso Marziale a quello dell'anfiteatro, che può di norma essere gustato solo con gli occhi<sup>39</sup>. Solo in circostanze festive eccezionali —ancora tutte da verificare— la liberalità dell'*editor* sembrerebbe infatti ammettere il popolo romano all'effettiva disponibilità delle prede commestibili delle *venationes*, come in quei passi dell'*Historia Augusta* in cui intere mandrie di quadrupedi selvatici sono offerte alla furia di un popolo romano fatto tumultuosamente discendere direttamente nell'arena:

*«Missi deinde per omnes aditus struthiones mille, mille cervi, mille apri; iam damae, ibices, oves ferae et cetera herbatica animalia quanta ali potuerunt vel inveniri. Immissi deinde populares, rapuit quisque quod potuit»*<sup>40</sup>.

---

39 *«Et nihil inde datum est; tantum spectavimus omnes: /ponere aprum nobis sic et harena solet»* (Mart., *Ep.* I 43, 11 ss.).

40 Hist. Aug., *Prob.* 19, 4. Cfr. *Gord.* 3, 5 ss.; *Prob.* 19, 2 ss. («... ita ut populus cuncta diriperet»). Un primo tentativo di ipotizzare un consumo alimentare delle spoglie prodotte dagli spettacoli di caccia dell'anfiteatro si deve a D. G. Kyle, che ha finalmente esplicitato una questione mai chiaramente affrontata: *«What happened to the carcasses?»* (D. D. G. KYLE, «Animal spectacle in ancient Rome: meat and meaning», *Nikephoros* 7 (1995), págs. 181-205, 184). L'articolo di Kyle si pone come punto di partenza per una ricerca che faccia luce a Roma sul rapporto tra le carni sacrificali (ordinariamente consumate nel contesto rituale festivo, oppure vendute nei *macella* annessi alle strutture templari: cfr. J. SCHEID, «La spartizione sacrificale a Roma», C. GROTTANELLI-N. PARISE (a cura di), *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma-Bari 1988, págs. 267-92) e quelle carni prodotte invece dalle *venationes* dell'anfiteatro.



## L'intersezione di spazi e tempi nel teatro greco

Natale Spineto  
(Università di Torino)

Il titolo di questo studio non può non evocare immediatamente la nota regola delle tre unità che, per una gran parte della nostra storia, ha esercitato un ruolo di guida —sovente tirannica— sugli autori delle rappresentazioni drammatiche. La si può richiamare prendendo a prestito due versi di Nicolas Boileau, che la descrivono in estrema sintesi: «Q'en un lieu, qu'en un jour, un seul fait accompli / tient jusqu'à la fin le théâtre rempli». Questa legge, formulata nel Rinascimento (da Giovambattista Giraldi Cinthio e da G. Cesare Scaligero per primi), impostasi poi nel '600 per consolidarsi con Jean Racine, è stata applicata, con rigido dogmatismo, nel Diciottesimo secolo ed è crollata soltanto con il Romanticismo e le sue rivendicazioni di libertà di ispirazione. Essa stabilisce i principi cui l'arte drammatica che si vuole «classica» deve ispirarsi: il suo tempo è quello dell'intreccio, le cui vicende si consumano in ventiquattr'ore; lo spazio è il luogo in cui si svolge la storia narrata, che non tollera particolari spostamenti (in pratica, cambiamenti di scena). Il nesso tra le due categorie è dato dall'obbligo di unità, che non ammette dilatazioni e che impone una concisione e una concentrazione ritenute appropriate all'azione drammatica. Il teatro che si conforma a queste regole si definisce classico: esso si richiama infatti ai grandi tragediografi della Grecia e alla sistemazione teorica della poetica tragica proposta da Aristotele<sup>1</sup>.

Ma questo duplice richiamo comporta un duplice fraintendimento: nei confronti di Aristotele per quegli elementi che, attribuiti alla sua autorità, non gli appartengono, e nei confronti dei tragediografi per gli ele-

---

1 Sulla questione, si veda la sintesi di S. D'AMICO, *Storia del teatro*, Milano 1974, 1, págs. 28-30.

menti che, attribuiti giustamente al filosofo di Stagira, non appartengono invece al teatro greco.

Quanto ad Aristotele, non si trova, nella sua opera, una formulazione dell'unità di spazio e di tempo. Vi si trova bensì quella dell'unità di azione, che ha, dal punto di vista che qui interessa, minore rilievo. A proposito delle altre, lo Stagirita dice che l'azione drammatica deve possedere «una certa estensione, e questa ha da potersi con facilità abbracciare nel suo insieme con la mente»; e «tanto più bella, rispetto alla sua lunghezza, sarà sempre quella favola che più sarà lunga senza oltrepassare i limiti entro cui può essere chiaramente abbracciata da un unico sguardo dal principio alla fine [...] una lunghezza tale in cui [...] sia possibile di passare dalla felicità all'infelicità o da questa a quella» (*Po.* VII 1451 a). Ora, «la tragedia cerca quanto più può di tenersi entro un sol giro di sole o lo sorpassa di poco» (*Po.* V 1449 b)<sup>2</sup>: non si tratta di un precetto, ma di una constatazione —con alcune eccezioni— e qualcuno ha ipotizzato che non si riferisca alla durata della singola opera, ma dell'intero spettacolo<sup>3</sup>. Sull'unità di luogo, Aristotele è ancora meno esplicito: si limita a distinguere l'epica dal dramma, dicendo che, mentre la prima può estendere di molto la propria ampiezza, «nella tragedia non è possibile rappresentare insieme, contemporaneamente, più parti di un'azione, e bisogna limitarsi di volta in volta a sola quella parte che si svolge sulla scena e che è rappresentata dagli attori» (*Po.* XXIV 1459 b).

Insomma, le due unità che caratterizzano il dramma moderno non sono propriamente aristoteliche: esse nascono da quella volontà di regolamentazione e di canonizzazione che, a partire dall'epoca rinascimentale, costituisce un aspetto dell'opera di rivisitazione e ricostruzione del mondo classico che plasma, passo passo, il mondo greco «luogo dell'immaginario» con il quale l'identità occidentale si è sempre confrontata.

---

2 La traduzione riportata è di M. VALMIGLI, Roma-Bari 1983.

3 La rappresentazione di una trilogia durava, infatti, dal mattino alla sera. L'ipotesi cui si è fatto riferimento è di S. D'AMICO, *op.cit.*, pág. 29.

Ma se, nella definizione precisa delle unità di tempo e di luogo, viene tradita, in qualche modo, la genuinità del riferimento ad Aristotele, al dettato aristotelico i drammaturghi moderni rimangono fedeli per un altro verso. La qualificazione delle tre unità si colloca, infatti, su una linea della quale è lo stesso Aristotele a stabilire le caratteristiche e le coordinate: quella di una «tecnicizzazione»<sup>4</sup> del teatro antico.

In questo caso, la fedeltà ad Aristotele comporta, tuttavia, una lettura dell'opera dei grandi tragediografi che ne perde l'ispirazione originaria ed essenziale. Nella *Poetica* non è fatta mai menzione del contesto religioso nel quale le rappresentazioni drammatiche avevano luogo, né è mai citata —se non una volta, all'interno di un discorso che non riguarda la struttura del dramma— la divinità cui facevano riferimento. La lettura della tragedia proposta da Aristotele è eminentemente profana o laica, per usare due termini impropri ma forse efficaci: essa riformula tutte le componenti del teatro dando loro il carattere di problemi e procedimenti di ordine tecnico. La drammaturgia di età moderna, riprendendo questo aspetto del discorso aristotelico e ponendosi in continuità con esso, porta a compimento la cancellazione degli elementi sacrali del teatro attraverso l'ulteriore ridefinizione di tutte le componenti della rappresentazione in termini fondamentalmente tecnici o sentimentali.

Ne deriva, con l'incapacità di cogliere il senso originario del teatro antico, anche l'esigenza —storica— di farne riemergere i tratti. La via deve essere quella del recupero della dimensione che Aristotele elimina e che, sulla sua scorta, la storia del teatro ha trascurato: la dimensione religiosa<sup>5</sup>. In questo modo, le nozioni di spazio e di tempo assumeranno una qualificazione differente rispetto alla durata e alla collocazione dell'a-

---

4 Sull'interpretazione aristotelica come risoluzione della tragedia sul piano tecnico, si veda M. MASSENZIO, «La poesia come fine: la desacralizzazione della tragedia. Considerazioni sulla "Poetica" di Aristotele», *Religioni e civiltà* 1 (1972), págs. 285-318.

5 Con tutte le cautele del caso: per un quadro generale delle difficoltà che nascono dall'accostamento di religione e teatro, anche in riferimento al mondo greco, si veda P. TAVIANI, «Religione e teatro: il fascino di un equivoco», *SMSR* 58 (1982), págs. 367-380.

zione drammatica imposta dai canoni teatrali moderni, ma anche rispetto alla valutazione tecnica che ne dà Aristotele.

Il primo carattere da prendere in considerazione per recuperare i tratti religiosi del dramma antico consiste nella cornice festiva all'interno della quale esso si svolge. Con una avvertenza di ordine generale: quando si parla di cornice non si deve qui intendere qualcosa di esteriore, di intercambiabile o di superfluo: la festa è altrettanto indispensabile al dramma quanto lo sono certe cornici di quadri moderni —come quelle di Gustav Klimt— che fanno tutt'uno con il dipinto, lo prolungano, lo integrano, ma, nello stesso tempo, lo rinchiudono e lo delimitano. Le rappresentazioni drammatiche non soltanto si svolgono all'interno di celebrazioni dionisiache, ma non possono avere luogo in altri momenti e in onore di altre divinità.

E' proprio il contesto festivo a consentirci di mettere in evidenza la maniera in cui, all'interno del teatro greco, viene vissuta la prima delle due coordinate che si intendono qui ricostruire: quella cronologica. La festa (ἑορτή) è descritta, nelle definizioni pseudo-platoniche, come «tempo sacro determinato dalle leggi» (415 a). Si configura dunque come celebrazione qualificata da una dimensione temporale «sacra», cioè distinta rispetto alla successione ordinaria, comune, quotidiana degli eventi. La «tecnicizzazione» aristotelica del teatro ha comportato una sua riconduzione, tra l'altro, a un tempo e uno spazio quantitativamente definiti; un recupero della dimensione religiosa comporta invece il richiamo a un tempo e uno spazio contraddistinti dalla loro qualità, che è sacrale. Il tempo sacro è extra-ordinario, in quanto nel corso della festa viene attuato un riferimento alla realtà mitica —originaria e fondante rispetto all'universo attuale— che viene ricordata, rievocata e ripetuta. Il mito non possiede, ovviamente, soltanto una dimensione temporale, ma anche una serie di determinazioni spaziali. La festa, come ritorno a un tempo mitico e instaurazione di una realtà straordinaria, comporta il richiamo a certi luoghi che assumono un ruolo particolare. Comprendere i temi del tempo e dello spazio teatrali significa dunque cogliere la maniera in cui, concretamente, le due coordinate si esprimono e si intersecano in primo luogo all'interno delle celebrazioni festive che comprendono gli agoni drammatici.

Ci si limiterà qui a considerare alcuni aspetti dei *Dionysia megala*, che sono, tra le quattro feste durante le quali si svolgevano le rappresentazioni, la più recente, ma anche quella nella quale gli agoni ricoprono una posizione più centrale<sup>6</sup>.

I *Dionysia megala* si aprono con rituali che ricordano —e, in questo modo, rinnovano— la venuta di Dionysos ad Atene. Un personaggio di nome Pegasos ha condotto in città una statua del dio proveniente dalla città di Eleutere. Gli Ateniesi l'hanno respinta, ricevendo così una punizione che li ha colpiti nella sfera sessuale. L'oracolo di Delfi, interpellato in proposito, consiglia di accogliere Dionysos ricordando che il dio ha già messo piede sul suolo ateniese ai tempi di Ikarios. L'istituzione di cortei fallici pone fine al tormento degli ateniesi (Paus. I 2, 5; sch. Ar. *Ac.* 243).

La festa è considerata come una ripetizione dell'accesso della statua del dio in città. In questo modo, secondo la logica caratteristica delle ricorrenze di questo genere, si apre un tempo peculiare, che sottrae i fatti alla loro successione ordinaria per ricollegarli direttamente all'evento fondatore, ripreso e quindi riportato all'attualità. Ma in quali tempi va collocato tale evento fondatore? Alcuni studiosi hanno inteso datare l'impresa di Pegasos, ponendola in connessione con i rapporti tra Atene e la Beozia e con il passaggio della città di Eleutere in territorio attico<sup>7</sup>. Non è il caso di riprendere ora la questione, sulla quale gli studiosi sono divisi; al nostro scopo, interessa invece rilevare un altro aspetto del problema: comunque si valuti l'importanza storica dei dati di cui disponiamo, l'avvento di Dionysos Eleuthereus ad Atene appartiene a una dimensione che non è possibile non definire mitica. La vicenda della statua del dio, infatti, si iscrive senza residui nel modello tipico degli avventi di Diony-

---

6 Per la trattazione delle feste «drammatiche» rimando a N. SPINETO, *Dionysia. Il contesto festivo del teatro ateniese*, Tesi di dottorato, Dipartimento di Studi storico-religiosi, Roma 1996, in corso di pubblicazione. A questo lavoro si può fare riferimento anche per una analisi dettagliata dei temi trattati nel presente articolo.

7 Per una sintesi e una bibliografia di tali questioni, si veda L. PRANDI, «Problemi del confine attico-beotico: la zona di Eleutere», *Il confine nel mondo classico*, a cura di L. PRANDI, Milano 1987, págs. 50-79.

sos<sup>8</sup>. Essa comporta alcuni elementi che ritroviamo in generale nelle epifanie del dio: l'arrivo di Dionysos dall'esterno (o dall'estero, o da una dimensione altra, come quella acquatica, o da un luogo marginale, come, appunto, Eleutere); il suo mancato riconoscimento (per riconoscere nel dio la stessa figura che è già arrivata in città ai tempi di Ikarios, è stato necessario un pronunciamento dell'oracolo delfico); la punizione conseguente (in questo caso di ordine sessuale); l'intervento di un oracolo; l'istituzione di un culto specificamente dionisiaco. Gli arrivi del dio sono contrassegnati, in gran parte, da vicende di questo genere, naturalmente con tutte le variazioni che i diversi miti attestano. Che si tratti della rilettura o trasfigurazione di eventi storici, della espressione di una effettiva resistenza incontrata dai culti dionisiaci, è, qui, relativamente poco influente —e, in ogni caso, difficilmente dimostrabile<sup>9</sup>. Rimane che, dal punto di vista della ideologia religiosa greca, la vicenda del dio di Eleutere incarna abbastanza chiaramente un modello mitico.

Il tempo rievocato dalla festa è, dunque, quello del mito che, in quanto tale, è originario: nel caso specifico, si tratta del momento in cui ha

---

8 Si veda, per esempio, R. PARKER, *Athenian Religion. A History*, Oxford 1996, pag. 94. C. SOURVINOU-INWOOD, che insiste sul principio metodologico secondo il quale i miti di resistenza non si devono considerare alla stregua di dati storici, considera questi racconti come espressioni simboliche di un contrasto «between divine madness and human order» («Something to do with Athens: Tragedy and Ritual», R. OSBORNE-S. HORNBLOWER (ed.), *Ritual, Finance, Politics. Athenian Democracy Accounts Presented to David Lewis*, Oxford 1994, págs. 269-290, 274). Nel caso in questione, tuttavia, a Dionysos è associata una valenza fallica: il mito di resistenza sembra dunque suggerire, piuttosto, un contrasto fra l'ordine e la sua sospensione (di cui la «divine madness» costituisce un caso particolare). Sulla struttura e il significato dei miti di resistenza a Dionysos, si veda M. MASSENZIO, *Cultura e crisi permanente. La «xenia» dionisiaca*, Roma 1970.

9 Sulla scorta di E. ROHDE, R. GARLAND parla di questo racconto come dell'eco di un evento storico: l'accesso del dio che, giunto in Grecia, fa fronte ad una opposizione estrema con la violenza dei suoi seguaci (*Introducing New Gods. The Politics of Athenian Religion*, London 1992, pag. 159). Non vi sono, tuttavia, documenti che consentano di provare la storicità di una introduzione cruenta del culto di Dionysos. Non documentabile è altresì l'idea, espressa da F. Frost, che ogni comunità sofferente di una incidenza al di fuori dal normale di follia o di problemi sessuali tendesse a introdurre, con la mediazione di un oracolo, culti dionisiaci e che invece, con il teatro, emerga un Dionysos unico (F. J. FROST, «Peisistratos, the Cults, and the Unification» of Attica, *AncW* 21 (1990), pag. 6).

avuto origine la processione fallica. Ma questo tempo mitico, a sua volta, si presenta stratificato. E' così che l'oracolo di Delfi, nell'indicare la via per ammettere Dionysos ad Atene, fa riferimento a un altro arrivo, precedente, del dio, collegato a Ikarios. In questo modo, con un procedimento a scatole cinesi, il mito della venuta della statua si apre ad un racconto più risalente, che evoca il primo avvento del dio. La dimensione cronologica della festa, che è quella ciclica della ripetizione di un evento mitico originario, viene dunque ulteriormente sfondata verso un altro evento primordiale. La storia di Ikarios è legata all'istituzione della coltivazione della vite e della produzione del vino e l'aspetto di Dionysos che mette in luce concerne, appunto, queste attività, connesse con l'esperienza dell'ebrietà e con la necessità di una sua regolamentazione<sup>10</sup>. Il secondo avvento di Dionysos è legato invece alla sfera sessuale. I *Dionysia megala*, evocandoli entrambi, si proiettano nel tempo in cui la processione è stata istituita e, attraverso quella, nell'epoca in cui il vino è stato introdotto in Atene.

Il richiamo al mito non comporta soltanto un ricordo, una rievocazione, ma anche una riattualizzazione, che riporta qui in vita due situazioni originarie. La prima è quella in cui il dio non era ancora arrivato e l'umanità non possedeva i suoi doni; la seconda è quella che vede l'ordine precedente frantumarsi di fronte all'intrusione di Dionysos e poi ricomporsi in forme nuove in seguito alla sua accettazione. Queste due situazioni di passaggio sono segnate dalla presenza di mediatori. Nel santuario di Dionysos erano state erette, come ci testimonia Pausania, le loro statue: si tratta di Amphiktyon e Pegasos. Grazie al primo, gli uomini hanno imparato a mescolare il vino all'acqua<sup>11</sup>; grazie al secondo han-

---

10 Per le vicende della prima introduzione del vino, si vedano Apollod. III 14, 7; Sch. *Il.* XXII 29; Ael. *V.H.* VII 28; Nonn. *D.* XLVII 34-245; Hyg. *Fab.* 130; Astron. II 4; Stat. *Theb.* XI 644-647 e comm. di Lattanzio Placido al v. 644; Serv. in Verg. *Georg.* II 389; Prob. in Verg. *Georg.* II 385.

11 Amphiktyon, re di Atene, ospita alla sua mensa Dionysos e altri dèi (Paus. I 2, 5). Secondo Filocoro, ne apprende l'arte di mescolare acqua al vino: da allora gli uomini, bevendo, si mantengono eretti, sicché il re dedica un altare a Dionysos Orthos (si veda anche Ath. V 179) nel recinto sacro delle Horai (Ath. II 38 b-c).

no accolto il culto fallico del dio e hanno superato la crisi sessuale che la sua mancata accettazione aveva determinato<sup>12</sup>. L'arrivo di Dionysos ha provocato lo sconvolgimento dell'ordine costituito, secondo almeno due registri, i cui segni caratteristici sono l'ebbrezza e il fallo. Un terzo registro è costituito dalla mania, che non troviamo però in Atene<sup>13</sup>. La festa evoca questi elementi per celebrarne —e quindi riaffermarne— il superamento, attraverso una regressione cronologica che caratterizza la qualità «sacra» del suo tempo.

Ma la qualità sacra del tempo si impone soltanto attraverso uno spazio contrassegnato, a sua volta, da una qualità particolare. Ora, la dimensione dello spazio risulta essere definita, all'interno dei *Dionysia megala*, principalmente dai riti processionali.

I documenti parlano di una εἰσαγωγή<sup>14</sup>, una πομπή<sup>15</sup>, un κῶμος<sup>16</sup>. Per ricostruire la dinamica della festa occorrerebbe interrogarsi sull'itinerario

---

12 Un'altra figura di mediatore, richiamata qui indirettamente, è quella di Melampous, che, scrive Erodoto, fa conoscere Dionysos, il suo culto e le processioni falliche ai Greci (Hdt. II 49). Lo stesso personaggio guarisce dalla malattia provocata da Dionysos le figlie di Proitos (Apollod. II 2, 2; Pherekyd. in Schol. *Od.* XV 225).

13 Ritroviamo invece la *mania* in un mito che riguarda Dionysos Melanaigis, il dio di Eleutere (*Suid.* s.v. *Mélan*). Le figlie di Eleuther, che ha rifiutato di accogliere Dionysos, sono infatti colte da pazzia. Il Dionysos Eleuthereus ateniese corrisponde, verosimilmente, al Melanaigis beotico, ma è significativo il fatto che non gli venga più associata la *mania*, una volta che lo si ammette nei culti ateniesi.

14 Le fonti che ci attestano la prima sono iscrizioni efebiche risalenti al II secolo a.C (vanno dal 127 al 106), ma è possibile considerare l' *eisagoge* —con tutte le cautele del caso— come un uso più antico. Si veda A. PICKARD-CAMBRIDGE, *Le feste drammatiche di Atene*, tr. it., Firenze 1996, págs. 83-84.

15 Sui caratteri della *pompé*, si veda A. PICKARD-CAMBRIDGE, *op.cit.*, pág. 92.

16 Del *komos* si conosce poco. E' stato supposto che fosse parte della *pompé*, o che avesse luogo in un momento successivo; il fatto che le due manifestazioni siano citate separatamente dalla legge di Euegoros (Dem. *Mid.* 10) fa propendere per la seconda possibilità. La legge parla infatti di: ἡ πομπὴ καὶ οἱ παῖδες καὶ ὁ κῶμος καὶ οἱ κωμῳδοὶ καὶ οἱ τραγωδοί. E' stato tuttavia notato che il termine *komos* può essere stato qui utilizzato al posto di «i cori degli adulti», che, in effetti, mancano nell'elenco e che, se invece vi figurassero, avrebbero appunto la posizione occupata dal *komos* (A. PICKARD-CAMBRIDGE, *op.cit.*, pág. 88, n. 45; págs. 140-141). In tal caso, quest'ultimo non esisterebbe come rituale separato e sarebbe una forma di arte corale, distinta rispetto al *komos* come corteo festante.



della processione (o delle processioni) e sul momento dei *Dionysia* durante il quale essa si svolgeva. Ma la scarsità dei documenti —in gran parte tardi—, unita all'imperfetta conoscenza che abbiamo della topografia ateniese, fa sì che su tali problemi non si possano che fare ipotesi. A questo proposito, come, in generale, intorno alle questioni riguardanti le processioni dionisiache, si può dire che la situazione denunciata da M. P. Nilsson nel 1916 non sia cambiata: ci troviamo di fronte ad un «Gestrüpp von Hypothesen» sul quale i lavori successivi hanno reso, ovviamente, il dibattito molto più articolato e approfondito, ma non hanno saputo fare fino in fondo chiarezza<sup>17</sup>. E' difficile anche dire se si trattasse di tre rituali distinti, di altrettanti momenti di un'unica celebrazione o, ancora, se il *komos* facesse parte della *pompé*. Il problema rimane relativamente aperto e non è qui il caso di esaminarlo nel dettaglio. Comunque, le fonti indicano con certezza alcune componenti dei rituali processionali dei *Dionysia* che ci consentono di avanzare ipotesi sul senso generale delle celebrazioni.

Un primo dato chiaramente attestato è quello della εἰσαγωγή della statua dalla ἐσχόρα al teatro, ad opera degli efebi alla luce di torce. Non si conosce l'ubicazione esatta dell'altare, ma gli scavi ne hanno identificato uno sull'Agorà ed è verosimile che si tratti appunto del luogo cui alludono le iscrizioni efebiche<sup>18</sup>. In ogni caso, le testimonianze collegano la processione all'Agorà al tempio dell'Accademia e al teatro. La presenza della statua del dio implica la sacralizzazione dello spazio, cioè una sua ridefinizione in termini religiosi. Questo avviene, in primo luogo, con la rimozione del simulacro dalla sua sede abituale, ad indicare una separazione rispetto al tempo ordinario<sup>19</sup>; il corteo per la città fa sì che il dio

17 M. P. NILSSON, *Opuscula selecta* I, Lund 1951, pág. 188. Tra gli studi di questi ultimi anni, va citato principalmente C. SOURVINOU-INWOOD, art.cit. (in n. 8), págs. 278-288, che riconsidera il problema dell'itinerario della processione proponendo una soluzione coerente, per quanto ipotetica.

18 H. A. THOMPSON, «Excavations in the Athenian Agora», *Hesperia* 22 (1953), pág. 45, n. 28; C. SOURVINOU-INWOOD, art. cit. (in n. 8).

19 Sul tema della separazione insiste J. ARONEN, «Notes on the Athenian Drama as Ritual Myth-Telling with the Cult of Dionysos», *Arctos* 26 (1992), págs. 19-37, 29.

prenda possesso del territorio urbano e vi trasferisca così lo stato di «anormalità» che la sua rinnovata presenza, come si è detto, comporta. Testimonianze tarde attestano che il teatro veniva purificato, tramite il sacrificio di un porcellino da latte (Suid. s.v. καθάρσιον; Poll. VIII 104), senz'altro nelle prime fasi della festa. E' evidente che il rituale costituisce la condizione perché il teatro acquisisca un valore sacrale, in vista della celebrazione dei riti che vi si svolgeranno. E' possibile che lo stesso avvenisse per le strade nelle quali il corteo sarebbe passato; non abbiamo informazioni riguardo ad Atene, ma sappiamo che nei *Dionysia* del Pireo era assegnato agli *agoranomoi* il compito di ripulire e preparare la strada per la processione<sup>20</sup>; in quelli di Delo, era prevista una purificazione delle strade<sup>21</sup>.

L'entrata in teatro costituisce il compimento dell'operazione. La statua del dio, una volta condotta dagli efebi nel luogo in cui si sarebbero recitati i drammi, vi rimaneva durante le rappresentazioni<sup>22</sup>. E' significativo il fatto che il simulacro, dopo avere toccato vari punti della città, si arresti nel teatro e che tale evento costituisca la necessaria premessa della celebrazione degli agoni. Aristofane dice che Cratino, per i suoi meriti, dovrebbe bere al Pritaneo e stare παρὰ τῷ Διονύσῳ (Ar. Eq. 536): la statua è il dio ed è sotto i suoi occhi che la messa in scena ha luogo. La presenza di Dionysos fa assumere alla struttura che ospita le rappresentazioni il significato di un luogo sacro, nel quale si celebra un rituale particolare. Non avrebbe lo stesso significato —e non sarebbe suffi-

---

20 E. J. OWENS, «The Koprologoi at Athens in the Fifth and Fourth Centuries B.C.», *CQ* 33 (1983), págs. 44-50, 45.

21 IG XI (2) 203 A 38. Si veda S. GUETTEL COLE, «Procession and Celebration at the Dionysia», R. SCODEL (a cura di), *Theater and Society in the Classical World*, Ann Arbor 1993, págs. 25-38, 28. La preparazione delle strade era il principale compito degli *epimeleti*: documentazione in P. WILSON, *The Athenian Institution of the Khoregia. The Chorus, the City and the Stage*, Cambridge 2000, págs. 24-25; 317, n. 63.

22 Ar. Eq. 536. Altre testimonianze in A. PICKARD-CAMBRIDGE, *op.cit.*, pág. 84, n. 26. Nel teatro di Dionysos, presso il bordo interno dell'euripo, in corrispondenza del seggio centrale riservato al sacerdote del dio, si trova un incasso rettangolare che doveva servire per porvi la statua (L. POLACCO, *Il teatro di Dioniso Eleutereo ad Atene*, Roma 1990, pág. 116, n. 8).

ciente— una statua che vi fosse collocata permanentemente: il trasporto del simulacro di Dionysos Eleuthereus segna il culmine della presa di possesso della città da parte del dio e la periodica apertura —consentita, garantita e controllata da lui— di uno spazio e di un tempo di ordine differente, spazio e tempo del rito. Fino a quando la statua rimarrà nel teatro —o vi sarà ritualmente riportata— questo spazio e questo tempo eccezionali saranno in vigore.

Della *πομπή* le fonti attestano concordemente la grandiosità e la solennità. Se nei tempi antichi, come ricorda Plutarco con rimpianto, essa appariva sobria ed essenziale, ora ha assunto un aspetto maestoso (Plu. *De cupid. Div.* 527 d). A quando risalga il cambiamento non è dato sapere, né si può dire se le parole dell'autore greco rientrano o meno in quella retorica della *laudatio temporis acti* che dà inevitabilmente una immagine deformata della realtà<sup>23</sup>. Anche a questo proposito, infatti, le testimonianze sono limitate. Le più antiche, tuttavia, ci presentano una immagine della *πομπή* come esibizione grandiosa del corpo sociale nelle sue articolazioni. Per questo aspetto, essa era simile alla processione dei Panathenaia, ma con almeno un elemento distintivo, che è anche il tratto che costituisce, rispetto al senso di compostezza che il corteo ispira, la più chiara eccezione. Non si tratta tanto del *komos*, le cui attestazioni sono troppo controvertibili per poterne trarre notizie significative, ma della presenza del fallo. Anche a proposito di esso le fonti sono avare, ma sembrano concordi<sup>24</sup>. Non è il caso di insistere sulla pertinenza dell'at-

---

23 A. SCHACHTER considera l'affermazione di Plutarco un *topos* retorico: *Cults of Boeotia*, London 1981, Institute of Classical Studies (Bulletin Supplement, n. 38, 1), pág. 174. Non si sa alle celebrazioni di quale località l'affermazione di Plutarco si riferisca (A. PICKARD-CAMBRIDGE, *op.cit.*, pág. 60; H.W. PARKE, *Festivals of the Athenians*, London 1977, pág. 101). E' probabile comunque che abbia una portata generale e si possa considerare come attestazione del carattere delle processioni dionisiache in genere.

24 Sulla base di una documentazione che non si riferisce esplicitamente ai *Dionysia megala*, S. GUETTEL COLE ritiene che i falli dovessero essere in legno e venissero bruciati alla fine della celebrazione, per poi essere rinnovati l'anno successivo S. GUETTEL-COLE, *art.cit.* (in n. 21), pág. 28. Un parallelo può essere trovato nella processione dei *Dionysia* di Delo, in cui un fallo, probabilmente multicolore, era portato su un carro. Si veda la documentazione

tributo al dio, mentre va ricordato come l'esibizione del fallo non sia considerata, in Atene, una prassi normale: è all'interno della festa dionisiaca che il fallo perde il suo carattere vergognoso (Heraclit. *Frg.* B 15 Diels-Krantz)<sup>25</sup>. Questo implica che la falloforia richieda un duplice processo di sospensione della norma: alla interruzione del tempo ordinario propria della festa si aggiunge una inversione di valori religiosi, che conferisce una valenza sacrale a qualcosa che comunemente è considerato indecente<sup>26</sup>. Se poi, come qualcuno ha ipotizzato, alla falloforia erano collegati anche rituali aischrologici<sup>27</sup>, l'elemento di inversione e di sospensione della norma diventa ancora più evidente. La processione appare, allora, caratterizzata da un aspetto duplice: se, da una parte, la sua solennità e il suo fasto ne fanno la sede più adatta per una celebrazione dell'identità cittadina nelle sue articolazioni, la presenza del fallo, dall'altra, manifesta un elemento trasgressivo. E' lecito credere che quest'ultimo carattere sia trasmesso, attraverso il corteo, allo spazio urbano, che assume dunque una valenza, in qualche modo, dionisiaca.

Se, dunque, si capovolge la prospettiva secondo la quale abitualmente si leggono le opere teatrali antiche, ponendo al centro dell'attenzione quella «cornice» festiva che si considera, spesso, come elemento di contorno e ponendo per il momento fra parentesi i testi di tragedie e commedie, si ottiene un quadro temporale e spaziale abbastanza chiaramente

---

e la letteratura critica riportate *Ibid.*, págs. 30-33 e note relative. E' possibile, secondo la studiosa, che la falloforia fosse associata a manifestazioni di aischrologia nella forma del *tothasmos* (pág. 33). Nel caso di Atene, l'ipotesi rimane indimostrata, ma plausibile.

25 Si veda il commento di M. CONCHE, Paris 1986, págs. 157 ss.

26 Proprio nel ruolo preminente del fallo, J. BREMMER vede il carattere di rottura dell'ordine sociale dei Dionysia (*Greek Religion*, Oxford 1994, pág. 19). Si veda anche R. J. HOFFMAN, «Ritual License and the Cult of Dionysus», *Athenaeum* 67 (1989), págs. 91-115, 100. Al fallo come manifestazione vitale della natura fa riferimento M. Detienne («Un phallus pour Dionysos», G. SISSA, M. DETIENNE (éd.), *La vie quotidienne des dieux grecs*, Paris 1989, págs. 253-264, 264). I documenti che possediamo non ci consentono, tuttavia, di stabilire quanto tali significati siano riscontrabili nella processione dei *Dionysia megala*. Per l'interpretazione di quest'ultima è sufficiente insistere sulla indubbia carica di inversione che l'esibizione dell'oscenità possiede.

27 Si veda S. GUETTEL COLE, art.cit. (in n. 21), pág. 33.

te configurato. Il tempo evocato dalla festa è quello del mito: un tempo qualificato dalla sua diversità rispetto alla successione ordinaria degli eventi e dalla sua dimensione originaria. Le origini, poi, sono prima di tutto quelle dei *Dionysia megala*, che comportano, secondo le stratificazioni che si sono ricordate, la venuta di Dionysos con i suoi doni. Lo spazio, invece, è definito dalla processione: è lo spazio della città all'interno della quale si snodano i cortei. Esso sembra avere una direzione —quella che va dall'esterno all'interno, come l'itinerario percorso dal dio— e trova il suo punto focale nel luogo in cui si svolgono le rappresentazioni.

Partendo da tali dati si potrà, a questo punto, riprendere quanto era stato lasciato ai margini —i testi dei drammi— e reimpostare il problema delle loro coordinate spazio-temporali, che presenta già una soluzione implicita.

La dimensione cronologica della tragedia, dal punto di vista religioso, risulta essere altra rispetto a quella quotidiana —conformemente all'alterità sacrale del tempo festivo— e proiettata in un mondo originario: il dramma riapre il periodo —che la norma vuole ormai chiuso— delle origini, per riproporne i tratti. I suoi protagonisti non sono sempre eroi o dèi, ma agiscono in un universo originario —la cui struttura risulta ancora fluida— e lo fanno in maniera eccessiva. Così, se «Antigone antepone i propri affetti familiari alle leggi e all'ordine dello stato, [...] Prometheus si oppone al più grande degli dèi greci in un momento in cui questi sta per organizzare quell'ordine in cui i Greci si riconoscevano» e «l'atteggiamento delle Danaidi implica un rifiuto totale dell'amore e del matrimonio [...] su cui si fonda la società greca»<sup>28</sup>. Anche i personaggi comici partecipano di questa situazione di rilassamento delle norme che regolano la città, le sue istituzioni e i suoi culti, resa possibile dal meccanismo regressivo della festa: se, infatti, la tragedia rappresenta un mondo nel quale gli uomini superano i limiti della propria situazione, adottando comportamenti eccessivi e unilaterali, aderendo a

---

28 A. BRELICH, *I Greci e gli dèi*, Napoli 1985, págs. 108-109.

una divinità a discapito delle altre, incorrendo nell'*hybris*, nella commedia, invece, l'uomo vive in un mondo sub-umano, nel quale i valori che sostengono la società presente sono scomparsi. Commedia e tragedia si risolvono in un rafforzamento dell'ordine, contrassegnato dalla giusta misura —che è la misura umana— dei comportamenti<sup>29</sup>. Tutto questo processo, prima di essere un meccanismo psicologico, sociale o estetico, è di ordine religioso: la rottura rispetto alla norma e al tempo umani avviene in termini rituali e comporta la regressione a un universo aurorale, nel quale i modi e i caratteri del cosmo attuale non sono stati ancora definiti e regna una situazione di indeterminazione e di latenza. Il gioco sottile tra il patrimonio delle credenze tradizionali e la creatività del tragediografo da un lato, tra l'Atene contemporanea e la libera inventiva dell'autore comico dall'altro è reso possibile da quella temporalità eccezionale che i grandi *Dionysia* istituiscono.

Ma questa temporalità, con i suoi connotati rituali, viene instaurata attraverso una presa di possesso dello spazio cittadino da parte di Dionysos. E' così che la dimensione temporale si rivela inscindibile da quella spaziale: come Dionysos è il dio che presiede alle rappresentazioni —anche se non vi compare quasi mai come protagonista— come il tempo dei drammi è quello delle origini —anche se le commedie si svolgono nell'attualità e i *Persiani* soltanto poco tempo prima della loro rappresentazione— così anche lo spazio è quello di Atene, anche se la maggior parte delle tragedie ha luogo altrove. I *Dionysia megala* sono celebrati ad Atene ed è questa città che mettono in questione: la Tebe del mito di Oedipus si comprende soltanto ponendola in rapporto con i valori ateniesi<sup>30</sup>. Non vi sono rappresentazioni se l'itinerario della statua di Dionysos non ha riprodotto l'entrata del dio in città con lo sconvolgimento che questa comporta, se la processione non ha toccato vari punti della *polis*

---

29 Si vedano, oltre al testo citato nella nota precedente, A. BRELICH, «Aspetti religiosi del dramma greco», *Dioniso* 39 (1965), págs. 82-94; e «Aristofane: commedia e religione», M. DETIENNE (éd.), *Il mito. Guida storica e critica*, Bari 1975, págs. 104-118.

30 Si veda la lettura del ciclo tebano proposta da D. SABBATUCCI, *Il mito, il rito e la storia*, Roma 1978, págs. 117-139.

segnandovi la presenza del dio, se il simulacro non è stato introdotto nel cuore del teatro, dove la sua presa di possesso di Atene si compie e si realizza, nella maniera più piena, attraverso gli spettacoli.

E' all'interno della sfera cui la festa ha dato accesso —e solo di essa— che le vicende messe in scena nei drammi possono svolgersi. Dionysos, da questo punto di vista, costituisce la condizione, la chiave di un'apertura al tempo delle origini e di una ridefinizione religiosa degli spazi cittadini senza le quali lo spazio e il tempo del teatro non potrebbero, per i Greci, esistere e non sarebbero, per noi, che quelle due unità alle quali la tradizione moderna ci ha abituati.





## **L'eroe passa: La definizione spazio-temporale della realtà attraverso gli itinerari eroici**

Anna Maria G. Capomacchia  
(Università «La Sapienza», Roma)

In un breve articolo del 1956 A. Brelich, nel tracciare i caratteri in qualche modo inquietanti del giovane Theseus, viene a presentarci aspetti delle sue gesta giovanili, conducendoci sulle orme dell'eroe nel suo itinerario da Trezene ad Atene<sup>1</sup>, mettendo in luce come la tipologia delle imprese e le caratteristiche dell'eroe non possano essere analizzate al di fuori della situazione temporale e, soprattutto, del contesto geografico nel quale sono inserite.

L'osservazione delle imprese che nella mitologia greca contraddistinguono l'eroe<sup>2</sup>, porta ad un'immediata considerazione, che potrebbe apparire ovvia: l'eroe si muove, anzi, potremmo dire, l'eroe cammina molto. I suoi spostamenti sono, in realtà, condizione essenziale per la realizzazione delle sue imprese.

Ma l'altra considerazione che si deve fare è che i trasferimenti dell'eroe non sono fini a se stessi, o meglio, non riguardano unicamente l'eroe e l'impresa che egli va a compiere, ma si inseriscono in una rete di spostamenti, che coinvolgono altri personaggi, fino a realizzare un intreccio di incontri, scontri, rapporti, azioni, la cui complessità corrisponde all'altrettanto complesso sistema di fondazione che, attraverso l'agire degli eroi, porta alla realizzazione della realtà attuale.

L'itinerario eroico risulta, così, allo stesso tempo, un percorso all'interno di un ambito geografico mitico, e un itinerario di azioni, che porta l'eroe alla realizzazione del proprio destino, fino al raggiungimento del suo *telos*: la morte eroica<sup>3</sup>.

---

1 A. BRELICH, «Theseus e i suoi avversari», *SMSR* 27 (1956), págs. 136-141.

2 Sui caratteri dell'eroe greco e delle sue imprese si veda A. BRELICH, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma 1958.

3 Sulla funzione della morte eroica si veda *ibid.*, pág. 80 ss.

Ecco che si rivela, nell'analisi di un complesso eroico, l'importanza di alcuni elementi, che vengono a costituire le coordinate mitiche dell'agire eroico. Il «quando» e il «dove» vengono ad assumere un rilievo essenziale rispetto alla sostanza dell'azione eroica.

E così, se prendiamo in esame un mito eroico, ci dovremo domandare: ma in quale momento del suo percorso esistenziale l'eroe compie quella determinata impresa? E dove? Da dove viene e dove si dirigerà dopo essersi fermato a compiere quell'impresa?

L'eroe passa, e marca con il suo passaggio i luoghi che tocca con il suo specifico agire, ma è evidente come anche il contesto geografico non sia indifferente per l'ambientazione di determinate azioni. In un contesto mitico nulla è casuale, perché certamente non al caso può essere affidata la definizione della realtà e il suo fondamento sacrale.

L'eroe passa, dunque, e compie le sue imprese, ma non può che seguire quell'itinerario per realizzare certi atti di fondazione, e quei luoghi saranno da quel momento in poi così come sono, e non diversi, proprio perché quell'eroe, e non un altro, è passato, percorrendo il suo itinerario di fondazione.

In questo sistema di reciproco condizionamento va verosimilmente individuato il meccanismo mitico, che porta alla fondazione di determinate realtà o condizioni esistenziali.

Il legame tra l'eroe e specifici ambiti geografici può essere ricondotto, intanto, ai suoi legami genealogici; egli può essere originario di certi luoghi, o legato ad essi per l'origine da determinati siti di personaggi della sua parentela, per cui l'aggirarsi in un ambito geografico lo qualifica come appartenente ad una specifica regione e, allo stesso tempo, ad un determinato ceppo familiare, e l'area in cui agisce, d'altra parte, è connotata dall'appartenenza a quei luoghi di quel gruppo familiare, che finisce, così, per caratterizzarla.

Ma l'eroe può anche legarsi a luoghi dai quali non ha avuto origine, ai quali finisce per appartenere, in qualche modo, per questo suo «passare» carico di valenze fondanti, e, ugualmente, ne risulta condizionato nell'operare.

C'è ancora un modo in cui l'eroe può legarsi a determinati luoghi. Poiché ogni itinerario ha un inizio e una fine, l'eroe potrà anche marcare un luogo transitandovi, o fermandosi per morire. Ma, ancora una vol-

ta, ciò non potrà essere frutto del caso, e il condizionamento sarà certamente reciproco, poiché l'eroe non muore in un qualunque luogo, e il sito dove l'eroe è morto non sarà mai un luogo qualunque.

Lo studio della mitologia eroica mette in luce come la geografia mitica sia contraddistinta da una fitta rete di percorsi, che seguono, per così dire, determinate vie di collegamento fra alcuni punti geografici di fondamentale importanza nella prospettiva di fondazione della realtà greca. Alcuni di questi percorsi risultano, in realtà, assai frequentati, per cui non ci stupiscono i numerosi incontri, ovviamente non casuali, di eroi, ciascuno impegnato nel proprio itinerario.

La via, ad esempio, che unisce miticamente Corinto e Tebe —un itinerario che viene percorso dagli eroi in entrambi i sensi— è notissimo scenario degli sventurati spostamenti di Oidipus, seguita inconsapevolmente dall'eroe bambino, in direzione di Corinto, fra le braccia del pastore di Polybos —al quale lo ha affidato il servo di Laios, certo di salvarlo dall'amaro destino cui lo avrebbe esposto l'abbandono sul Citerone<sup>4</sup>— e poi ripercorsa in senso inverso dall'eroe, per andare incontro a quelle sciagurate azioni preannunziate dall'oracolo, alle quali egli è convinto, invece, di potersi sottrarre, mettendosi sulla via di Tebe. Ma questa strada risulta, non casualmente, un'interessante variante di percorso per Medeia, in fuga da Corinto con meta Atene<sup>5</sup>. Oidipus e Medeia risultano, d'altra parte, collegati, grazie a questa variante, anche nell'itinerario da Tebe verso Atene, dove l'uno, giunto a Colono, esule dopo aver scoperto le sue terribili colpe, incontrerà Theseus e sarà da lui accolto<sup>6</sup>, l'altra, arrivata ad Atene e insediatasi presso Aigeus, incontrerà a sua volta Theseus, ma per essere da lui respinta sul-

---

4 La vicenda è mirabilmente rievocata nel dialogo fra i due servi alla presenza di Oidipus nel dramma sofocleo: *O.T.* 1110-1185.

5 Per questa variante nell'itinerario di Medeia cfr. D.S. IV 54,7. Su questo percorso nelle vicende mitiche dei due personaggi si veda A.M.G. CAPOMACCHIA, «Tra Tebe e Corinto: un itinerario mitico», in *Β' ΔΙΕΘΝΕΣ ΣΥΝΕΔΡΙΟ ΒΟΙΩΤΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ*, Libadeia 6-10/9/1992, Athena 1995, vol. II, págs. 965-971.

6 Cfr. Soph. *O.C.* 551 ss.

la via d'Oriente<sup>7</sup>, quell'Oriente dal quale era partita per percorrere il suo itinerario verso e, poi, attraverso la Grecia, prima al seguito di Iason e degli Argonauti, quindi, scioltosi il gruppo all'istmo del Peloponneso, con il solo Iason, infine da sola, in cerca di nuove protezioni.

Ma anche Theseus, l'eroe ateniese, ad Atene deve giungere, a seguito di un percorso di imprese contro esseri mostruosi sulla via che da Trezene lo porterà alla città del suo padre mortale, un tracciato che, dal luogo della sua nascita, lo condurrà, attraverso un itinerario di maturazione eroica<sup>8</sup>, al riconoscimento da parte di Aigeus e alla conquista del ruolo di futuro signore della città dell'Attica.

La strada verso Trezene dovrà però ancora essere percorsa dall'eroe ormai adulto, signore di Atene, ma anche sposo della cretese Phaidra e padre di Hippolytos, il figlio dell'Amazzone. E' a Trezene che egli dovrà tornare, infatti, perché si possa realizzare appieno il suo carattere di eroe attico, sgombrando la scena dall'inquietante presenza di due elementi incompatibili con la prospettiva ateniese: quello cretese e l'amazzonico. Morta Phaidra impiccandosi, eliminato Hippolytos grazie all'intervento di Poseidon, invocato dal padre contro l'infelice giovane, Theseus potrà tornare ad Atene per realizzare il suo ruolo di fondatore della realtà e delle istituzioni dell'Atene storica<sup>9</sup>.

E che dire del lungo viaggiare dei fratelli Telamon e Peleus, spostatisi da Egina, scacciati dal padre Aiakos per aver ucciso il fratellastro Phokos, l'uno verso Salamina, l'altro a Ftia<sup>10</sup>, al termine di un travagliato per-

---

7 D. S. IV 55, 6 ss.; Plut. *Thes.* 12, 3; Apollod. I 9, 28; Paus. II 3, 8; Eust. D. P. 1017.

8 Plu. *Thes.* 8-11; cfr. D. S. IV 59; Apollod. III 16; Paus. I 44, 8; II 1, 3 ss. In proposito si veda A. BRELICH, *Gli eroi greci*, pág. 309 ss. e, del medesimo autore, il già citato articolo «Theseus e i suoi avversari».

9 Non a caso la vicenda di Hippolytos e Phaidra è ambientata a Trezene. Su tale tradizione, oltre alla tragedia euripidea, sono significative le notizie fornite da Pausania (I 22, 1 ss.). Su questi temi si veda A.M.G. CAPOMACCHIA, «Nutrice di eroi: ruolo e valenza di un personaggio "minore" della tragedia greca», *SMSR* 18 (1994), págs. 19-22.

10 Per la vicenda dei due figli di Aiakos e del fratellastro Phokos cfr. D. S. IV 72, 6; Plu. *Parall.* 25; Apollod. III 12, 6; Paus. II 29, 9; Ant. Lib. 38, 1 ss.; Schol. Pind. *Nem.* V 25a; Schol. Eur. *Andr.* 687; Hyg. *fab.* 14; Ov. *Met.* XI 266 ss.

corso tessalo attraverso Iolco e fino al Pelion, con l'incontro con Cheiron, personaggio chiave nel compimento del destino suo, quale sposo della nereide Thetis, padre di Achilleus e signore di Ftia, e in quello del figlio<sup>11</sup>, nato per una fine eroica, che è anche fondazione della morte da combattente, davanti a quella città di Troia, dove già Telamon si era recato a combattere e vincere insieme a Herakles<sup>12</sup>.

Avviandoci alla conclusione di questo intervento, non possiamo fare a meno di prendere in considerazione due specifici tipi di percorso eroico: l'itinerario inventato e quello solo pensato.

La tradizione greca ci ha conservato un certo numero di racconti di eroi relativi alle loro peregrinazioni. Basta pensare ai travagliati percorsi dei reduci da Troia, spesso portati davanti ai nostri occhi dal racconto del loro stesso protagonista. Come non ricordare il resoconto delle disavventure di viaggio di Menelaos reduce da Troia, fatto a Telemachos dallo sposo di Helene ormai rientrato a Sparta, nell'*Odissea*<sup>13</sup>, o la dolorosa narrazione di Teukros a Helene in Egitto, nell'*Elena* euripidea<sup>14</sup>.

Ma nei racconti degli eroi compaiono anche itinerari inventati, come in quello descritto da Odysseus ad Eumaios<sup>15</sup> (esso stesso narratore dell'itinerario travagliato —ma vero, questa volta— che lo ha portato alla sua condizione di porcaio ad Itaca<sup>16</sup>), nell'*Odissea*. Se il percorso che avrebbe compiuto il presunto cretese Odysseus è falso, non per questo non ha una coerenza mitica, e certamente ha una valenza fondante essenziale per il compimento dell'itinerario «vero» dell'eroe e per la carat-

---

11 Per la descrizione del percorso di Peleus dopo la fuga da Egina e per le vicende che lo legano a Cheiron si veda Apollod. III 13, 1-6. Sul rilievo della tradizione relativa a Peleus e Cheiron in rapporto al Pelion nella geografia mitica della Tessaglia cfr. P. PHILIPPSON, «Mitologia tessalica», in *Origini e forme del mito greco*, tr.it., Torino 1983, págs. 215 ss.

12 Cfr. in proposito Pind. *Isthm.* VI 27 ss.; *Nem.* IV 25; Eur. *Tr.* 804 ss.; Apollod. II 6, 4; III 12, 7; Ov. *Met.* XI 216 ss.

13 Hom. *Od.* IV 80 ss.; 351 ss.

14 Eur. *Hel.* 87 ss.

15 Hom. *Od.* XIV 199-359.

16 Hom. *Od.* XV 403-484.

terizzazione di Creta e dei Cretesi<sup>17</sup>, nonché dell'Egitto, nel pensiero dei Greci.

Ma, talvolta, gli itinerari sono solo pensati, sognati, desiderati. In quella meravigliosa struttura evocativa che è il coro tragico, quanti esempi si potrebbero individuare di percorsi portati alla mente degli spettatori, talora tracciati in un itinerario di desiderio<sup>18</sup>, percorso miticamente possibile, ma che nel momento in cui viene descritto, è per ciò stesso anche negato, contrapposto al percorso al quale l'eroe deve invece assoggettarsi per realizzare il suo *iter* di fondazione.

Ed è invece un itinerario fuorviante, benché voluto dagli dèi, quello compiuto, nella tradizione riportata da Euripide, da Helene con Paris verso l'Egitto, dove ella è destinata a restare, secondo la volontà divina. Il resto del percorso che Helene avrebbe compiuto per giungere in Troade —realizzato invece da un'immagine di lei— sta solo nei pensieri degli Achei a Troia e nella mente di Menelaos, che non può credere all'esistenza di una Helene —la vera Helene— in Egitto.

Ma essersi mossi per combattere una guerra, dopo aver inseguito il «fantasma» di Helene lungo un percorso solo immaginato, come itinerario della vera sposa di Menelaos, non toglie nulla alle valenze dell'impresa eroica<sup>19</sup>. Gli eroi seguono inesorabilmente l'itinerario che li condurrà a fondare le capacità greche di proiezione verso l'Oriente, marcando con la loro presenza i luoghi di una geografia, che solo attraverso il mito potrà essere inserita nella prospettiva culturale della Grecia del tempo storico<sup>20</sup>.

---

17 Sulla caratterizzazione di Creta nella tradizione greca si veda lo studio di A.J. HAFT, *The myth that Crete became: the thematic significance of Crete and Cretan topoi in Homer's Odyssey and Vergil's Aeneid* (Diss.), Princeton 1981.

18 Cfr. ad esempio Soph. *Aj.* 1217-1222; Eur. *Bacch.* 402-415; *Hipp.* 732 ss.; *I.T.* 1138 ss.

19 Sulle valenze di questa tradizione relativa ad Helene cfr. A.M.G. CAPOMACCHIA, «Helene in Egitto», *SMSR* 62 (1996), págs. 97-102.

20 Su tale tema si veda A.M.G. CAPOMACCHIA, «Motivi orientali nel teatro tragico greco», in S. RIBICHINI-M. ROCCHI-P. XELLA (edd.), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca. Stato degli studi e prospettive di ricerca, Atti del Colloquio Internazionale, Roma, 20-22 maggio 1999*, Roma 2001, págs. 249-253.

E' così che gli spostamenti degli eroi vengono a configurarsi come percorsi che, se da un lato definiscono, nella dimensione mitica, la geografia dei Greci, delineano una rete di rapporti e di connessioni, che traccia una sorta di cronologia mitica, ponendo eventi e personaggi in una collocazione temporale relativa, che solo nella prospettiva del mito può rivelare la sua coerenza e la valenza fondante.

L'eroe cammina nel mito in un tempo che trova definizione in quel sistema di relazioni che ciascun personaggio determina nel suo percorso di imprese, attraverso un paesaggio in via di definizione, che attende di essere fissato proprio dall'intervento eroico in una prospettiva geografica storica.

Tempo, luoghi, ambiti culturali vanno definendosi grazie agli itinerari eroici: percorsi vissuti, narrati, immaginati, evocati dai racconti dei protagonisti del mito, fino a quelli sognati o rimpianti. Itinerari di imprese e itinerari della mente, tutti indirizzati ad un fine di fondazione: la garanzia sacrale dell'esistenza nella dimensione temporale della geografia attuale, e la definizione di una condizione esistenziale, che dovrà delineare l'identità culturale di quei Greci, che nel culto degli eroi celebreranno le tappe del loro percorso.





*Quid horridius?*  
**Le considerazioni di Seneca circa il proprio esilio**

Bruno Zannini Quirini  
(Università "La Sapienza", Roma)

Che la cultura romana riconoscesse, come unica dimensione conciliabile con il suo pieno esplicarsi, solamente quella compresa nelle coordinate spazio-temporali che di volta in volta essa appositamente connotava come proprie, tanto da servirsi di tale sistematico procedimento di delimitazione per collocare automaticamente fuori dalla prospettiva storica tutto ciò che potesse metterne in discussione i valori fondanti, risulta ormai da tempo un dato acquisito per la storia delle religioni<sup>1</sup>. All'occorrenza Roma è in grado di trasferire culturalmente le valenze negative dell'alterità all'interno del proprio spazio, persino urbano<sup>2</sup>, o della pro-

- 
- 1 Ci si riferisce evidentemente agli studi di G. PICCALUGA: si vedano —tra gli altri— i seguenti lavori: G. PICCALUGA, «Irruzione di un passato irreversibile nella realtà culturale romana», *SSRI* 1977, págs. 47-62; *Ead.*, «Fondare Roma, domare Cartagine: un mito delle origini», *Atti del I congresso internazionale di studi fenici e punicis (Roma 1979)*, Roma 1983, II, págs. 409-424; *Ead.*, «La fine dei Gracchi tra mito e storia», *Mito, storia e società. Atti del III Congresso internazionale di studi antropologici siciliani (Palermo 1981)*, Palermo 1987, págs. 283-296; *Ead.*, «Lucretia. Creazione, uso e consumo del cliché femminile nella cultura romana», *Donna e società. Atti del IV Congresso di studi antropologici (Palermo 1982)*, Palermo 1987, págs. 99-113; *Ead.*, «*Urbs trunca.*: Passato mitico ed espansionismo contro la Capua del "dopo Hannibal"», *RSA XIII-XIV* (1983-84), págs. 103-125.
  - 2 Per quanto riguarda l'impero nel suo insieme, si pensi alla particolare connotazione della Spagna (G. PICCALUGA, «Herakles, Melqart, Hercules e la penisola iberica», *Ead.*, *Minutal. Saggi di storia delle religioni*, Roma 1974, págs. 111-132, in particolare págs. 112 ss.; 122-132); per quanto riguarda Roma, al Gianicolo (G. PICCALUGA, «Il culto di Furrina al Gianicolo. Un problema aperto», M. MELE-C. MOCCHEGGIANI CARPANO [a cura di], *L'area del santuario siriano del Gianicolo. Problemi archeologici e storico-religiosi*, Roma 1982, págs. 77-82 = C & S 79 (1981), págs. 166-171; *Ead.*, «"Sub Ianiculo arca inventa est" (Neptian. 1.14). Perché proprio qui la tomba di Numa?», E. M. STEINBY [a cura di], *Ianiculum-Gianicolo. Storia, topografia, monumenti, leggende dall'antichità al rinascimento (Roma 1994)*, Acta Instituti Romani Finlandiae Vol. XVI, Roma 1996, págs. 71-76; B. ZANNINI QUIRINI, «*Ianiculum*. Il luogo e la dimensione cronologica ad esso connessa nella tradizione romana», *ibid.*, págs. 63-70).

pria contemporaneità<sup>3</sup>, al fine di esercitare, su tutto ciò che venga avvertito come estraneo e dunque pericoloso, un controllo ancor più costante e consapevole. In particolare preme qui sottolineare, in rapporto all'argomento del seminario, come essa disponesse di un meccanismo che le consentiva di associare, al passaggio in un luogo che si voleva «diverso», lo scioglimento in un tempo anch'esso differente rispetto a quello nel quale il movimento aveva avuto inizio: basti pensare, per far menzione di una tipologia ben nota, a quell'interruzione del normale fluire della storia, —con conseguente immersione in una dimensione assimilabile a quella del mito, —che, quasi inevitabilmente, e certo non senza un preciso intento deformante del narratore, attende qualunque condottiero romano, qualora questi si aggiri nelle terre orientali, *in primis* —come nel caso di Cesare e Antonio— l'Egitto<sup>4</sup>.

Uscire dall'unica *urbs* —come impero, in atto e in potenza, della quale tutto l'*oikumene* è concepito<sup>5</sup>— espone al rischio di perdere la propria identità di essere umano inserito nella storia; vale a dire, per quel che a Roma importava, di Romano. Ciò, si potrebbe obiettare, apparteneva però soltanto ai presupposti della cultura tradizionale, e non è automaticamente applicabile *in toto* ad ogni epoca e ad ogni abitante dell'impero, di qualunque condizione economica, sociale, politica, intellettuale costui fosse. Potremmo chiederci come una personalità tanto aperta ed in-

---

3 E' quanto avviene, ad esempio, con la distruzione di Capua (G. PICCALUGA, «*Urbs truncata*», cit. in nota 1), Cartagine (*Ead.*, «Fondare Roma, domare Cartagine», cit. in nota 1), Corinto (B. ZANNINI QUIRINI, «*Dardanii coloni*». Il destino di *Aineias* sullo sfondo della caduta di Troia, Cartagine e Corinto», L. CRISCUOLO-G. GERACI-C. SALVATERRA, *Simblos. Scritti di storia antica*, Bologna 1995, págs. 129-157), con la morte dei Gracchi (G. PICCALUGA, «La fine dei Gracchi», cit. in nota 1), o con la guerra contro Antonio e Cleopatra (B. ZANNINI QUIRINI, «Le astuzie di Cleopatra», *CCC* XI/1 (1989), págs. 71-94).

4 Sull'oriente in generale vedi G. PICCALUGA, «La mitizzazione del vicino Oriente nelle religioni del mondo classico», *Mesopotamien und seine Nachbarn*, XXV Rencontre Assyriologique Internationale, Berlin 3-7 Juli 1978, Berlin 1982, II, págs. 573-612; in particolare págs. 596-598; in particolare sull'Egitto, ZANNINI QUIRINI, «Le astuzie di Cleopatra», cit. in nota 3.

5 Al riguardo, vedi G. PICCALUGA, *Terminus. I segni di confine nella religione romana*, Roma 1974, págs. 110-111; 188-212; 261; e *passim*.

telligente da superare i condizionamenti del proprio tempo, e diventare un «classico», si ponesse nei confronti di tale problematica. E' quanto in questo intervento ci si propone di esaminare considerando la vicenda dell'esilio di Seneca in Corsica, da lui stesso descritto nella *consolatio* indirizzata alla madre.

L'originalità dell'opera consiste, com'è noto, nell'utilizzare tale genere retorico per confortare la destinataria di una sventura subita dall'autore stesso<sup>6</sup>. A tale scopo quest'ultimo si impegna a dimostrare che l'esilio —contrariamente a quanto solitamente si crede— non è un male, ma è sopportabile come ogni altra avversità (*Cons. ad Helv.* 13); anzi può migliorare chi vi incorra<sup>7</sup>. D'altra parte, i luoghi assegnati solitamente per la relegazione sarebbero stati anche da taluno scelti liberamente come propria residenza, compresa la stessa Corsica (*ib.* 6, 4).

Tra gli argomenti riconoscibilmente stoici, Seneca fa riferimento innanzi tutto all'inserimento dell'uomo in un ordine naturale fondato sul continuo spostamento, che accomuna ogni elemento che concorre a costituire l'universo, a cominciare dagli astri: il singolo uomo dunque muterà sede *ut lex et naturae necessitas ordinavit* (*ib.* 6, 8), seguendo l'esempio di intere comunità e popoli che, sin dai tempi più remoti, furono spinte da diversi motivi<sup>8</sup> a cercare nuove terre nelle quali abitare (*ib.* 7, 1-10). Queste considerazioni portano a concludere che nulla al mondo è estraneo all'uomo e, dunque, in nessun luogo egli può sentirsi realmente in esilio (*ib.* 8,5), tanto meno il saggio che, in quanto tale, è in grado di riconoscere *omnem locum sapienti viro patriam esse* (*ib.* 9, 7).

Ma, oltre che tollerabile, la condizione di esiliato, stando al ragionamento di Seneca, potrebbe apparire persino desiderabile. Essa gli ha consentito infatti di tornare alle sane virtù di un tempo, tra le quali necessità impone di riscoprire la capacità di utilizzare al meglio le poche risorse disponibili e non desiderare il superfluo: riaffiorano così, come modelli

---

6 Vedi come si esprime lo stesso Seneca in *Cons. ad Helv.* 1, 2 citato per esteso in nota 17.

7 E' il caso di Marcus Claudius Marcellus (*Cons. ad Helv.* 9, 4-8).

8 Elenco delle cause in 7, 4. Conclusione in 7, 5: *alios alia causa excivit domibus suis*.

cui l'esule può scegliere di conformarsi, alcuni dei più noti casi paradigmatici che la tradizione romana offre relativamente al valore della *pau-pertas*: Curius Dentatus, che accolse i legati Sanniti mentre era intento a mescolare sul fuoco cavoli e rape (*ib.* 10, 8); Menenius Agrippa, che non lasciò neanche il necessario per la propria sepoltura; Atilius Regulus, il quale disponeva di un solo schiavo per lavorare la sua terra quando era impegnato altrove in campagne militari; Cnaeus Cornelius Scipio, la dote delle cui figlie fu costituita attingendo al pubblico erario, non avendo il padre lasciato loro alcunché (*ib.* 12, 5-7). In tale rinnovato amore per lo stile di vita dei *maiores* trovano posto —oltre alla ben più ordinaria e sempre attuale capacità di organizzare i propri affari (*omnium officiorum recte dispensandorum ratio*) associata ad una generica *humanorum divinatorumque scientia* sulla quale si tornerà in sede di conclusioni— anche *iustitia*, *continentia*, *prudentia*, *pietas*: virtù reperibili tutte comunque in un'umile capanna, del tutto simile a quella che fu la dimora di Romulus (*ib.* 9, 3). In un'epoca ancor più remota ci porta l'affinità, cui pure si allude, tra l'esperienza dell'esule e quella degli eroi fondatori che primi approdarono in Italia, —terra a loro straniera, ed ancora selvaggia, —nel tempo del mito: Antenor, Euandros, Diomedes (*ib.* 7, 6), oltre ovviamente ad Aineias (*ib.* 7, 7).

Si potrebbe concludere che, attingendo ai poeti e agli storici dell'età augustea, Seneca lavori come uno smalzato e pressoché moderno letterato, ormai del tutto esente dai canoni tradizionali, ed utilizzi consapevolmente i riferimenti alla dimensione mitica in chiave esclusivamente positiva, per disegnare, a fini consolatori, la sua vita di esiliato come un concentrato di tutto ciò che, nella realtà storica, può apparire soltanto un ideale cui tentare di avvicinarsi secondo le proprie possibilità. Sempre dalla *Consolatio ad Helviam* si ricava, infatti, che in Corsica, come in altri spazi all'epoca analogamente desolati, si è al sicuro da quegli inutili lussi della Roma imperiale che eccedono il *naturalis modus*, con il quale senza fatica si concilia l'ormai obsoleta morigeratezza (*ib.* 11, 4), abituale invece a Roma prima che ogni sorta di vizi vi trovasse stabile dimora, provenendo ovviamente da un inutile altrove: così sarebbe accaduto, ad esempio, per i cibi trasportati nell'urbe da una *luxuria* in grado di supe-

rare i confini dell'impero, per procurarsi gli ingredienti necessari a soddisfare le esigenze dell'*ambitiosa popina* (*ib.* 10, 3), con la diffusione della cui *scientia* Apicio addirittura avvelenò (*infecit*) l'attuale *saeculum* (*ib.* 10, 8). Se ci si fermasse a queste considerazioni, accogliendo diligentemente la lezione che Seneca vuole impartire —oltre che alla madre, all'implicito lettore—, si dovrebbe concludere che la forzata permanenza in quell'isola segnerà per il filosofo il passaggio ad uno spazio e, conseguentemente, ad un tempo che, da una parte, si connotano come precedenti alla dimensione storica, dall'altra risultano privi di tutti gli aspetti peggiori del presente.

A chi però, in base alla lettura storico-religiosa dei miti —nella loro funzione tradizionale di fondare *questa* realtà come la migliore possibile, e caratterizzare dunque come sostanzialmente invivibili le epoche che la precedettero<sup>9</sup>—, fosse abituato a rintracciare i risvolti meno piacevoli dell'età delle origini di volta in volta apparentemente rimpianta, anche la descrizione che Seneca fornisce del luogo della sua relegazione potrebbe suggerire senz'altro qualche elemento utile a tale ricerca. Se è indubbio, infatti, che il filosofo tenta di disegnare la sua permanenza in Corsica come benefico recupero di una vita maggiormente conforme alle esigenze della natura stoicamente intesa, d'altro canto questo ritorno, niente affatto sollecitato, alla purezza del buon tempo antico si rivela notevolmente affine ad una dimensione preculturale e selvaggia.

Sia pure agli occhi di un ipotetico osservatore «di animo meschino (*angustus*)» (*ib.* 9, 2), —cui l'autore contrappone le considerazioni fin qui riassunte, ma al quale evidentemente presta anche le possibili argomentazioni, attingendo, più che all'osservazione diretta, alla sua personale percezione dell'esperienza che sta vivendo suo malgrado—, l'isola non contaminata dai mali del secolo rivela, infatti, di essere al tempo stesso una terra desolata e improduttiva, definibile più che altro in base a ciò che essa *non* possiede: *non* fertilità, che le consentirebbe di superare l'affannosa produ-

---

9 Cfr., in merito, le considerazioni di R. PETTAZZONI, «Gli ultimi appunti», *SMSR XXXI* (1960), págs. 31-55.

zione dell'indispensabile per l'autosufficienza; *non* abbondanza d'acqua, —ché anzi i suoi fiumi non risultano, per l'esiguità della loro portata, navigabili—; *non* alberi da frutto, o anche soltanto in grado di offrire riparo e frescura; *non* materie prime d'altro genere<sup>10</sup>: un luogo nel quale dunque risultano carenti proprio gli elementi primari —acqua e vegetazione<sup>11</sup>— necessari perché possa realizzarsi un qualsivoglia insediamento definibile come umano. E' sempre Seneca (*ib.* 7, 8-9), per altro, a ricordare che la Corsica è zona di colonizzazione romana abbastanza recente e distratta —concretizzatasi in due sole colonie, dedotte l'una da Mario, l'altra da Silla—, e che, risalendo all'indietro, vi dimorarono Spagnoli, Liguri e Greci, allontanatisi forse, questi ultimi, se non per la *feritas accolarum*, data comunque per scontata, e confermata dall'autore anche altrove<sup>12</sup>, per la *caeli gravitas*<sup>13</sup> e la *natura importuosi maris* (*ib.* 7,8). Queste motivazioni appaiono tanto più notevoli proprio in quanto —come è stato notato<sup>14</sup>— poco rispondenti al vero, e prodotto invece del riciclaggio delle parole usate da Ovidio a proposito dell'odiata Tomi; il che dimostra come esse siano adoperate, anche contro l'evidenza, per procedere alla costruzione narrativa di un certo tipo di spazio: ossia quello occupato da una terra del tutto inadatta di per sé, indipendentemente dal supposto timore suscitato dalla vicinanza della costa italica (*ib.*), a consentire lo sviluppo di una

---

10 *Cons. ad Helv.* 9, 1: «*At non est haec terra frugiferarum aut laetarum arborum ferax; non magnis nec navigabilibus fluminum alveis invigatur; nihil gignit, quod aliae gentes petant, vix ad tutelam incolentium fertilis; non pretiosus hic lapis caeditur; non auri argentique venae eruuntur*».

11 Il quadro appare ancora più desolante nel terzo degli epigrammi attribuiti a Seneca: *Barbara praeeruptis inclusa est Corsica saxis, / horrida, desertis undique vasta locis. / Non poma autumnus, segetes non educat aestas / canaque Palladio munere bruma caret. / Imbriferum nullo ver est laetabile fetu / nullaque in infausto nascitur herba solo. / Non panis, non haustus aquae, non ultimus ignis: / hic sola haec duo sunt, exul et exilium*.

12 *Cogita...quam non facile Latina ei homini verba succurrant, quem barbarorum inconditus ex barbaris quoque humanioribus gravis fremitus circumsonat* (*Cons. ad Polyb.* 18, 9).

13 Cfr. i giudizi analoghi espressi ai vv. 5-6 del secondo degli epigrammi attribuiti a Seneca: *Corsica terribilis, cum primum incandit aestas, / saevior, ostendit cum ferus ora Canis*.

14 Cfr., al riguardo, quanto scrive G. VIANINO, *Seneca. Dialoghi, vol. II*, Milano 1990, pag. 403 en. 23; pag. 817.

vita associata adeguata alle esigenze della civiltà come questa era concepita da Greci e Romani. Lo spettacolo che la Corsica offre al cittadino abituale dell'urbe è tale da indurlo a domandarsi che cosa possa esistere di altrettanto desolato e impervio; di più arido, inadatto ad esseri umani, orrido e malsano, rispetto al luogo nel quale ora è costretto a soggiornare.

*Quid tam nudum inveniri potest, quid tam abruptum undique quam hoc saxum? Quid ad copias respicienti ieiunius? Quid ad homines immansuetius? Quid ad ipsum loci situm horridius? Quid ad caeli naturam intemperantius? (ib. 6, 5).*

L'allontanamento da Roma, il trasferimento al di là del mare, la relegazione nell'isola pressoché disabitata, —senza voler qui soffermarsi sul fatto che questi ultimi due elementi sono notoriamente sfruttati nelle più varie mitologie per costruire spazi volutamente sottratti al corso degli eventi della storia dell'uomo, e considerando invece programmaticamente soltanto il contenuto della *Consolatio ad Helviam*—, parrebbero connotarsi, in base ai dati fin qui raccolti, come forzata immersione in una prospettiva spazio/temporale «diversa», in quanto tale comunque disumana, ed assimilabile per più motivi —condizioni naturali, modi di vita degli abitanti, comportamenti ed accadimenti automaticamente evocati per analogia— a quell'epoca delle origini che precedette l'instaurarsi della realtà attuale, e il cui ritorno si configura come tutt'altro che auspicabile, dal momento che la sua conclusione risulta garanzia della controllabilità e ottimalità del presente.

A tale riguardo è forse qui il caso di ricordare che una delle utilizzazioni più originali compiute dalla cultura romana del passaggio tra dimensioni cronologiche tra loro inconciliabili, quali funzionalmente devono risultare tempo della storia e tempo del mito, è relativa all'inesorabile scivolare dalla condizione di vivente a quella di trapassato: il morto, infatti, risulta sistematicamente catalogato, archiviato e trattato come protagonista di vicenda per sempre conclusa; e dunque *fabula*<sup>15</sup>, passivo og-

---

15 Cfr., tra gli altri, Pers. *Sat.* V 150 ss.: *Indulge genio, carpamus dulcia, nostrum est / quod vivis, cinis et manes et fabula fies*. Altre testimonianze nei lavori citati in nota 16.

getto di discorso; privato della sua individualità, relegato, a garanzia dei vivi, in uno spazio volutamente indefinito e in un tempo *altro*<sup>16</sup>. Ora, non v'è dubbio che Seneca, anche in rapporto a queste ultime considerazioni, —sebbene cerchi in ogni modo di distogliere la madre dai più vieti luoghi comuni, invitandola ad accettare con serena e razionale rassegnazione la lontananza del figlio—, non possa fare a meno di porre alla base stessa della sua opera una concezione quanto mai tradizionale. Si rifletta, in merito, su quanto segue.

Il genere stesso della *consolatio*, con il quale egli sceglie di trasmettere il suo messaggio, era notoriamente adoperato —e Seneca se ne era già servito altre due volte, e sempre, sembrerebbe non a caso, dalla Corsica— per consolare i destinatari di un loro lutto; sì che, già solo per questo, la posizione dello scrittore, persona della cui perdita Helvia viene confortata, appare, con una trovata la cui originalità risulta oggetto di malcelato vanto<sup>17</sup>, in tutto assimilata a quella di un defunto. Ma non c'è bisogno di fermarsi a questo genere di deduzioni, dal momento che il testo è molto più esplicito al riguardo.

Colui che svolge la *consolatio* vi viene descritto come un morto che solleva il capo dal suo stesso rogo funebre<sup>18</sup>. L'esilio del figlio viene più avanti (*ib.* 2, 5) definito l'ennesimo *luctus* di Helvia, da aggiungere alla scomparsa della madre, dello zio, del marito, dei nipoti, del figlio dello stesso Seneca. Il seguente paradosso, utilizzato dal retore esperto in frasi ad effetto, conferma quale sia la posizione del relegato nella conside-

---

16 Al riguardo, A. BRELICH, *Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell'impero romano*, Budapest 1937; G. PICCALUGA, «Irruzione...», cit. in n. 1, págs. 52-62. Una sintesi del problema in B. ZANNINI QUIRINI, «L'aldilà nelle religioni del mondo classico», P. XELLA (a cura di), *Archeologia dell'inferno. L'Aldilà nel mondo antico vicino-orientale e classico*, Verona 1987, págs. 263-307, in particolare 290-297.

17 *Praeterea cum omnia clarissimorum ingeniorum monimenta ad compescendos moderandosque luctus composita evolverem, non inveniebam exemplum eius, qui consolatus suos esset, cum ipse ab illis comploraretur: ita in re nova haesitabam verebarque ne haec non consolatio esset, sed exulceratio* (*Cons. ad Helv.* 1, 2).

18 *Quid, quod novis verbis nec ex vulgari et cotidiana sumptis adlocutione opus erat homini ad consolandos suos ex ipso rogo caput adlevanti?* (*ib.* 1, 3).



razione di chi viva a Roma: la madre ha ormai sperimentato anche l'unica forma di lutto a lei ancora sconosciuta, *lugere vivos*<sup>19</sup>, svolgere il compianto funebre su un vivo, accomunando dunque quest'ultimo, in conseguenza del suo esilio, alla stessa condizione dei morti di famiglia. Dovrà perciò elaborare l'angoscia del distacco, seguendo le regole registrate dalla *publica constitutio* a proposito dei funerali dei parenti, e ponendo un freno al pianto cui non è lecito riconoscere uno *ius immensum*, dal momento che anche al dolore deve essere posto un *finis*, affinché esso non turbi il regolare svolgimento della vita del singolo e della collettività<sup>20</sup>; anche così, nella valutazione del rischio di «passare con ciò che passa»<sup>21</sup>, il filosofo fa riferimento a valori e comportamenti largamente diffusi. Per trovare la giusta misura alla propria sofferenza, Helvia potrà prendere esempio da donne che, come Cornelia o Rutilia, sopravvissero alla morte dei loro figli (*ib.* 16, 6-7). Ad ulteriore riprova che come del tutto analogo si configura lo *status* di Seneca, valga l'offerta che egli fa di se stesso alla *reliqua turba*, —vale a dire a quanti della sua famiglia restano in vita—, come *piamentum*, vittima sacrificale destinata ad allontanare dal nucleo familiare ogni altro male (*ib.* 18, 6).

Conseguenza dolorosa, ma al tempo stesso tranquillizzante per i superstiti, del definitivo passaggio dei propri cari al ruolo di estinti, risulta tradizionalmente, come indicano le iscrizioni funebri, il loro silenzio, a garanzia che, d'ora in poi, attenendosi alla richiesta dei vivi di essere *Manes* e dunque *boni*, essi non interverranno in alcun modo nell'esistenza dei

19 *Lugenti tibi luctus nuntiatus est ... Intra vicesimum diem, quam filium meum in manibus et in oculis tuis mortuum funeraveras, raptum me audisti: hoc adhuc defuerat tibi, lugere vivos* (*ib.* 2, 5).

20 *Non est, quod utaris excusatione muliebris nominis, cui paene concessum est immoderatum in lacrimis ius, non immensum tamen: et ideo maiores decem mensum spatium legentibus viros dederunt, ut cum pertinacia muliebris maeroris publica constitutione deciderent. Non prohibuerunt luctus, sed finierunt. Nam et infinito dolore, cum aliquem ex carissimis amiseris, adfici stulta indigentia est, et nullo inhumana duritia: optimum inter pietatem et rationem temperamentum est et sentire desiderium et opprimere* (*ib.* 16,1). Cfr. 19, 7, ove ancora una volta Seneca invita la madre «*animum a luctu recipere*».

21 La citazione è da E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre al pianto di Maria*, Torino 1975 (1ª ed. 1958), pág. 18. Cfr. págs. 195 ss.; 307 ss. e *passim*.

viventi<sup>22</sup>. Analogamente la madre dell'esiliato sarà privata non solo dell'abbraccio e della vista del figlio, ma anche della possibilità di parlare *con* lui, se non addirittura *di* lui: d'ora in poi, egli dovrà essere soltanto oggetto di silenzioso ricordo<sup>23</sup>, mentre la vita di Helvia dovrà essere dedicata esclusivamente a chi resta<sup>24</sup>, e l'esempio le potrà venire ancora una volta da chi, come la sorella, è stato colpito dalla morte di una persona cara (19, 5-7).

La relegazione in Corsica, della quale certo l'interessato non era in grado di prevedere né l'esito né la durata, sembra delinearci dunque, nei suoi effetti, come una sorta di permanenza nell'aldilà, tale da inebetire la mente del malcapitato *longo iam situ*, vale a dire per opera di una muffa o, se si vuole, di una putredine ormai stratificata<sup>25</sup>: questo stando a quanto Seneca scrive nella *Consolatio ad Polybium*, anch'essa composta nel periodo dell'esilio. Nella medesima opera, del resto, l'isola in questione viene descritta come l'angolo «al quale era stato condannato»<sup>26</sup>, ma anche «nel quale era stato conficcato», con un termine, *defixus*, quanto mai evocativo di quelle *tabellae* con le quali si votava alla morte il proprio nemico<sup>27</sup>; o, ancora, come la fossa dalla quale vorrebbe essere riportato alla luce<sup>28</sup>.

---

22 Cfr. BRELICH, *op. cit.* in nota 14; G. PICCALUGA, «Irruzione...» cit., in nota 1; C. BOLOGNA, «Il linguaggio del silenzio», *SSRI* (1978), págs. 317-342.

23 Cfr. *Cons. ad Helv.* 18, 3; 18, 9; 19, 3; 20, 1.

24 Cfr. *ib.* 18,1-19, 7.

25 *Haec utcumque potui, longo iam situ obsoleto et hebetato animo composui* (*Cons. ad Polyb.* 18, 9). Anche in questo caso è possibile rintracciare il modello in Ovidio: cfr. G. VIANINO, *op. cit.* in nota 14, pág. 802. Per quel che riguarda il presente intervento, l'utilizzazione da parte di Seneca di un'immagine già adoperata da altri non fa che confermare il suo riferirsi a quella concezione tradizionale che tendeva ad identificare l'esilio, la permanenza fuori da uno spazio riconosciuto come romano, con la condizione dei trapassati.

26 *Cons. ad Polyb.* 13, 3: *angulus, in quo defixus sum*. Vedi, per il contesto, nota 28.

27 Sulle *tabellae defixionum*, vedi quanto scrive G. PICCALUGA, «La scrittura coercitiva», *C&S* LXXXV (1983), págs. 117-124; *Ead.*, «I testi magico sacrali», G. CAVALLI-P. FEDERLI-A. GIARDINA, *Lo spazio letterario di Roma antica*, I, Roma 1989, págs. 50-53.

28 *Cons. ad Polyb.* 13, 3: *Interim magnum miseriarum mearum solacium est videre misericordiam eius (scil. di Claudio) totum orbem pervagantem: quae cum ex ipso angulo, in quo defixus sum, complures multorum iam annorum ruina obrutos effoderit et in lucem reduxerit, non vereor, ne me unum transeat*.

Vale forse la pena di ricordare, a questo punto, anche il gioco di parole con cui, nel secondo degli epigrammi d'incerta attribuzione tramandati sotto il nome di Seneca, il condannato all'esilio si presenta come una sorta di morto vivente, non catalogabile con precisione in nessuna delle due categorie, augurandosi che «la terra sia lieve al cenere dei vivi»<sup>29</sup>.

Di fronte a tale ambigua e comunque dolorosa situazione di lutto —quasi una sospensione della distinzione tra vita e morte— il maggior conforto, tanto per il figlio quanto per la madre, consisterà nello studio. A questo proposito Seneca scrive le ben note pagine sulla necessità di accantonare le sciocche riserve dei *maiores* circa la potenziale pericolosità della dedizione agli studi liberali da parte delle donne: è bene che la madre ora, facendo di necessità virtù, sfrutti finalmente quelle potenzialità intellettuali che il marito, pur *virorum optimus*, tuttavia, nel rispetto delle antiche consuetudini, limitò di fatto, ritenendo che fosse sufficiente, per una *matrona*, avere soltanto una conoscenza di massima della filosofia<sup>30</sup>. E' fin troppo facile lasciarsi suggestionare da queste parole, cogliendo in esse ancora una volta l'intelligenza e la sensibilità di Seneca, e non sarà certo l'autore del presente intervento a mettere in discussione queste doti del nostro; ma è impossibile al tempo stesso non notare che il giudizio in questione si basa sul criterio, anch'esso in fondo tradizionale<sup>31</sup>, dell'eccezione: Helvia potrà, mentre la maggior parte delle donne, per giunta sue pari grado, non potrebbero, e ciò a causa dell'educazione ricevuta, come l'autore spie-

---

29 *Corsica terribilis [.../...] parce relegatis, hoc est, iam parce solutis: / vivorum cineri sit tua terra levis.* (*Epig.* II 5-8).

30 *Cons ad Helv.* 17, 3-4: 3. *Itaque illo te duco, quo omnibus, qui fortunam fugiunt, configiendum est, ad liberalia studia: illa sanabunt vulnus tuum, illa omnem tristitiam tibi evellent. His etiam si numquam adsuesses, nunc utendum erat; sed quantum tibi patris mei antiquus rigor permisit, omnes bonas artes non quidem comprehendisti, attigisti tamen.* 4. *Utinam quidem virorum optimus, pater meus, minus maiorum consuetudini deditus voluisset te praeceptis sapientiae erudiri potius quam imbui! Non parandum tibi esset nunc auxilium contra fortunam, sed proferendum; propter istas, quae litteris non ad sapientiam utuntur sed ad luxuriam instruuntur, minus te indulgere studiis passus est. Beneficio tamen rapacis ingenii plus quam pro tempore hausisti; iacta sunt disciplinarum omnium fundamenta: nunc ad illas revertere, tutam te praestabunt. Illae consolabuntur, illae delectabunt [...].*

31 Seneca lo aveva già usato per Marcia nella *Consolatio* a lei indirizzata (I 1-5; XVI 1-4; c. *passim*).

ga molto chiaramente<sup>32</sup>. Ella, d'altra parte, in conseguenza della sua *vita ab initio fortior* (16, 2), è definibile —proprio come la Corsica rispetto alle altre terre— in base a ciò che non le appartiene, vale a dire, in questo caso, i peggiori difetti femminili<sup>33</sup>; significativo che questo elenco di *virtutes* che, separandola dalle altre donne, le impedirebbero di adoperare come scusante del suo dolore il *muliebre nomen*<sup>34</sup>, culmini con il ricordo di quell'anti-modello femminile che è costituito da Cornelia<sup>35</sup> madre dei Gracchi, la quale scelse volutamente l'anomalo comportamento di non versare pubblicamente lacrime per la loro morte. Coerente dunque con questo ritratto di Helvia, come donna del tutto *sui generis*, risulta il suggerimento fornitole di dedicarsi agli studi, dal momento che tale consiglio, se seguito, accomunandola alla sorte del figlio, farebbe di lei anche così un'estranea rispetto alle convenzioni ed alle abitudini dei suoi concittadini, isolandola dal suo contesto sociale, e rinchiudendola in una dimensione di fuga dalla-/sottrazione alla-realtà<sup>36</sup>, inconciliabile con il corretto svolgimento dell'esistenza storica di una *mater familias*.

Dal canto suo Seneca, libero dalle da lui tanto deprecate *occupationes*<sup>37</sup>, potrà dilettarsi *levioribus studiis* (*Cons. ad Helv.* 20,1). E quali dovrebbero

---

32 Cfr. come si esprime nel paragrafo 17, 4, citato per esteso in nota 30, a proposito delle donne di buona famiglia della Roma imperiale, le quali «*litteris non ad sapientiam utuntur sed ad luxuriam instruuntur*», per cui la consuetudine vuole «*praeceptis sapientiae erudiri potius quam imbuti*».

33 Vedi come nei paragrafi 16, 2-4 Seneca proceda, per descrivere la madre, con un elenco di negazioni.

34 *Cons. ad Helv.* 16,5: *Non potes itaque ad optinendum dolorem muliebre nomen protendere, ex quo te virtutes tuae seduxerunt: tantum debes a feminarum lacrimis abesse quantum vitiis.*

35 Vedi, riguardo alle modalità con le quali la tradizione romana sospinge il personaggio di Cornelia nell'anomalia e nell'alterità propria della dimensione mitica, quanto scrive G. PICCALUGA in «La fine dei Gracchi», cit. in nota 1.

36 Vedi come Seneca, nel dare alla madre il consiglio di dedicarsi agli studi, definisca questi ultimi come il luogo in cui *omnibus qui fortunam fugiunt confugendum est* (*Cons. ad Helv.* 17, 3); e come, poco più avanti (18, 1), li presenti quali *certissima praesidia... quae sola te fortunae eripere possint*. Questa dovrà essere la meta; gli affetti familiari costituiranno soltanto i sostegni (*adminicula*) necessari fintanto che Helvia non sarà abbastanza forte da trovare esclusivamente nell'attività intellettuale il suo conforto (*ib.*).

37 E' questo notoriamente il tema più ricorrente nel dialogo *de brevitate vitae*.

essere gli oggetti della sua meditazione? Prima di tutto le terre, poi il mare che le circonda, quindi lo spazio tra cielo e terra, e ancora il regno di tuoni, fulmini, venti, pioggia, neve, grandine; infine, protendendosi *ad summa*, quella visione delle cose divine (*divinorum spectaculum*) che consente di comprendere il concetto di *aeternitas* e la continuità tra le esperienze delle passate e delle future generazioni<sup>38</sup>. Continuando a cercare nel ragionamento di Seneca gli elementi di cui egli, forse suo malgrado, è debitore alla tradizione romana, si potrebbe notare che tale osservazione della natura, nella quale certo l'uomo è stoicamente inserito come parte integrante, si risolve comunque in un estraniamento dalle contingenze più immediate; o, meglio, si direbbe che di tale estraniamento, causato da una odiosa costrizione esterna, sia il prodotto. L'esiliato, escluso dalla possibilità di agire ed intervenire nella vita reale, cerca il proprio ruolo *aldilà* di questa, in quella generica e destoricizzata *humanorum divinorumque scientia* (*ib.* 9, 3), cui si accennava all'inizio. In quest'ottica si comprende forse maggiormente anche il paragone, inserito nella parte iniziale dell'opera, tra esseri umani ed astri<sup>39</sup>, gli uni e gli altri in perenne e necessario movimento; paragone sostenibile anch'esso solo qualora si privi il singolo o la collettività, di volta in volta presa in considerazione, della sua connotazione storica, l'unica che consente all'uomo di essere qualcosa, di consistere. Del resto, il culmine di questa contemplazione dell'universo non è forse l'accostarsi proprio a quel concetto di *aeternitas* in grado di annullare la differenza tra passato, presente e futuro, indispensabile invece alla cultura romana per delimitare l'unica dimensione, quella presente, nella quale è possibile l'azione storica?

---

38 *Cons. ad Helv.* 20, 2: *Terras primum situmque earum quaerit (scil. animus), deinde conditionem circumfusi maris cursusque eius alternos et recursus, tunc quidquid inter caelum terrasque plenum formidinis interiacet perspicit et hoc tonitribus, fulminibus, ventorum flatibus ac nimborum nivisque et grandinis iactu tumultuosum spatium: tum peragratibus humilioribus ad summa perrumpit et pulcherrimo divinorum spectaculum fruitur, aeternitatis suae memor in omne quod fuit futurumque est vadit omnibus saeculis.*

39 *Ib.* 6, 8, citato all'inizio di questo intervento (pág. 117).

Per l'esiliato, lontano da Roma, il tempo assume le connotazioni di quello mitico; lo spazio si configura come un aldilà assimilabile in proporzioni preoccupanti ad una terra dei morti; l'unica attività possibile, lo studio della natura, non può che ricordargli ad ogni piè sospinto la sua condanna a non essere più un Romano: vale a dire, a non appartenere più a nessuno spazio ed a nessun tempo, ad essere in sostanza fuori dalla storia.

## Las coordenadas espacio-temporales del dios Vertumnus\*

Diana Segarra Crespo

(EEHAR)

A propósito del dios «arlequín», tal y como G. Frazer<sup>1</sup> etiqueta a Vertumnus—dotando simultáneamente de un matiz arlequinesco a cualquier pretensión de análisis riguroso de dicha figura divina— parece que se pueda decir, como ya lo demuestra esta caracterización que priva de «espesor existencial»<sup>2</sup> al dios, cualquier cosa o, mejor dicho, todas a un tiempo, casi como si la historiografía moderna se propusiese imitar, si bien reduciendo a la confusión, lo que en la tradición romana o en la *fama*<sup>3</sup> relativas a dicho dios aparece múltiple y ciertamente variado, pero sin duda dotado de una unidad. De hecho la propia estatua del dios cifra su identidad—según la IV elegía de Propertio— en su aptitud para todo tipo de apariencias y usos, en cuanto capaz de toda una serie de transformaciones que le permiten aunar la posibilidad de ser él mismo y, simultánea y fugazmente, de ser también el «otro» o todos los demás (y así Vertumnus aparece como una joven o un hombre, como segador de heno, soldado, cosechero, el propio Baco y también Apolo, como cazador-Fauno, *desultor*, pescador, vendedor, pastor y jardinero)<sup>4</sup>. Aunque la estatua es en principio única, al igual que el dios, aquella recibe tantos honores como la naturaleza del dios es capaz de in-

---

\* Deseo dedicar este texto a mis amigos Luis y Matteo.

1 J. G. FRAZER, *The Fasti of Ovid*, vol. IV, Londres 1929, págs. 253-258.

2 Expresión tomada de A. DEREMETZ, «L'élegie de Vertumne: l'oeuvre trompeuse», *REL* 64 (1986), pág. 136, referida a la presentación del dios por Ovidio en *met.* XIV, 641-697 y 765-771.

3 *Vid.* Prop. IV, 2, 19 y 41.

4 Prop. IV, 2, 1 (*Quid mirare meas tot in uno corpore formas?*); *id.* IV, 2, 21 (*opportuna mea est cunctis natura figuris*); *id.* IV, 2, 47 (*quod formas unus uentebat in omnis*); *id.* IV, 2, 23-40 (elenco de sus metamorfosis); *id.* IV, 2, 63 (*qui me tam docilis potuisti fundere usus*).

corporar una pluralidad o una totalidad de manifestaciones configurándose así, en suma, como un dios que representa la movilidad, la metamorfosis y el cambio, sin perder su propia esencia —que es precisamente la de no ser único— lo que le dota, inevitablemente, de un carácter ambiguo, equívoco, contradictorio y falaz<sup>5</sup>. Ovidio confirma también la capacidad de Vertumnus para una metamorfosis infinita, que abarque la totalidad de las formas<sup>6</sup>; Tibulo conserva el uso metafórico de la naturaleza variable del dios —rastreado bajo el atributo de «*mille ornatus*»— para remitir a la multiplicidad y a la diversidad infinita de la belleza de Sulpicia<sup>7</sup>; y Horacio testimonia un uso casi proverbial de esa misma imagen para caracterizar la versatilidad y la incoherencia de Priscus<sup>8</sup>... Para G. Dumézil, el hecho de que Propertio atribuya la estatua de Vertumnus a Mamurius (el forjador, según otras tradiciones, de los *plura ancilia*) abundaría en esta dialéctica entre la unidad y lo múltiple que A. Deremetz también advierte, por otro lado, en la composición y en el lenguaje que el poeta utiliza en la elegía del dios<sup>9</sup>. Para aumentar la desorientación ante el cambiante *dossier* de Vertumnus bastará citar que las tradiciones sobre este dios lo presentaban tanto como un *deus princeps* como un dios inferior o un semidios<sup>10</sup>...

Una revisión rápida y sintética de las opiniones que los estudiosos han emitido sobre el origen de Vertumnus pasa por su adscripción al

---

5 Vid. n. 4 y Prop. IV, 2, 64 (*unum opus est, operi non datur unus bonos*); en este sentido concluyen los análisis de A. DEREMETZ, art.cit., págs. 116-149 y de G. DUMÉZIL, «Propertiana», *Latomus* 19 (1951), págs. 289-293.

6 Ovid., *fast.* VI, 409-410 (*nondum conveniens diversis iste figuris...*); Ovid., *met.* XIV.685-686 (*formasque apte fingetur in omnes, et quod erit iussus, iubeas licet omnia, fiet*).

7 Tib., 4, 2, 13-14 (*talis in aeterno felix Vertumnus Olympo mille habet ornatus, mille decenter habet*).

8 Hor., *sat.*, II, 7, 9 y sg. y 14; Ps. Acron., Hor., *sat.*, II, 7, 14.

9 Prop. IV, 2, 61 (*at tibi, Mamurri, formae caelator aenae*); vid. G. DUMÉZIL, art.cit. y A. DEREMETZ, art. cit.

10 Varro, *ling.* 5, 46; Según Fulg. Rusp., *serm.* 11 (citado en n. 76), Vertumnus formaba parte de los Semones, un grupo de dioses que no merecían el cielo, aun cuando gozasen de una cierta veneración, y que Varrón calificaba de «inferiores» (Fulg. *loc.cit*); vid. también Mart. Cap., II, 156, que los consideraba «*semideos*».



antiguo fondo itálico y latino<sup>11</sup>, salta a su origen etrusco, identificándolo con Voltumna (bien en cuanto versión local del dios Tinia de la ciudad de Volsinii y con una imprecisa relación a su vez con el monstruo Volta/Olta de aquella ciudad etrusca, es decir una especie de \*Tinia Velthumna que no se halla atestiguado, bien prescindiendo de su asimilación a Tinia)<sup>12</sup> y finalmente contempla la posibilidad de un origen mixto consistente bien en una procedencia romana de Vertumnus con una posterior asimilación o confusión con la «diosa» Voltumna etrusca<sup>13</sup>, bien en un origen etrusco y una inmediata y temprana ambientación en la cultura romana<sup>14</sup>... Respecto de su identidad, las opiniones son también diversas en cuanto que derivan del reconocimiento de una interferencia o de ciertas semejanzas entre Vertumnus y Voltumna (y, entonces, las atribuciones de uno y otro dios se presentan en una mezcla confusa al considerarlas sustancialmente intercambiables), o en caso contrario dependen de la aceptación de un origen y/o de una aclimatación romana del dios Vertumnus (que, si embargo, no ahorra una arbitraria selección e interpretación de los datos que conservan las diversas tradiciones), y así nos encontramos tanto ante una divinidad federal, protectora

- 
- 11 J. A. HILD, en *DS, s.v. Vertumnus*, pág. 738; G. DEVOTO, «Nomi di divinità etrusche, III, Vertumno», *SE* 14 (1940), págs. 275-280; W. WARDE FOWLER, *The Roman Festivals of the period of the Republic*, Londres 1916, pág. 201; G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, París 1974, pág. 345.
- 12 É. BENVENISTE, «Notes étrusques: le suffixe umn», *SE* 7 (1933), págs. 252-258. Sobre su identificación con Voltumna, *vid.* R. PETTAZZONI, «La divinità suprema della religione etrusca», *SMSR* 4 (1928), págs. 208, 212 y n. 2; sobre un hipotético \*Tinia Velthumna *vid.* M. CRISTOFANI, «Voltumna: Vertumnus», *Ann. Mus. Faina* 2 (1985), págs. 76-77, 80 y 85-86 y F. H. MASSA-PAIRAULT, «Mito e miti nel territorio volsiniese», *Ann. Mus. Faina* 6 (1999), págs. 81-82 y 86-87, pero cfr. con la revisión crítica de G. CAPDÉVILLE, «Voltumna ed altri culti del territorio volsiniese», *ibid.*, págs. 108-129, que disocia Tinia de Vertumnus/Voltumna. H.S. VERSNEL, *Triumphus*, Leiden 1970, págs. 275 y 277.
- 13 *Vid.* G. DUMÉZIL, *op. cit.*, págs. 345-346 y 616-617, n. 2; *id.*, *Fêtes romaines d'été et d'automne*, París 1975, pág. 81, n. 1, o G. FRAZER, *op. cit.*, pág. 255, si bien se sabe ya que Voltumna era un «dios» (referencias en G. CAPDÉVILLE, *art.cit.*, pág. 118).
- 14 *Vid.* sobre todo M. CRISTOFANI, *art.cit.* A estas opciones habría que añadir la proposición de un origen sabino para Vertumnus, así como la sugerencia de una «pista» umbra que precedería tal origen: *vid.* más adelante y en n. 32.

de los pactos<sup>15</sup>, como ante una divinidad de la guerra pero también genéricamente agraria<sup>16</sup>, o ante un dios de las primicias, y en concreto de los frutos<sup>17</sup>, ante un dios vinculado al ciclo anual en cuanto que presidiría los cambios de estación<sup>18</sup>, ante un dios del *labor* y de la actividad humana (desde la producción a la comercialización)<sup>19</sup>, o ante un dios relacionado con los marjales<sup>20</sup> y, en fin, ante un Proteo latino<sup>21</sup>, es decir, un dios de las metamorfosis (lo que no podía faltar dada la evidencia de las fuentes) al que sin embargo los autores que defienden un origen etrusco para el dios pretenden sustraer su conexión originaria con tal atribución, basada en su capacidad de *vertere* (tal y como atestiguan la tradiciones latinas y como sostienen también algunos de los autores que defienden su origen romano)<sup>22</sup>, aduciendo la falsedad de una primitiva derivación del nombre del dios de aquel campo semántico vinculado a la transformación y relegando tal etimología al ámbito popular romano en el que se habría producido a partir de una palabra extranjera, el nombre del dios en etrusco —\*Velthumna— que no se entendía<sup>23</sup>. En cualquier

---

15 R. PETTAZZONI, art.cit., págs. 212 y 220, n. 1.

16 G. CAPDEVILLE, art.cit., págs. 121 y 127.

17 J. A. HILD, en *DS, s.v. Vertumnus*, pág. 738; G. DUMÉZIL, *op. cit.*, París 1974, pág. 181; W. WARDE FOWLER, *op. cit.*, págs. 201 y 341-2; G. CAPDEVILLE, art.cit., pág. 121.

18 G. DUMÉZIL, *op. cit.*, págs. 345-346; *id.*, art.cit., págs. 289-293; G. CAPDEVILLE, art. cit., págs. 121-122 y 127.

19 A. DEREMETZ, art. cit, pág. 131, n. 38.

20 D. PORTE, *L'étiologie religieuse dans les Fastes d'Ovide*, págs. 205 y 332-334 basándose en la correspondencia etimológica que G. ALESSIO ha vislumbrado entre «Vertumnus» y «Velabro» (*vid. Onomastica* 2, 1948, págs. 198-199).

21 J. A. HILD en *DS, s.v. Vertumnus*, pág. 738; D. PORTE, *op. cit.*, págs. 222-223.

22 Prop. IV, 2, 10-11 y 19-22; Ovid., *fast.* VI, 409; G. DEVOTO, art.cit., págs. 275-280; G. DUMÉZIL, *op. cit.*, págs. 344-345. Pero cfr. también H. S. VERSNEL, *op. cit.*, págs. 278-279, que sintetizando las opiniones al respecto, considera la derivación del nombre del dios de «*annus vertens*» precisamente en el contexto de su análisis sobre el festival etrusco del Año Nuevo y su influencia sobre los *ludi romani*.

23 A. ERNOUT-A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, París 1959, *s.v. Vertumnus*, pág. 727; A. ERNOUT, «Eléments étrusques du vocabulaire latin», *BSL* 30 (1929), págs. 82-124; M. CRISTOFANI, art.cit., págs. 75-76 y 82; G. CAPDEVILLE, art. cit., págs. 119, n. 45 y 120; D. PORTE, *op. cit.*, págs. 204 y 222-223.

caso, es necesario aclarar que estos mismos autores, basándose también en una interpretación incorrecta del texto de Propercio, que califica la vinculación etimológica de Vertumnus con la dimensión espacio-temporal de su aptitud derivada del verbo *vertere* (es decir de *amnis/annus vertere*) como *mendax fama* (es decir —tal y como ha demostrado A. Deremetz— en cuanto que implicaría una reducción de la amplitud y de la variedad del poder de transformación del dios), falsean la auténtica naturaleza del dios al limitarlo estrictamente al ámbito de las metamorfosis<sup>24</sup>.

La tradición ofrece efectivamente ciertos elementos para proponer y defender el origen etrusco de Vertumnus o Vortumnus, como lo denomina la fuente literaria más antigua: para Varrón se trataba ciertamente del *deus Etruriae princeps*<sup>25</sup>, mientras que la propia estatua del dios, que se hallaba precisamente en el *vicus Tuscus*<sup>26</sup> (denominado así por la presencia y la instalación en él de un contingente etrusco aliado de Rómulo en el conflicto con Tito Tacio)<sup>27</sup> declara sin ambages en la elegía de Propercio que «*Tuscus ego Tuscis orior*», precisando incluso su procedencia de la ciudad etrusca de Volsinii<sup>28</sup>, dato que se puede relacionar concretamente con el hecho de que el templo que estaba dedicado a Vertumnus

---

24 Prop. IV, 2, 19: *vid.* A. DEREMETZ, art.cit., pág. 132; *cf.* G. FRAZER, *op. cit.*, pág. 256, J.-A. HILD, en *DS, s.v. Vertumnus*, pág. 738, M. CRISTOFANI, art.cit., pág. 82, y G. CAPDÉVILLE y D. PORTE (citados en n. 23) que, en este sentido, restringen erróneamente el *dossier* de Vertumnus.

25 Varro, *ling.* V, 46; las fuentes oscilan entre ambas grafías: Vortumnus: CIL VI, 803, 804, 9393; CIL IX, 327; Colum. X, 304, Hor., *loc. cit.* y *vid.* n. 125; Vertumnus: Prop., *loc. cit.*, Tib., *loc. cit.*, Ovid., *loc. cit.*; CIL III, 14206.10; V, 7235, IX, 5892, XI, 4644a, X, 129...

26 Varro, *ling.* V, 46; Cic. *Verr.* II, 1, 154; Liv. 44, 16, 10; Hor., *epist.* 1, 20, 1; *cf.* CIL VI, 9393. La estatua existía en tiempos de Diocleciano: *vid.* CIL VI, 804 (la inscripción fue descubierta en 1549 probablemente *in situ* en el *vicus Tuscus*); M.C.J. PUTNAM, «The Shrine of Vortumnus», *AJA* 71 (1967), págs. 177-179. *Vid.* n. 114.

27 El contingente estaba dirigido por Lucumón según Propercio IV.2, 49-52 (bajo la forma *Lycomedius* y en IV.1, 29 bajo *Lygmon*; *vid.* Cic., *rep.* 2, 14) o por Caeles Vibenna según Varrón, *ling.* V, 46; pero *cf.* Fest. pág. 486L, Liv. II, 14, 8 sg. y D.H. V, 36, 4 donde el contingente etrusco estaría formado por el derrotado ejército de Porsenna. *Vid.* G. DUMÉZIL, *Jupiter, Mars, Quirinus*, I, París 1941, págs. 132-143 e *id.*, «Propertiana», *Latomus* 19 (1951), págs. 296-299.

28 Prop. IV, 2, 3-4 (*Tuscus ego Tuscis orior, nec paenitet inter proelia Volsinios deseruisse focos*).

en el Aventino mostraba la representación triunfal del consul romano que había conquistado aquella ciudad etrusca en el 264 a.C.<sup>29</sup>. De la conjunción de tales datos y de la probable situación del *fanum Voltumnae* precisamente en el territorio de Volsinii (aunque la fuente es de época de Constantino)<sup>30</sup> se ha llegado a la identificación del titular de aquel lugar de reunión de los jefes de las doce ciudades etruscas, el dios Voltumna, con Vertumnus, explicando el proceso de variación fonética que la forma auténtica del nombre etrusco de la divinidad, \*Velthumna, habría sufrido a través de su adaptación al latín y de su posterior acomodación a una pronunciación popular de su nombre (*vid.* n. 23). Y todo ello aunque Voltumna no solo no esté atestiguado en cuanto dios en las fuentes etruscas, sino que su información procede exclusivamente del ámbito latino y se centra únicamente en torno a su *fanum* federal, y aunque exista toda una tradición lingüística que considera el sufijo —*umnus* también latino (e incluso proto-latino) que habría podido formar el nombre del dios Vertumnus al igual que en el caso de los latinos *Picumnus* o *Pilumnus*<sup>31</sup>...

No obstante, en la historiografía moderna pesa ese «*deus Etruriae princeps*» varroniano que orienta hacia Etruria el origen de esta divinidad y pocos autores prestan la debida atención a la tradición que hace de Vertumnus un dios y un culto introducidos por el colega sabino de Rómulo, el rey Tito Tacio<sup>32</sup>, casi como si entre las dos opciones que presenta

---

29 Fest., pág. 228, L; CIL I<sup>2</sup>, pág. 325; A. DE GRASSI, *Inscriptiones Italiae* XIII, 1, pág. 547. Siguiendo a G. WISSOWA, a V. BASANOF etc., M. TORELLI, «Il donario di M. Fulvio Flacco nell'area di S. Omobono», *Studi di topografia romana* 5 (1968), págs. 71-76, opina que se trató de un caso de *evocatio* del dios que «justificaría» el saqueo de Volsinii por parte del consul; cfr. sin embargo G. CAPDEVILLE, art. cit., págs. 116-117 y notas 32 y 33 y C. GUITTARD, «*Auctoritas ex torum*: haruspicine et rituel d'*evocatio*», *Ann. Mus. Faina* 5 (1998), págs. 56 y 66.

30 Se trata del Rescripto de Constantino del 333-337 d.C.: *vid.* J. GASCOU, «Le rescrit d'Hispeillum», *MEFRA* 79 (1967), págs. 606-659 y el comentario de G. CAPDEVILLE, art. cit., págs. 114-115.

31 Sobre el *fanum Voltumnae*, véase Liv. 4, 23, 5; 4, 25, 7-8; 4, 61, 2; 5, 17, 6-10 y 6, 2, 2 y el comentario de G. CAPDEVILLE, art. cit., págs. 110 y ss. *Vid.* también n. 11.

32 Varro, *ling.* V.74; apenas la considera R. PETTAZZONI, art. cit., pág. 207, mientras que J. GAGÉ, *Huit recherches sur les origines italiques et romaines*, París 1950, págs. 43-44, evidenciando el estrato umbro originario que se puede aislar en ciertas tradiciones sabinas, pro-

la misma fuente, es decir el propio Varrón, esta última —que derivaría «de los anales»— se desvaneciese ante la contundencia de aquella expresión que podría haber aludido simplemente, según ha sugerido recientemente G. Capdévile, al recuerdo de una cierta «prioridad» temporal del dios quizás en cuanto «primer» dios etrusco establecido o acogido por Roma<sup>33</sup>... De la tradición «sabina», que sitúa a Vertumnus en el Capitolio —junto a las *arae* de otros dioses— se han ocupado, por razones diversas, G. Dumézil, individuando una coherencia y una homogeneidad funcional dentro de la serie de los «dioses de Tito Tacio» en cuanto representantes de la tercera función, es decir vinculados a la prosperidad y a la fecundidad (señalando además para Vertumnus su adecuada inserción entre aquellos por su conexión con la agricultura y con las estaciones)<sup>34</sup> y G. Piccaluga, que recuerda que solo en un tiempo mítico como el que representaba el conflicto romano-sabino (tal y como ya había establecido el precedente autor) podía concebirse que ciertas divinidades ocupasen el puesto de Júpiter, evidenciando que la vinculación de Vertumnus con el concepto de una realidad cambiante y perennemente inestable debía determinar precisamente su incompatibilidad y su oposición a la realidad que presidía Júpiter<sup>35</sup>; de hecho, la instauración del nuevo orden que conllevó la construcción del templo de Júpiter en la colina capitolina implicó un significativo traslado de las sedes de los «dioses de Tacio» de forma que Vertumnus, en cuanto representante probablemente de aspectos que no podían estar bajo la jurisdicción de un Júpiter, tal y como ha señalado la autora citada, irá a parar al Aventino —un área ex-

---

pone la derivación del nombre de Vertumnus de una palabra del dialecto de Iguvium que en origen habría podido designar tanto la calabaza sagrada como el huerto o espacio cerrado simbolizado por aquel fruto.

33 Véanse los argumentos que aduce G. CAPDÉVILLE, art.cit., págs. 122-127, que son convincentes excepto en su deseo de atribuir al dios una combinación de diversas «prioridades».

34 G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, París 1974, págs. 181-182 y 344-345 e *id.*, *Jupiter, Mars, Quirinus*, I, París 1941, págs. 143 sg.

35 G. PICCALUGA, *Terminus. I segni di confine nella religione romana*, Roma 1974, págs. 170-172; Vertumnus estaría integrado solo de forma parcial en el panteón romano (*ibid.* pág. 10).

tra-*pomerium* por excelencia— y a un templo erigido en un bosque de laureles donde según una tradición se hallaba sepultado precisamente el rey que habría introducido el culto de aquel dios<sup>36</sup>.

Otra tradición que tampoco ha tenido ningún eco entre la mayoría de estudiosos —en cuanto que considerada generalmente como una fábula inventada por su autor y producto exclusivo de su fantasía<sup>37</sup>— es la que conserva Ovidio que no solo no considera ni etrusco ni extranjero a Vertumnus sino que lo sitúa en un contexto rigurosamente romano y en una época mítica, la de la soberanía del rey Proca de Alba (el sucesor de Aventino)<sup>38</sup>, es decir en un tiempo anterior a la fundación de Roma por Rómulo. Se trata del famoso episodio que presenta al dios en cuanto vencedor del amor de Pomona<sup>39</sup>, la «*dea pomorum*» según Servio<sup>40</sup>, no solo frente a rivales divinos rechazables *a priori* por su carácter agresivo o selvático —como los Sátiros, Panes y Sileno— sino incluso frente a un candidato en principio más adecuado para aquella diosa como era Príapo, el guardián por excelencia de los huertos. Ovidio define la diosa en cuanto ninfa Hamadríade del Lacio identificándola, así, con sus propios árboles frutales<sup>41</sup> de los que se ocupa en un huerto «cercado» por el temor a la violencia de los campesinos lo que traduce, además de la práctica habitual de quien se ocupaba de *pomaria*, la castidad que la diosa se impone en favor de su producción<sup>42</sup>. Dedicada significativamente, como

---

36 *Fasti Vallenses: Dianae in Aventino et Vertumno in Loreto maiore* (A. DEGRASSI, *I.I.* XIII, 2, pág. 149); *Fasti Allifani* y *Fasti Amiternini: Dianae, Vortumno in Auentino* (*id.*, *ibid.*, págs. 181 y 191); sobre el *Loretum* *vid.* Plin., *nat.* XV, 138 y 133 y sg.; D.H. III, 43, 1; Varro, *ling.* V, 152; Fest. pág. 496 L.

37 G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, Munich 1902, pág. 165; J. A. HILD, en *DS s.v. Vertumnus*, pág. 738; G. CAPDÉVILLE, *art.cit.*, pág. 121.

38 Ovid., *met.* XIV, 622.

39 Ovid., *met.* XIV, 622-771.

40 Serv., *Aen.* VII, 190.

41 Ovid., *met.* XIV 623-624; sobre estas ninfas *vid.* Serv., *ecl.* X, 62 y O. NAVARRE, en *DS s.v. Nymphae*, págs. 125 y sg.

42 Ovid., *met.*, XIV, 634-636 (*pomaria claudit*); cf. Colum., *Arb.* XVIII; *vid.* A. DE ANGELIS, *La coltivazione delle piante da frutto nella letteratura agronomica latina*, Roma 1995, págs. 23-25.

relata Ovidio, no solo a regar, sino también a *podar* y a *injertar* con su curva hoz<sup>43</sup>, Pomona se erige en representante de una agricultura *civilizada*, aun cuando en ella no existan los cereales, que se rinde ante una divinidad, Vertumnus, local, ya que «habita estos vastos parajes»<sup>44</sup> —por tanto vacíos, anteriores a la ciudad—, que es «joven» y «capaz de mostrarse perfectamente con todas las formas», que «se convertirá en todo lo que se le ordene, aunque se le mande todo» y que es el primero en poseer la fruta que la ninfa cultiva, recogiendo con gozo sus productos<sup>45</sup>. La aptitud de Vertumnus para las metamorfosis, manifestada en esta ocasión a través del despliegue de *exempla* de dicha facultad de mutación (Ovidio presenta una lista más corta pero similar a la de Propertio: el dios se transforma en segador, volteador de heno, labrador, podador y esca-mondador de viñas, recolector de fruta, soldado, pescador y en vieja<sup>46</sup>) no representa en este autor (a diferencia de cuanto presentaba Propertio) mas que un medio más<sup>47</sup> no solo para convencer a Pomona de la necesidad de su recíproca unión sino para adquirir y afirmarse simultáneamente en la que será su específica jurisdicción fijando su aptitud para el cambio en un ámbito concreto<sup>48</sup>: de hecho Vertumnus se propone precisamente a través del símil del olmo y de la vid, en cuanto ejemplo de la utilidad del matrimonio para ambas especies (tradicionalmente asociadas en la práctica de la viticultura en cuanto que el olmo proporcionaba soporte y, por tanto, protección a la vid)<sup>49</sup>, lo que demuestra que no es la afinidad entre Vertumnus y Pomona —en cuanto que ambos aman los frutos<sup>50</sup>—

---

43 Ovid., *met.* XIV, 628-633.

44 Ovid., *met.* XIV, 681.

45 Ovid., *met.* XIV, 683-686 (*vid.* n. 6) y 687-688.

46 Ovid., *met.* XIV, 643 sg.

47 Paralelo, entonces, a la función de la fábula de Ifis y Anaxarete que el dios cuenta a través de su último personaje (Ovid., *met.* XIV, 698 sg.). *Vid.* nota siguiente.

48 A. DEREMETZ, art. cit., págs. 136-141; M. CRISTOFANI, art. cit., pág. 85.

49 Ovid., *met.* XIV, 661 sg. ; *vid.* Plin., *nat.* XVII, 199-203 y 76-78 y Colum. V, 6, 1 y sg. y 18-37 y V, 7 e *id.*, *Arb.* XVI. Véase L. ALFONSI, «La vite e l'olmo», *VChr* 21 (1967), págs. 81-86.

50 Ovid., *met.* XIV, 687 (*quid quod amatis idem?*).

lo que determinará su unión (y lo prueba también el precedente rechazo de Príapo, que por sus divinas competencias podía ser «afín» a la fertilidad del huerto de Pomona) sino la utilidad, la necesidad de dicha asociación. Vertumnus se configura a través del relato que transmite Ovidio, pues, como el dios que preside la acción que los cultivos frutales de Pomona necesitan (es decir casi como si él mismo fuera el olmo que la vid/fruto-Pomona necesita) y que no puede ser mas que la de favorecer la maduración, es decir la transformación del fruto *in fieri* en producto. Así lo sugiere el propio dios al referirse concretamente a la exuberancia de la producción otoñal<sup>51</sup>, mientras que resulta explícito cuando Vertumnus asegura a la ninfa, a modo de conclusión del episodio, que tal unión impedirá que los vientos y las heladas frustren la maduración de los frutos que aquella cultiva<sup>52</sup>.

Creo que Ovidio no inventó esta historia, sino que probablemente elaboró un material mítico y una tradición preexistentes<sup>53</sup> en los que la alimentación a base de frutos y productos del huerto precedió a la basada en el cereal<sup>54</sup>, anterioridad que se explicitaba, según Plinio, en la veneración de que gozaban los huertos<sup>55</sup> y que situaba consecuentemente la historia de Pomona y Vertumnus en un momento que precedía culturalmente la fundación de Roma<sup>56</sup>; en este sentido cabe recordar la tradición que señalaba el

---

51 Ovid., *met.* XIV 659-660; precisamente era en otoño cuando se excavaba la zanja que debía acoger a la vid que el olmo sustentaría: *vid.* Colum. V, 6, 18-19.

52 Ovid., *met.* XIV, 763-764. J. GAGÉ, *Enquêtes sur les structures sociales et religieuses de la Rome primitive*, Bruselas 1977, págs. 176-177, n. 21, adscribe al ámbito umbro el origen de una vinculación entre Pomona y la maduración.

53 Solo A. DEREMETZ, art.cit., págs. 136-142 restituye el justo valor a esta tradición mítica sobre Vertumnus (*vid.* n. 2); cfr. n. 37.

54 *Vid.* Plin., *nat.* XVII, 1; XVI, 1; Tib. II.1, 37 y sg.; Isid., *orig.* XVII, 10, 2 y 7, 26; véanse también I. PALADINO, «Manius Curius Dentatus e le rape», *Perennitas. Studi in onore di A. Brelich*, Roma 1980, págs. 355-360 y 365 y sg. e I. CHIRASSI COLOMBO, *Elementi di culture precereali nei miti e riti greci*, Roma 1968, *passim*.

55 Plin., *nat.*, XIX, 50.

56 Así lo evidencia también M. CRISTOFANI, art.cit., pág. 85. A estas tradiciones se podría añadir también, por ejemplo, la que establecía una específica relación entre Rómulo y los nabos, tal y como ha individuado I. PALADINO, art.cit., págs. 365 y sg., así como la que unía al fundador de Roma con los frutos ya maduros: *vid.* nota siguiente.



uso de frutos completos y maduros —que acogería la fosa excavada en vez de semillas— en el rito de fundación de aquella ciudad por Rómulo<sup>57</sup>. A estas mismas tradiciones se adscribía la que consideraba el cultivo de los huertos como una antigua función de reyes (tal y como Plinio atestigua respecto de Tarquinio el Soberbio al que presenta cercenando las amapolas de su huerto)<sup>58</sup>, así como el hecho de que algunos miembros de familias prestigiosas pudiesen exhibir con orgullo ciertos *cognomina* (como los *Lactucinos* de la *gens Valeria*) que derivaban de aquellos productos hortícolas que más tarde serán simplemente de uso común<sup>59</sup> pero que sin duda remitían a ese tiempo anterior que precedió la concreta identificación de los huertos con el *ager pauperis*, tal y como ya sucedía en tiempos de Plinio<sup>60</sup>. ... La antigüedad de Pomona aparece confirmada también porque poseía uno de los *flamines* instituidos por Numa<sup>61</sup>, así como un santuario o un «recinto» sagrado extra-urbano, denominado *Pomonal*, que se hallaba en el *ager Solonius*<sup>62</sup>. La sede de un probable culto a Pomona se situaba así en una parte del agro romano que Propertio vinculaba precisamente a la tribu de los *Luceres*<sup>63</sup>, cuyo epónimo Lucumón procedía además, según Dionisio, de una homónima ciudad de *Solonium*<sup>64</sup>, lo que podría explicar un primer nexo entre aquella diosa y el Vertumnus del *vicus Tuscus* (*vid.* nn. 26 y 27). Según la tradición, aquel territorio estaba situado en el octavo miliario de la *via Ostiense* y, por tanto, fuera del *ager romanus antiquus*<sup>65</sup>, con lo que se

---

57 Ovid., *fast.* IV, 821 y cfr. Plu., *Rom.* XI. Sobre la especial relación entre Rómulo y los cereales véanse A. BRELICH, «Quirinus», *SMSR* 31 (1960), págs. 63-119 e I. PALADINO, *art.cit.*, págs. 367-368.

58 Plin., *nat.* XIX, 50 y 169; *vid.* también Liv. 1, 54 y Val. Max. 7, 4.2.

59 Plin., *nat.* XIX, 59.

60 Plin., *nat.* XIX, 51-53.

61 Concretamente el menor en dignidad ya que «*Pomona, levissimo fructui agrorum, praesidet pomis*» (Fest. pág. 145 L.); *vid.* Varro, *ling.* 7, 45.

62 Fest., pág. 296 L.

63 Prop. IV, 1. 31 (*Luceresque Soloni*); sobre Lucumón en cuanto epónimo de los *Luceres*, *vid.* Prop. IV, 1, 29-32, Varro, *ling.* 5, 55 y nota 27.

64 DH II, 37.2; *vid.* también nota anterior.

65 Fest., pág. 296 L. Véase A. CARANDINI, *La nascita di Roma*, Turín 1997, págs. 452-453 y n. 25.

trataba del resultado de una expansión y de una conquista en época monárquica de una franja costera lacial localizable entre Ostia y Lavinio<sup>66</sup>. No cabe duda de que la vinculación de Pomona con este territorio se reflejaba ya en aquella tradición mítica que la consideraba esposa de *Picus*, fundador y rey de *Laurentum*, un asentamiento que pertenecía a aquel ámbito geográfico<sup>67</sup>. La existencia del *Pomonal* en dicho *ager* adquirido podría entenderse entonces como una sanción religiosa a la nueva posesión territorial precisamente para la extensión de los cultivos, dada la relación existente entre Pomona y los frutos, sobre todo si se tiene en cuenta la posible identificación o confusión entre este *ager Solonius* y aquel *ager Solinius* que, según Catón<sup>68</sup>, era la denominación de uno de los cuatro campos cultivables que Acca Larentia habría dejado en herencia al pueblo romano convirtiéndose así, desde entonces, en la antepasada por excelencia de aquella comunidad y en «intermediaria», como señala I. Paladino, entre la agricultura y aquella comunidad en su conjunto<sup>69</sup>. Si Acca Larentia, en calidad de *Mater Larum* —como recuerda D. Sabbatucci— podía dar legitimidad a la conquista romana de nuevas posesiones<sup>70</sup>, en cuanto madre del sodalicio arval, según la variante «imperial» de la tradición mítica de dicho personaje<sup>71</sup>, re-

---

66 Sobre dicha localización véanse G. COLONNA, «Etruria e Lazio nell'età dei Tarquini», *Etruria e Lazio arcaico*, *Quad. AEI* 15 (1987), pág. 56 y n.9 y A. CARANDINI, *loc.cit.* Las excavaciones en la necrópolis de Castel Porziano muestran indicios de su posible ubicación en esta localidad: *vid.* G. PISANI SARTORIO-S. QUILICI GIGLI, «Trovamenti arcaici nel territorio laurentino. Annotazioni di topografia e prospettive di ricerca», *BCAR* 89 (1984), págs. 16-17.

67 Serv. *Aen.* VII, 190 y *Mythogr.* I, 182 (Bodé); M. L. SCEVOLA, *Laurentum*, Como 1999, pág. 65; *vid.* Liv. VIII, 12, 2, Serv. *Aen* 7, 678 y Aug., *CD* 18, 15.

68 Catón en Macr., *sat.* I, 10, 16; cfr. Ter., *ad.nat.* II.10; *vid.* Paulys *RE*, s.v. *Solonius ager* y A. CARANDINI, *loc.cit.*

69 Consúltese I. PALADINO, *Fratres Arvales*, Roma 1988, págs. 91, 239 y sg. y 259; se trata de la versión que situaba a Acca bajo el reinado de Anco Marcio (*vid.* referencias y comentario en I. PALADINO, *loc.cit.* y en nota siguiente).

70 D. SABBATUCCI, «Il mito di Acca Larentia», *SMSR* 29 (1958), págs. 74 y sg.; I. CHIRASSI, «Dea Dia e Fratres Arvales», *SMSR* 39 (1968), págs. 230-232.

71 Plin., *nat.* XVIII, 6. Gell., *N.A.* VII, 7; Fulg. Rusp. *serm.* 9: se trata del mito de fundación del colegio de los Arvales: *vid.* el análisis de esta variante en I. PALADINO, *op. cit.* págs. 233 y sg.

mitía a la función «agraria» de aquellos «*sacerdotes arborum*»<sup>72</sup> que durante el *sacrum* en el *lucus* de la *Dea Dia* (otro santuario extraurbano, situado esta vez entre el quinto y el sexto miliario de la *via Campana*) recitaban un *carmen* arcaico, datable en el s. V a.C., en el que invocaban a los Lares, a Marte y a los Semones<sup>73</sup>, es decir a una serie de divinidades que, según la interpretación de I. Paladino, garantizaban y concedían a la comunidad, respectivamente, la posesión del espacio, la posibilidad de su ampliación y expansión y la posibilidad legal y sacral de la utilización del nuevo territorio en clave económica<sup>74</sup>. Y cabe recordar que precisamente entre estos Semones (que algunos estudiosos relacionan con las semillas a través de una etimología que derivaría su denominación de «*semen*»)<sup>75</sup> se hallaba, según un autor tardío, Fulgencio (en su comentario a una cita de Varrón que caracterizaba de «inferiores» a este grupo de dioses) el propio Vertumnus<sup>76</sup>. Para I. Paladino se trataba de una serie de entidades que no se habían integrado completamente en el politeísmo romano, aun cuando fuesen objeto de una veneración, tal y como atestigua Fulgencio, que derivaba probablemente de su vinculación con la fertilidad y la producción agrarias<sup>77</sup>. Esta tardía individuación de Vertumnus entre los Semones globalmente invocados por los Fratres Arvales, que remitía a la tradición de un dios de antiguos orígenes, local y asociado desde un principio con los cultivos, se corresponde

---

72 Plin, *nat.* XVIII, 6; *vid.* también Varro, *ling.* V. 85. G. PICCALUGA, «Le fatiche agrarie dei Fratres Arvales», *Filologia e forme letterarie. Studi offerti a F. Della Corte*, Urbino 1987, V, págs. 183-188; I. CHIRASSI, *art.cit.*, pág. 197 y sg.

73 Sobre el *carmen* arval consúltense J. SCHEID, *Romulus et ses frères*, Roma 1990 e I. PALADINO, *op.cit.*, esp. págs. 149 y sg., 168 y sg. y 195 y sg.

74 I. PALADINO, *op. cit.*, págs. 168 y sg., 197, 206, 209 y sg. y 216 y cap. IV; *vid.* también J. SCHEID, *op.cit.*, págs. 620-623 y 660.

75 G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, París 1974, págs. 239-247; I. CHIRASSI, *art.cit.*, págs. 242 y sg.; J. SCHEID, *op. cit.*, págs. 621 y 660; I. PALADINO, *op. cit.*, págs. 205-206.

76 Fulg. Rusp., *serm.* 11: *Semones dici uoluerunt deos, quos nec caelo dignos ascriberent ob meriti paupertatem, sicut sunt Priapus, Epona, Uertumnus, nec terrenos eos deputare vellent pro gratiae veneratione, sicut Varro in mistagogorum libro ait: «Semoneque inferius derelicto de um depinnato orationis attollam alloquio»*. Según I. PALADINO, *op. cit.*, pág. 204 y notas 19 y 20, Priapo y Epona se pueden relacionar también con los campos cultivados.

77 I. PALADINO, *op. cit.*, págs. 205-206 y 216.

ciertamente con el episodio que ya relataba Ovidio y con la «adecuada» colocación de Vertumnus en la misma esfera que Pomona<sup>78</sup>...

Según atestiguan las tradiciones presentadas, Vertumnus se configuraba en la cultura romana como un dios que aparece y actúa en un momento que precede la fundación de la comunidad romana desempeñando una función que parece explicitarse, al menos por el momento, en un espacio específico vinculado a un tipo de agricultura pre-cereal, pero ya «civilizada»... Más que con Proteo<sup>79</sup>, pues, se podrían establecer una serie de analogías y semejanzas entre Vertumnus y aquellos primeros reyes latinos que se connotan, tal y como ha analizado A. Brelich, por sus actividades civilizadoras erigiéndose, así, en «héroes culturales»<sup>80</sup>... Como se recordará, la amante de Vertumnus aparecía en otras tradiciones vinculada al rey Picus (*vid.* n. 67); pero además, con aquel dios, Picus y Faunus comparten la capacidad de cambiar de forma, así como la de su innegable relación con la agricultura, aun cuando en Picus y en Faunus prevalezcan otros aspectos como el de su relación con los bosques o con el pastoreo, que les sitúan en esa posición de anterioridad que resulta imprescindible, como señala A. Brelich, para la fundación de un nuevo orden que será —entre otras cosas— agrario y cerealista<sup>81</sup>; como se recordará Vertumnus, que puede transformarse en Faunus y en pastor<sup>82</sup> aparece también en un ámbito pre-cereal, pero vinculado a un tipo de agricultura civilizada como es la esfera de los *pomaria*. Pero, además, existía

---

78 Una asociación divina que quizá se habría proyectado en el léxico latino, según sugiere G. DUMÉZIL, *op. cit.*, pág. 60, n. 1, si se considera que el término «*pomones*» —definido como «*pomorum custodes*»— se construyó quizás a imitación del término «*semones*».

79 Como ya he señalado, se trata de un paralelismo que han evocado algunos autores para Vertumnus (*vid.* n. 21 y n. 24) que sin embargo restringe, e incluso falsea, la naturaleza de este dios. Hay que recordar, por otra parte, que las metamorfosis de Vertumnus, a diferencia de las de Proteo (Hom., *Od.* IV, 455 y sg.; D.S: I, 62), se caracterizaban por su aspecto «*decorus*» (Prop. IV, 2, 22) ya que el dios se manifestaba siempre «*decenter*» (*vid.* n. 7).

80 A. BRELICH, «I primi re latini», *id.*, *Tre variazioni sul tema delle origini*, Roma 1955, esp. págs. 91-94.

81 Sobre todos estos aspectos y las referencias correspondientes véase A. BRELICH, *art. cit.*, págs. 52-74.

82 Prop. IV, 2, 33-34 y 39.

una serie de tradiciones relativas a *picus* en cuanto pájaro carpintero que unidas a la forma de hacer su nido en los árboles no pueden por menos que recordar un tipo de injerto como la *inoculatio*, técnica que según Plinio imitaba el ejemplo proporcionado por los pájaros<sup>83</sup> y que servía para la reproducción artificial vegetal, un ámbito en absoluto ajeno, como veremos, al dios Vertumnus. Con el *silvicola Faunus*<sup>84</sup>, es decir en cuanto que identificable con Silvanus, el paralelismo con Vertumnus es aún mayor. A pesar de ser un dios del bosque, «ahuyentable con los símbolos de la agricultura»<sup>85</sup>, Silvanus es presentado como un *deus arborum*<sup>86</sup> que recibe la ofrenda de esas uvas que se tiñen de púrpura en otoño anunciando la vendimia<sup>87</sup>, una mutación de color en el fruto que se debía, según Propertio, precisamente a la acción del dios Vertumnus (*vid.* n. 127); y si ambos dioses comparten la hoz para podar<sup>88</sup>, su semejanza mayor radica en la relación que posee Silvanus con la horticultura, de la que era considerado su introductor en cuanto que *primus instituisse plantationes*<sup>89</sup>, es decir aquellos cultivos —como los productos hortícolas y los árboles frutales— que necesitaban ser transferidos de lugar<sup>90</sup>, un cambio espacial que se podría adscribir sin duda a esa «realidad» variable que Vertumnus representaba y presidía, como veremos, también desde esta coordenada. Por otra parte la específica relación de Silvanus

---

83 Isid., *orig.* XII, 7.47; Plin., *nat.* XVII, 99-100; cfr. X.77. *Vid.* B. ZANNINI QUIRINI, *Nephelokokkygia*, Roma 1987, págs. 99-100, n. 38 y pág. 334. Para un análisis de estas tradiciones remito a la monografía que estoy preparando sobre las connotaciones sacrales del injerto en la cultura romana.

84 Verg., *Aen.* X, 551; cfr. Serv., *georg.* I, 20 y comentario de A. BRELICH, *op. cit.*, pág. 70.

85 Varrón en Aug. *CDVI*, 9; sobre este episodio véase A. BRELICH, *op. cit.*, págs. 61 y sg. y 70.

86 Verg., *Aen.* VIII, 601.

87 Hor., *ep.* II, 20-22; Plin., *nat.* XVIII, 309.

88 Sobre las semejanzas iconográficas entre ambos dioses véase J. A. HILD, *DS*, s.v. *Vertumnus*, pág. 738 e s.v. *Silvanus*, pág. 1342.

89 Serv., *georg.* I, 20; G. PICCALUGA, *op. cit.*, págs. 146-147 y n. 4. *Vid.* nota siguiente.

90 Con el término *plantatio* se aludía precisamente a este movimiento (Isid., *orig.* XVII, 6.12; *vid.* más datos en *Lexicon Forcellini*, *Lipsiae* 1839, s.v.), lo que se corresponde con la imagen del Silvanus que «transfiere» un joven ciprés desarraigado (Verg., *georg.* I, 20).

con la higuera<sup>91</sup> podría aludir, quizá, a su caracterización en cuanto introductor de este cultivo, tal y como en Grecia Fitalo<sup>92</sup>, el «plantador», fue quien inició con la introducción del cultivo de la higuera, como señala I. Chirassi Colombo<sup>93</sup>, la era de las *plantationes*, es decir una primera era agrícola, que aún no es cerealista (tal y como lo demuestra el hecho de que fue precisamente Deméter quien ofreció a Fitalo dicha planta a cambio de su hospitalidad —*vid.* n. 92— y como lo demostraría, en el caso romano, la conexión existente entre el mundo pastoril y aquella planta, ya que Varrón informa que fueron los pastores los que plantaron la *figus Ruminalis*<sup>94</sup>). De hecho una nueva era comenzaba con el cultivo de la higuera si tanto la tradición griega como la romana coinciden en el papel «civilizador» de los higos y en la transformación que operó de la vida humana a través de su producción y consumo<sup>95</sup>. A este propósito cabe señalar que los calendarios romanos situaban la fiesta dedicada a Vertumnus precisamente en el período en el se podían injertar las higueras<sup>96</sup>... A propósito de Saturnus, héroe de la agricultura y de las condiciones de una vida civilizada<sup>97</sup>, se pueden apreciar también importantes semejanzas con Vertumnus sobre todo en cuanto que se consideraba que aquel dios había sido el inventor del cultivo de los árboles frutales y, además, el introductor de la técnica del injerto<sup>98</sup>, lo que no sorprende ya que la *plantatio* y la *insitio* son actividades que connotan conjun-

---

91 A. BRELICH, *op. cit.*, pág. 60, n. 28; *vid.* Plin., *nat.* XV, 17.

92 Paus. I, 37, 2.

93 I. CHIRASSI COLOMBO, *op. cit.*, págs. 57 y 62-63.

94 Varro, *rust.*, II, 3, 5.

95 Ath., III, 74 d; Plin., *nat.* XV, 72.

96 El 13 de agosto se festejaba a Vertumnus: *vid.* n. 125. En el mes de agosto se podían injertar las higueras (si bien convenía hacerlo a partir del 15 de julio, cuando se realizaba la *emplantatio* de otros árboles): Colum. XI.II.59.

97 Sobre este aspecto *vid.* A. BRELICH, *op. cit.*, págs. 83-84 y sg. y n. 92 y, p. e., Verg., *Aen.* 8, 314 sg.; *vid.* n. 98.

98 Macr. *sat.* I, 7, 25 (*huius deo insertiones surculorum pomorumque educationes et omnium cuiuscumodi fertilium tribuunt disciplinas*) y I, 10, 19 (*...quod Saturnus eiusque uxor (Ops) tam fugum quam fructuum repertoires esse credantur*).

tamente tal tipo de cultivos, según se deduce tanto de los tratados agromónicos como de la poesía latina<sup>99</sup>, mientras que Vertumnus no solo se relacionaba con aquellos cultivos a través de su vinculación con la maduración o la transformación de los frutos, sino que se hallaba directamente vinculado a la técnica del injerto ya que según Propertio el *insitor* le ofrecía una corona de frutos cuando practicaba con éxito tal técnica<sup>100</sup>. Finalmente con Ianus y su similar cualidad de transformador de la vida humana<sup>101</sup>, que se reflejaba —según Plutarco— en el biformismo del dios y que se explicaba a través del paso o de la sustitución de una forma a otra<sup>102</sup>, las analogías con Vertumnus se centran inicialmente en este pasaje o mutación formal que se puede relacionar ciertamente con las metamorfosis de que Vertumnus hacía gala en los textos de Propertio y Ovidio; pero, además, ambos dioses presidían la actividad comercial, en cuanto que implicaba una transformación de las mercancías a través de su pasaje de unas manos a otras<sup>103</sup>. Tal atribución, que indudablemente derivaba de la naturaleza de ambos dioses, vinculada de forma diversa a una realidad cambiante, recibía una confirmación topográfica en cuanto que el *vicus Tuscus* (donde se hallaba la estatua del dios Vertumnus y en cuyas inmediaciones se situaba el arco dedicado a Jano) era un lugar en el que se concentraba una gran variedad de tiendas ya desde la época de Plauto<sup>104</sup>; pero si las fuentes señalan concreta-

---

99 Cat., *agr.* IX (7), Tib. I, 1, 7-8; incluso la *insitio* no sería mas que una forma de plantar: *vid.* Verg., *georg.* II, 78-82.

100 Prop. IV, 2, 17-18 (*insitor hic soluit pomosa uota coronalcum pirus inuito stipite mala tulit*); al Saturnus de Cirene se sacrificaba con una corona de higos en cuanto introductor del cultivo de los frutos (Macr., *sat.* I.7, 25).

101 Es decir en cuanto promotor del pasaje de una vida salvaje a una civilizada (realizado también a través de la agricultura, técnica que le había enseñado el propio Saturnus): *vid.* Macr., *sat.* I. 7, 21 y Plu., *Moralia* 269. Sobre su aspecto «civilizador» véase A. BRELICH, *op. cit.*, págs. 87 y sg.

102 Plu., *Numa* 19, 10; *id.*, *Moralia* 269a.

103 Colum. X, 308 y sg.; Ps. Ascon., *verr.* 2, 1 (Praet.urb.) 154, pág. 200 Orelli; Porph., Hor., *epist.* 1, 20, 1; Ps. Acron, Hor., *epist.* 1, 20, 1.

104 Plaut., *Cwc.* 480 y sg.; véanse más datos en Paulys *RE*, s.v. *Tuscus vicus*.

mente el comercio de libros como la actividad que se hallaba ante la jurisdicción común de ambas divinidades<sup>105</sup>, sabemos que Vertumnus presidía también el movimiento que generaba la comercialización de ciertos productos de la huerta, como las flores, así como el posterior enriquecimiento del productor a través de su venta en la ciudad<sup>106</sup>, lo que nos lleva de nuevo ante Saturnus, cuya relación con la abundancia de las cosechas (que provocaba su comercialización en los mercados que este dios también presidía) determinaba que las arcas del tesoro público y los contratos se conservasen en su templo<sup>107</sup>.

A partir de estas semejanzas con esos héroes civilizadores, se podría sugerir una cualificación similar para Vertumnus centrada en el ámbito de la horticultura en cuanto cultura pre-cereal pero ya «civilizada»: aun cuando este dios no fuese considerado ciertamente como su introductor<sup>108</sup>, su innegable relación con aquel ámbito (atestiguada por la tradición mítica que representa Ovidio y por la tradición cultural que transmite Propertio) que procedía de su concreta vinculación con el proceso de la maduración y con el resultado del injerto (es decir con el desarrollo y con la transformación de los frutos) lo situaba presidiendo procesos que, en cierto modo, se podría decir que «civilizaban» en cuanto que operaban una mutación en el fruto que lo convertía en un producto apto y correcto para el consumo.

Una última analogía con Picus y con Faunus remite a la capacidad de *vertere* que el dios Vertumnus explicita en un sentido espacial y que en cuanto calificada de *mendax fama* por Propertio no ha sido tenida en

---

105 Hor., *epist.* I, 20, 1 y Ps. Acron., Hor., *epist.* I, 20, 1. La adecuada localización de Vertumnus en un barrio que se connotaba también por el «comercio carnal» (*vid.* K. O'NEILL, «Propertius 4.2: Slumming with Vertumnus?», *AJPh* 121 (2000), págs. 259-277) podría corresponder además a su eventual caracterización como «*desultor*» (véase n. 175).

106 Colum. X. 304; *vid.* también Prop. IV, 2, 40.

107 *Vid.* Plu., *Moralia* 275a, entre otras opciones que explicaban aquel hecho...

108 Las fuentes atribuyen tal invención a Silvanus y a Saturnus (*vid.* n. 89 y n. 98), figuras divinas afines, por otra parte, desde el punto de vista iconográfico, topográfico, por su común relación con el mundo de los esclavos...: *vid.* A. BRELICH, *op. cit.*, esp. págs. 75-76.



cuenta erróneamente —como ya señalé— por la historiografía moderna para definir la naturaleza y la esfera de acción del dios. Me refiero a una tradición que situaba a Vertumnus en un pre-espacio que parece corresponder a esa «antigua» colocación, anterior a la fundación de la comunidad romana, que tanto la tradición etrusca de Varrón y Propertio, como la «sabina» de Varrón o la «romana» de Ovidio atribuyen a la existencia de Vertumnus. Al igual que aquellos antiguos reyes latinos, Vertumnus aparece vinculado, según testimonia Servio, con los gemelos fundadores de la ciudad, recordando el nombre *Rumon* (del que derivaba la denominación de la *figus ruminalis*) con el que se invocaba al Tíber que en otros tiempos discurría por el Lupercal antes de que Vertumnus hubiese desviado o cambiado (*averteretur*) el curso del río<sup>109</sup>. Al dios Vertumnus se atribuía, por tanto, una específica relación con la geografía pre-romana, es decir con un espacio y un tiempo en los que el Tíber no poseía aún un trazado definitivo, su curso «normal» en la que será, después de esta acción, la configuración específica de la propia Roma. Esta tradición que atribuía a Vertumnus el cambio del curso del río se halla también en Propertio y en Ovidio, que no aluden sin embargo a Rómulo y a Remo, para precisar una de las etimologías que hacían derivar el nombre del dios del verbo *vertere*: *Vertumnus uerso dicor ab amne deus*<sup>110</sup>, dice el primero, *ab averso... amne* dice el segundo<sup>111</sup>, recordando ambos autores una realidad geográfica del *vicus Tuscus* y del Velabro en general, respectivamente, distinta a la de su época ya que en aquella zona se podía oír entonces el ruido que hacían los remos golpeando el agua y se podían encontrar marineros<sup>112</sup>. Es de sobras conocido, tal y como atestiguan las fuentes, que la zona comprendida entre el Palatino

---

109 Serv., *Aen.* VIII.90 (pero cfr. *id. ibid.* VIII, 63); *vid.* H. B. RIESCO ÁLVAREZ, *Elementos líticos y arbóreos en la religión romana*, León 1993, pág. 217; sobre Picus y Faunus *vid.* Plu. *Moralia* 268e-f, Ovid., *fast.* III. 53-54 y comentario de A. BRELICH, *op. cit.*, pág. 69, n. 46.

110 Prop. IV, 2. 10.

111 Ovid., *fast.* VI, 410; *vid.* comentario en D. PORTE, *op. cit.*, págs. 203 y 222-223.

112 Prop. IV, 2, 7-8; Ovid., *fast.* VI, 407-408.

y el Capitolio era un marjal, sujeto a las frecuentes inundaciones del Tíber y transitable con barcas de poco calado, hasta que los trabajos hidráulicos promovidos según la tradición por los reyes etruscos para drenar la zona (como la construcción de la Cloaca Máxima) habrían producido la configuración final de aquella zona<sup>113</sup>. Ahora bien, según ha evidenciado G. Colonna, la Cloaca Máxima, que recorre precisamente el *vicus Tuscus* en sentido longitudinal, presenta un doble codo —según lo demuestran las excavaciones— a la altura donde con toda probabilidad se hallaba situada la estatua de Vertumnus, casi como si aquel canal pretendiese rodear este obstáculo, lo que confirmaría la precedencia cronológica de aquella estatua respecto de los trabajos de drenaje de la zona<sup>114</sup>. Si así fuese, lo que se correspondería con la tradición presentada, la estatua y el dios mismo que representaba debían poseer efectivamente una relación específica con aquella corriente de agua y con la definitiva configuración de su curso que sin duda supera una improbable vinculación del dios con la realidad geográfica de los marjales, que ciertamente no puede ser restringida, como señalan algunos autores, a una pretendida funcionalidad de la estatua en cuanto que indicaría el nivel alcanzado por las inundaciones, y que tampoco puede proceder de una simplista interpretación derivada de la localización topográfica de la estatua precisamente «donde el río gira»<sup>115</sup>.

Lo cierto es que una tradición adscribía al dios vinculado a la esfera de las *plantationes* un simultáneo poder para influir sobre el definitivo trazado de un curso de agua, una específica convergencia de atribuciones en una misma figura divina que no debería sorprender; de hecho G. Piccaluga ya evidenció hace tiempo esta lógica y significativa combinación entre el agua y la actividad agraria no solo en el caso de la esfera de com-

---

113 DH. III.67.5; Liv. I., 38.6. E. GUILLAUME, *DS, s.v. cloaca*, págs. 1261-1262; L. A. HOLLAND, *Janus and the Bridge*, Roma 1961, esp. págs. 162 y sg.

114 G. Colonna (que reproduce la opinión de R. DOLCE), art.cit., pág. 61, n. 38 y fig. 1. Véase n. 26.

115 Opiniones respectivamente de D. PORTE (*vid.* n. 20); de L. A. HOLLAND, *op. cit.*, págs. 163 y 177 y de D. PORTE, *op. cit.*, pág. 222; y de M. CRISTOFANI, art. cit., pág. 82.

petencias atribuidas a Heracles/Hércules, sino que ha señalado también el nexo que existía a nivel mítico, pero también en el culto, entre Ceres/Deméter y el elemento acuático sugiriendo la posibilidad de que aquella diosa no solo fuese considerada en la antigua Grecia como la introductora del cereal sino también la del agua, tanto el agua necesaria para el crecimiento vegetativo como aquella que configuraba la realidad hidrográfica, con lo que la diosa habría contribuido a plasmar así, en un cosmos en formación, el aspecto definitivo de la realidad<sup>116</sup>; y así Deméter habría sido la responsable, precisamente, de que ciertos ríos del Epiro cambiasen su curso, mientras que Servio y Vibius Sequester afirman que Ceres hizo que cesase el ruido de un río en Sicilia durante la búsqueda de su hija<sup>117</sup>... Si en ámbito itálico y romano Ceres presidía el crecimiento vegetativo, también a través del elemento acuático (ciertamente evidente ya bajo su antigua vinculación con las ninfas, *vid.* n. 116), es interesante evidenciar que la tradición romana asociaba aquella diosa con el dios Vertumnus, ya que es atestiguable su conexión en ámbito cultural, tal y como lo demuestra la escasa epigrafía relativa a la esfera privada de las ofrendas a Vertumnus<sup>118</sup> y como lo manifiesta a nivel público una expresa asociación calendarial, pues tanto Ceres como Vertumnus son festejados en el mes de agosto, exactamente el 10 y el 13 respectivamente<sup>119</sup>. A este respecto, cabe precisar que la específica vinculación de Vertumnus con el proceso de la maduración de los frutos implicaba, o al menos permitía, un

---

116 Véase G. PICCALUGA, *Lykaon, un tema mitico*, Roma 1968, págs. 137 y sg. e *id.*, «Il cor-teggio di Persephone», *id.*, *Minutal*, Roma 1974, págs. 37-76, esp. 72 y sg. Sobre la Ceres romana véanse H. LE BONNIEC, *Le culte de Cérés à Rome*, París 1958, págs. 22 y sg., 40 y sg. y 108 y sg.; B.S. SPAETH, *The Roman Goddess Ceres*, Austin 1996, págs. 2 y 134 y sg.

117 Referencias en G. PICCALUGA, art.cit., pág. 68 y n. 143 y pág. 52 (Serv., *Aen.* VII, 689 y sg.; Vib. Seq. geogr. 121), que cita también otros ejemplos; *vid. id.*, *Lykaon (op. cit.)*, págs. 137 y sg. para los testimonios sobre Heracles y su relación con la agricultura y los cursos de agua.

118 Al menos así lo atestigua TH. MOMMSEN, *Inscriptiones Regni Neapolitani Latinae, Lipsiae* 1852, n.º 375= CIL X, 129.

119 Se trataba de una Ceres asociada a Ops: *vid.* P. POUTHIER, *Ops et la conception divine de l'abondance dans la religion romaine jusqu'à la mort d'Auguste*, Roma 1981, págs. 285-293. *Vid.* además n. 125.

cierto tipo de asociación también con los cereales, de forma que estos podrían aparecer así en la esfera hortícola de Vertumnus, que no es la propia, solo en cuanto que este dios favorecía también el desarrollo y la ulterior maduración de las espigas, tal y como señala Propertio<sup>120</sup>.

En el caso de Vertumnus, su relación con el elemento acuático no solo derivaba en concreto de la perentoria necesidad de agua durante la época de sequía que experimentaban los árboles injertados, como señalaban los tratados agronómicos y que probablemente traducía la genérica sed que «etimológicamente» se adscribía, según una tradición, precisamente a los árboles frutales<sup>121</sup>, sino también, y en todo caso, del correspondiente y necesario aprovisionamiento y, por tanto, canalización del agua a partir de ciertos cursos fluviales en cuanto tarea que imprescindiblemente precedía el cultivo de *pomaria*. En este sentido, quizá se podría rastrear indirectamente dicha relación a través de la información que poseemos sobre el consul M. Fulvius Flaccus, probablemente el autor de la dedicación del templo de Vertumnus en el Aventino o que, en todo caso, gozaba de la representación de su triunfo sobre la etrusca Volsinii en el 264 a.C. en el interior de aquel templo (*vid.* n. 29 y n. 36). Frontino señala que siendo censores M. Curius Dentatus y L. Papirius Cursor en el 272 a.C. se había iniciado la construcción del acueducto que debía conducir el agua del Anio a la ciudad, si bien dos años más tarde, la muerte del primero, que por entonces era junto a Fulvius Flaccus *duumvir aquae perducendae* (y que la tradición lo presentaba con los rasgos de Rómulo, destacándose entre otras cosas por sus hazañas relativas a la hidrografía)<sup>122</sup>, provocó que la atribución de toda la gloria de aquella obra hidráulica recayese precisamente en el posterior dedicante de Vertumnus<sup>123</sup>.

---

120 Prop. IV, 2, 14: *vid.* n. 127 y Verg., *georg.* I, 315 y 319.

121 Varro, *rust.* I.31 (*In poma quae insita erunt, siccitatibus aquam addi cotidie <vesperi>; a quo quod indigent potu, poma dicta esse posunt*). *Vid.* también Plin., *nat.* XVII, 117 y Colum. XI, 3, 8.

122 Sobre este aspecto de M. CURIUS DENTATUS *vid.* I. PALADINO, art.cit., págs. 352-353 y 363 y sg.

123 Front., *aq.* I, 6, 1sg. Sobre la prohibición de cambiar el lecho de un río, *vid.* p. e. Tac., *Ann.* 1, 79 y *Dig.* 43, 13.

Aun a título de hipótesis, cabe sugerir pues que la elección de este dios por parte de Fulvius pudo derivar también, quizá, de aquella tradición que atribuía a Vertumnus una acción mítica con la que se podía comparar, en alguna medida (es decir, dentro de los límites humanos: *vid.* n. 123), la prestigiosa canalización debida al consul, sumándose así a la que, en calidad de triunfador sobre Volsinii, operó una probable confusión y/o asimilación entre aquel dios y el Voltumna de aquella rica ciudad etrusca que simultáneamente evocaba la imagen genérica de una Etruria feraz y ubérrima en la que los trabajos hidráulicos necesarios para la irrigación y el acondicionamiento de los terrenos de cultivo gozaban ciertamente de gran fama, ya que habían precedido ampliamente a los acometidos en suelo romano<sup>124</sup>.

El *dies natalis* del templo de Vertumnus en el Aventino caía, según indican varios calendarios, el 13 de agosto<sup>125</sup>, una fecha y un mes que, como veremos, representaban adecuadamente en la coordenada temporal la naturaleza y las atribuciones del dios. De hecho, Propertio informaba también de la *fama* que se atribuía a Vertumnus y que hacía derivar su nombre de una capacidad de *vertere* que, asociada esta vez al tiempo, determinaba simultáneamente las características de su culto ya que Vertumnus recibía el fruto «*vertentis anni*»<sup>126</sup>. A partir de tal afirmación la historiografía moderna ha concebido un dios relacionado con

---

124 *Vid.* Plin., *nat.* II.139, Liv. X, 37, Val. Max. IX, 1; G. CAMPOREALE, *Gli etruschi*, Turín 2000, págs. 46-47; A. CHERICI, «Porsenna e Olta, riflessioni su un mito etrusco», *MEFRA* 106 (1994), págs. 374-375 y 385 sg.; VV.AA., *L'alimentazione nel mondo antico. Gli etruschi*, Roma 1987, págs. 9 y sg. y 61 y sg.; recuérdese además el papel de los conocimientos hidráulicos etruscos en el episodio del prodigio del lago Albano (*vid.* últimamente D. BRIQUEL, «Ancora sulla cattura dell'aruspice veiente», *Ann.Mus.Faina* 5 (1998), pág. 71). Cfr. sin embargo con M. TORELLI (*vid.* n. 29) que sitúa la «*evocatio*» de Voltumna/Vortumnus por parte de Fulvius en el contexto de la dedicación de un doble donario en el área de S. Omobono por parte del consul tras su victoria sobre Volsinii, señalando una afinidad entre las diosas de aquel área, cercana al *vicus Tuscus*, y las divinidades supremas de Volsinii, Voltumna-Vortumnus y Nortia.

125 *Fasti Antiates maiores, Fasti Vallenses, Fasti Allifani, Fasti Amiternini* (A. DEGRASSI, *Inscriptiones Italiae*, XIII, 2, págs. 16, 149, 181 y 191).

126 Prop. IV, 2, 11-12 (*quia uertentis fructum praecepimus anni, Vertumni rursus credis id esse sacrum*).

los cambios de estación y con el paso del tiempo, o solo con las estaciones de colores intensos, como señala G. Dumézil al que se le escapa, sin embargo, su predilección en este caso por el otoño —aludiendo incluso a la afinidad morfológica entre Vertumnus y *autumnus*, *vid.* n. 18—, o bien un dios vinculado en el culto con las primicias estacionales (*vid.* n. 17), puesto que Propertio cita a continuación las dulces cerezas, las ciruelas del otoño, las moras estivales, además de las uvas y las espigas que también rendían honores al dios... Ahora bien, el poeta utiliza tales ejemplos para referirse al poder que el dios poseía sobre el proceso de maduración de los frutos (ya que por él las uvas adquirirían el color púrpura o las moras enrojecían...) <sup>127</sup>, y en ello coincide con la tradición mítica de la que Ovidio es portavoz, y no para ejemplificar puntualmente las ofrendas que su culto comportaba. Y, por otra parte, es evidente que Propertio no se refería con aquella expresión (*annus vertens*) a una dimensión temporal plural, como podrían ser las estaciones, sino a una única y global pues debía ser el «año que cambia» el que generaba el culto de Vertumnus, centrándose redundante y significativamente en el «fruto» que se adscribía a una transformación, como es ciertamente el fruto que madura, pero sobre todo como es aquel fruto que resulta de un injerto, ya que el propio Propertio recuerda sucesivamente la tradición cultural de la deposición de una corona de frutos ante Vertumnus por parte del *insitor* (*vid.* n. 100). Finalmente de los dones del huerto, que según la misma fuente, honrarían y connotarían a Vertumnus, es decir el pepino, la calabaza, la col y las flores <sup>128</sup> no se ha ocupado nadie, con lo que pasarían desapercibidos si no fuera por el peculiar rescate operado por R. Lucot <sup>129</sup> que califica aquellos productos como primicias del dios para disolverlos sucesivamente en cuanto rasgos del retrato de Mecenas (casi

---

127 Prop. IV, 2, 13-16 (*prima mihi uariat liuentibus uua racemis et coma lactenti spicea fruge tumet; hic dulcis cerasos, hic autumnalia pruna cernis et aestiuo mora rubere die*).

128 Prop. IV, 2, 41-46 (*nam quid ego adiciam, de quo mihi maxima fama est, hortorum in manibus dona probata meis? caeruleus cucumis tumidoque cucurbita uentre me notat et iunco brassica uincta leui; nec flos ullus hiat pratis, quin ille decenter impositus fronti langueat ante meae*).

129 R. LUCOT, «Vertumne et Mécène», *Pallas* 1 (1953), págs. 66-80.

a la manera de un Archimboldo con su retrato de Rodolfo II bajo la apariencia de Vertumnus), despojándolos así de su significación religiosa.

A propósito de esta específica dimensión temporal y cultural que Propertio asocia a Vertumnus, creo que no se ha recordado en ninguna ocasión el similar y discutido pasaje de Tibulo en el que un «*deus agricola*», anónimo, recibe la ofrenda del trabajador del campo consistente en «cualquiera que sea el fruto que el *novus annus* le produce»<sup>130</sup>. La identidad de aquel dios ha recaído tanto en Silvanus, como en una colectividad genérica de divinidades agrestes o, por último, en Faunus<sup>131</sup>, pero nunca se ha propuesto el nombre de Vertumnus, a pesar de que Ovidio lo denomina también genéricamente «*deus*»<sup>132</sup>, que Vertumnus se halla vinculado también al fruto de un año nuevo, en cuanto resultado del año que cambia, que ambas divinidades parecen compartir un contexto semejante ya que al dios de Tibulo le precede la referencia a la *plantatio* y a la *insitio*<sup>133</sup> (actividades que, como veremos, pertenecían a la esfera de acción de Vertumnus) y le sucede la mención del huerto abundante de fruta y, finalmente, a pesar de que parecen coincidir también cronológicamente a través de su común relación con el mes de agosto, tal y como lo parece sugerir también el pasaje de Tibulo para ese «*deus agricola*» ya que sitúa su ofrenda entre la invocación a Spes, cuya festividad se adscribía al 1 de agosto y la ofrenda de una corona de espigas, de la propia cosecha del agricultor, a la rubia Ceres, que no puede ser mas que una Ceres de agosto, tal y como lo será la que se festejaría junto con Ops el 10 de agosto<sup>134</sup>.

De la conjunción de estos datos creo que se puede deducir que ese «*annus vertens*» al que se refiere Propertio, como probablemente el «*no-*

---

130 Tib. I, 1, 14 (*quodcumque mihi pomum novus educat annus*).

131 Vid. O. MUSSO, «Agricola deus, Tib. I, 1, 14», *A&R* XVII (1972), págs. 21-24, que recoge las opiniones de otros autores y propone la identificación de aquel dios con Faunus, colocando el inicio del año nuevo en primavera.

132 Ovid., *fast.* VI, 409-410.

133 Se refiere a la plantación de vides y al injerto en general de los árboles frutales: Tib., I, 1, 7-8.

134 Tib. I, 1, 9-10 y 15-16. Vid. n. 119.

*uus annus*» de Tibulo, tenían lugar precisamente en el mes de agosto. De hecho, hace ya tiempo que A. Brelich estableció la efectiva existencia de años que iniciaban en aquel mes en uno de los calendarios primitivos romanos<sup>135</sup>. Para este autor, dicha posición calendarial inicial derivaba del hecho de que la cosecha concluía en julio, de forma que agosto se configuraba entonces como el primero del año porque se trataba del mes sucesivo a aquella, un tipo de relación que el calendario ático, el babilonio y el de muchos pueblos primitivos agricultores también atestiguan<sup>136</sup>. La constatación de la afinidad de Vertumnus con un mes que se asociaba entonces, al igual que el dios, con el cambio del año permite proponer un origen o, en todo caso, una aclimatación antigua en el suelo romano para este dios, tal y como lo presentaban las tradiciones analizadas<sup>137</sup>.

Según los tratados agronómicos latinos, en el mes de agosto no solo comenzaban las tormentas<sup>138</sup>, sino que en dicho mes se producía también otro inicio, el del otoño, que coincidía con el ocaso de la Lira, un acontecimiento que Plinio y Columela situaban bien el 11, bien el 12 de agosto<sup>139</sup>, es decir curiosamente en vísperas de la festividad dedica-

---

135 A. BRELICH, *Introduzione allo studio dei calendari festivi*, Roma [s.d.], págs. 78, 154 y sg., 158 e *id.*, *Tre variazioni sul tema delle origini*, Roma 1955, págs. 96, 121 y sg.

136 A. BRELICH se basa en una noticia de Livio que atestigua para el s. V a.C. un *principium anni* situado en las calendas de agosto, así como en la serie de analogías y afinidades que este autor evidencia entre los meses de febrero y de julio, en cuanto meses que contenían las condiciones previas para una renovación anual (*vid.* las obras citadas en n. 135).

137 De esta forma, para explicar la asociación entre Vertumnus y el ciclo anual no se necesita recurrir a su identificación con Voltumna, tal y como propone G. CAPDEVILLE, art. cit., pág. 121, subrayando el carácter anual que revestían las reuniones federales en su *fanum* (lo que no explicaría ni la específica relación instaurada entre Vertumnus y el mes de agosto, ni la clara conexión con los cultivos que este dios poseía); como tampoco se necesita acudir a una asociación entre Vertumnus y el forjador de su estatua subrayando el vínculo de Mamurius con la división del año en meses y con el paso del tiempo, tal y como muchos autores reivindican basándose en ciertas tradiciones tardías (*vid.* J. LOICQ, «Mamurius Veturius et l'ancienne représentation italique de l'année», *Homm. à J. Bayet*, Bruselas 1964, págs. 401-426; G. DUMÉZIL, «Mamurius Veturius», *id.*, *Tarpeia*, París 1947, págs. 207 y sg.; A. ILLUMINATI, «Mamurius Veturius», *SMSR* 32 (1961) págs. 41-80).

138 Colum. XI.II. 57-58.

139 *Vid.* Plin., *nat.* XVIII, 271 (cfr. XVIII, 289) y Colum. XI.II.57.



da a Vertumnus (el día 13), lo que no deja de ser significativo sobre todo por la concepción que la tradición latina poseía de la estación otoñal ya que, en cierta medida, se podría adscribir también a dicho dios. *Pomifer autumnus*<sup>140</sup>, la estación por antonomasia de los frutos, cuya denominación derivaría del verbo *augere* en cuanto que en ese período se incrementaban las posesiones de los hombres y la cosecha de frutos<sup>141</sup>, era también una imagen de la inestabilidad y representaba un punto de inflexión en el curso del tiempo que incluso podía sintetizar si con la expresión «siete otoños» se podía entender «siete años»<sup>142</sup>. Calendariamente, la festividad de Vertumnus, que participaba entonces de algún modo en esta concepción del otoño, se integraba coherentemente en el conjunto de las fiestas de agosto que se caracterizaban por su relación con el mundo agrario en su especificidad relativa a aquel mes y que se hallaban vinculadas, por tanto, a la protección tanto de las cosechas —ya recogidas en julio— como de los frutos que aún debían madurar frente a las amenazas atmosféricas típicas del mes (tormentas, vientos y calor)<sup>143</sup>...

La serie de tareas agrícolas propias del otoño, y en muchos casos específicamente de agosto, se centraba casi exclusivamente en los cultivos de hortalizas y de árboles frutales (entre los que se incluía la vid), lo que sin duda debía remitir al dios Vertumnus aun cuando tal vinculación no sea explícita, excepto en el caso de la comercialización de aquellos productos (*vid.* n. 106), en los tratados agronómicos latinos. De hecho dicho período se caracterizaba también en ámbito calendario, al igual que en la esfera mítica relativa a aquel dios, por su relación de anterior-

---

140 Hor., *carm.* IV, 7, 1; *ep.* II, 17-22; Colum. X, 3, 42-43...

141 Varro, *rust.* VI.9.

142 Ovid., *met.* I, 117; Tac., *Ann.* XI, 4; Ovid., *met.* III, 326; véanse los datos recogidos en *Lexicon Forcellini, Lipsiae* 1839, *s.v. autumnus*.

143 Y, así, las Portunalia (17 agosto), las Vinalia (del 19), las Consualia (del 21), las Vulcanalia (del 23), las Opiconsivia (del 25) y las Volturnalia (del 27 de agosto); para un análisis de estas fiestas véanse G. DUMÉZIL, *Fêtes romaines d'été et d'automne*, París 1975, págs. 38 y sg., y 59 y sg. y J. SCHEID, «À propos de certaines fêtes d'été. Réflexions en marge d'un livre de G. DUMÉZIL», *AION (archeol.)* II, Nápoles 1980, págs. 49-53.

ridad o de precedencia respecto a la cerealicultura, ya que será con el fin del otoño y con el ocaso de las Pléyades cuando se sembrarán los cereales y porque, como señalaba también Plinio, una misma tierra no era apta simultáneamente para el cultivo de árboles y de cereales<sup>144</sup>; pero, además, en agosto se debía despojar a los árboles del follaje que serviría de alimento invernal para el ganado<sup>145</sup>; en otoño se debía cavar y remover la tierra alrededor de los árboles<sup>146</sup>; en agosto había que despojar a la vid de los zarcillos para que pudiese madurar y no se pudriese con las lluvias<sup>147</sup>, así como era necesario podar los jóvenes frutales ya transplantados, cubriéndolos con un *pileus* para protegerlos del frío y de las heladas<sup>148</sup>; y en esta misma estación se debía excavar la zanja para plantar la vid junto al olmo que le serviría de soporte (*vid.* n. 51)... Pero el otoño era, además y sobre todo, el tiempo adecuado para la siembra de muchos productos de la huerta, como la col, la lechuga, la alcachofa, el ajo, la cebolla...<sup>149</sup>, o los nabos y nabas, rábanos, chirivías etc..., que se debían sembrar específicamente en torno al 23 de agosto<sup>150</sup>. Por otra parte, la primera mitad del mes de agosto constituía también el tiempo adecuado para las *rerum autumnalium compositiones*, una tarea femenina que implicaba la recolección de toda una serie de frutos antes de que madurasen como peras, manzanas, higos o uvas para secarlos al sol, o para conservarlos en *passum*, *defrutum* o miel, de forma que pudiesen ser consumidos en invierno<sup>151</sup>. Y, finalmente, el otoño se caracterizaba por ser una de las épocas que permitían tanto la *plantatio* de algunos árboles como el peral, el algarrobo, el melocotonero, una variedad de

---

144 Plin., *nat.* XVIII, 56 y 280; *id.*, *ibid.* XVII.25.

145 Colum. XI.2.55 y 57.

146 Colum. XI.2.57.

147 Colum. XI.2.61.

148 Colum. V.10.21 e *id.* *Arb.* XXV, 2.

149 Colum. XI. 3, 9, 14 y 15.

150 Colum. II.10.23 y X.4.18 sg. y XI.3.18, 47, 59; Plin., *nat.* XVIII, 314 y 131-132.

151 Colum. XI, 2, 62; XII, 46, 1; XII, 10, 4 y 14-16.

olmo etc.<sup>152</sup>, como la *insitio* de algunas especies como la ya mencionada de la higuera<sup>153</sup>.

No cabe duda de que algunas de las distintas metamorfosis de Vertumnus atestiguadas por los poetas se podrían ambientar adecuadamente en este contexto específico de los trabajos agrícolas que requería el mes de agosto, mientras que otras podrían ser indicativas de aquellas ocupaciones también típicas del trabajador del campo cuando este no requería su atención y sus cuidados<sup>154</sup>, o cuando la venta de la producción de los campos o una situación bélica transferían al trabajador fuera de su contexto agrícola. Pero, como se recordará, Vertumnus demostraba su capacidad de transformación mediante otras apariencias que no encajan en dicho contexto sino que pertenecen a la esfera de esa versatilidad genérica e inherente al cambio, integrándose por tanto en la propia aptitud totalizante de Vertumnus para *vertere* (verbo por excelencia de las metamorfosis al menos desde Plauto)<sup>155</sup>, que no se agota, ciertamente, en uno de los posibles significados de este verbo como el de «ocuparse de», el de «ser versado en»<sup>156</sup> que podría explicar las transformaciones vinculadas de alguna forma con el cultivo de los campos. Vertumnus opta efectivamente por la totalidad en la serie de facetas posibles del cambio reuniendo en sí, a través de sus metamorfosis, todo el tiempo a través de las distintas edades (es un joven, puede ser una anciana), todos los seres mediante la personificación de ambos sexos (puede ser hombre y mujer) y toda una variedad de ocupaciones que parecen ejemplificar lo que podría ser una serie ininterrumpida e infinita de apariencias diversas...

Tal vocación por el cambio era, pues, lo que caracterizaba a Vertumnus en su específica relación con el mes de agosto, y concretamente

---

152 Colum. V.6.9, 20; V.10.8, 17, 20 e *id.*, *Arb.* XXIV-XXV.

153 Cat., *agr.* XLVIII, 41.1; Catón en Plin., *nat.* XVII, 111; Colum. XI, 2, 59, V, 11, 1-2 e *id.* *Arb.* XXVI, 1; Pallad. 8, 3 y 9, 5; véase n. 96.

154 Tal y como atestigua, por ejemplo, Hor., *ep.* II, 30 y sg.

155 M. BOILLAT, «*Mutatas dicere formas* (\*)». Intentions et réalité, J. M. FRÉCAUT-D. PORTE (eds.), *Journées Ovidiennes de Parménie*, Bruselas 1985, pág. 46, n. 6.

156 A. ERNOUT-A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, París 1959, s.v. *uerto*, pág. 726.

con el 13 de ese mes, y no solo a través de su ya señalada vinculación con el *annus vertens* y con el comienzo del otoño —sin duda expresiones de su conexión con una específica concepción del tiempo vinculada a la mutación— sino también mediante su relación con los cambios que en el espacio y en la apariencia se verificaban también en la esfera de la horticultura y del cultivo arbóreo connotándola, lo que *justificaba* la jurisdicción de aquel dios en este específico ámbito. A través, pues, de estas coordenadas espacio-temporales por las que se concibe todo cambio, Vertumnus invadía en agosto los *idus* que tradicionalmente se asociaban con Júpiter<sup>157</sup>, casi como si la definitiva divinidad capitolina no pudiese por menos que ceder su puesto a otras presencias divinas que definiesen mejor estos *idus* (es decir, de un modo más afín al representante divino por excelencia de las metamorfosis, índice a su vez de la inestabilidad y la variabilidad de la específica categoría espacio-temporal que Vertumnus representaba); y, así, Vertumnus aparece efectivamente asociado en distintos calendarios con Diana, Cástor y Pólux, Hércules *Victor*, Fortuna Ecuestre, las Camenas y Flora, probablemente en cuanto representantes divinos de ciertas expresiones de la realidad *in fieri*<sup>158</sup>...

En consonancia con las metamorfosis del dios, los productos del huerto que Propertio le atribuye en cuanto que específicamente dignos de su honor (*vid.* n. 128) y de los que se podía disponer en agosto son, curiosamente, aquellos que los tratados agronómicos presentan dotados de una aptitud o de una facultad para el cambio, o con un carácter variado y totalizador. Tal es el caso de la col, el producto del huerto más importante y más alabado por Catón, del que se proclamaba no solo su naturaleza compuesta, en cuanto que reunía las siete virtudes de la salud, sino también su capacidad para transformarse con el calor, dando lugar a coles con diferente tenor de agua y de diferentes sabores<sup>159</sup>; pero, ade-

---

157 Solo dos calendarios mencionan a Júpiter el 13 de agosto (A. DEGRASSI, *I.I.*, XIII, 2, págs. 181 y 191). *Vid.* n. 125.

158 D. SABBATUCCI, *La religione di Roma antica dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milán 1988, págs. 264 y sg.

159 Cat., *agr.* CLXV.156 y 157; Plin., *nat.* XIX.136.

más, se sabía que de una semilla vieja de col podían nacer nabas y viceversa<sup>160</sup>. Plinio informa que los pepinos crecen «asumiendo la forma que se les impone» y que en cuanto que amantes del agua y refractarios al aceite cambian de forma, alargándose o encogiéndose si se les acerca uno u otro de aquellos líquidos<sup>161</sup>. Y respecto de las calabazas, que podrían representar a todos los productos del huerto en cuanto que eran usadas como recipientes para contener todo tipo de semillas, se sabía que no solo se alargaban en modos diferentes y crecían según la forma que se deseaba que asumiesen (sobre todo la de una serpiente enroscada) sino que incluso podían dar frutos de formas diferentes dependiendo de la localización de las semillas en su interior<sup>162</sup>.

Si ciertos productos del huerto podían ser imágenes, pues, del cambio, y por tanto adecuados para honrar a Vertumnus<sup>163</sup>, la referencia de Propertio a las moras estivales que se hallarían también bajo su dominio (*vid.* n. 127) podía remitir además a las diversas técnicas de reproducción artificial y a su manifiesta relación con la esfera de acción del dios. De hecho, Plinio asegura que fue el ejemplo de los zarzales, que en la naturaleza se extienden y se reproducen doblándose e hincando en la tierra el extremo de sus ramas, el que se habría imitado para reproducir artificialmente otros árboles<sup>164</sup>. Entre estas técnicas se hallaban los distintos tipos de injerto cuyo producto final, exponente de una mutación de aspecto, tal y como lo demuestra explícitamente el caso del peral injertado que entonces da manzanas, comportaba —según Propertio— una ofrenda específica a Vertumnus por parte del *insitor* (*vid.* n. 100). Cabe

---

160 Plin., *nat.* XIX.176; Varro, *rust.* I, 40.2; Pallad. 8, 2; sobre estos cambios véase también Colum. II.10.23.

161 Plin., *nat.* XIX.65-66.

162 Plin., *nat.* XIX.68, 70 y 72-73; Colum. XI.3, 49-50. *Vid.* también la nota siguiente.

163 A estos productos hay que añadir las flores (*vid.* n. 128), tanto las de los prados como las que se podían contemplar en los huertos, ya que tanto por su vida breve, como por el anuncio de un fruto que implicaba entonces su transformación, debían ser exponentes por excelencia del cambio y la metamorfosis.

164 Plin., *nat.* XVII.96.

señalar que esta técnica implicaba la realización de un gesto lleno de sacralidad, tal y como lo evidencia el hecho de que los «*prisci timebant truncum findere*» y porque, como señala también Plinio, se debía observar la norma religiosa de injertar con luna creciente y de empujar la yema con ambas manos<sup>165</sup>. Pero, además, algunos autores reconocían la existencia de ciertas restricciones religiosas que regulaban el empleo de dicha técnica ya que «la religión no permitía mezclar todas las especies a través del injerto», imponiendo un límite a su aplicación que según Varrón y Plinio procedía de la ciencia de los harúspices y concretamente de esa *religio fulgurum* que relacionaba el número de injertos de un árbol y el número de rayos que se abatirían de un solo golpe sobre él<sup>166</sup>, prohibiendo así, por ejemplo, el injerto del olmo con la morera<sup>167</sup> o el injerto de plantas con espinas porque no era fácil *fulgura piari* (*vid.* n. 166). El injerto consistía, pues, en una actividad meticulosa y delicada, sujeta a preceptos y precauciones de orden técnico y religioso simultáneamente que traducían un efectivo temor del hombre ante su propia intrusión en el mundo natural y, por tanto, únicamente controlable a través de su adscripción a una divinidad específica que ciertamente podría ser Vertumnus, tal y como lo manifestaba de hecho su culto. La *plantatio* y la *insitio*, las dos técnicas que connotaban el cultivo de los árboles frutales, se definían precisamente por su relación no solo con el movimiento en el espacio, sino también con la transformación de aspecto que generaban en las especies a las que se aplicaban. De hecho, Varrón define el injerto (que denomina el 4º tipo de semillas) precisamente a través del movimiento, «*quod transit ex arbore in aliam*», y del que hay que tener en

---

165 Plin., *nat.* XVII.102, 108 y 111; *vid.* también Cat., *agr.* XLVII (40), 1 y Colum., *Arb.* XXVI.2.

166 Varro, *rust.* I, 40.5: «*Hoc secuntur multi, qui haruspices audiunt multum, a quibus proditum, in singulis arboribus quot genera insita sint, uno ictu tot fulmina fieri illud quod fulmen concepi*»; Plin., *nat.* XV. 57: «*Neque omnia insita misceri fas est, sicut nec spinas inseri, quando fulgura piari non queunt facile, quotque genera insita fuerint, tot fulgura uno ictu fieri pronuntiatum*»; *vid.* también nota siguiente y n. 171.

167 Plin., *nat.* XVII.124: «*Myrtus et taleis seritur, morus talea tantum, quoniam in ulmo eam inseri religio fulgurum prohibet*».

cuenta «*qua ex arbore in quam transferatur*»<sup>168</sup>. Y Virgilio, por su parte, comenta en sus *Geórgicas* que si las plantas se injertan o se cambian de lugar, transfiriéndolas a fosas bien preparadas, se despojarán de su naturaleza salvaje y a fuerza de cuidados «pronto las verás adaptarse a todas las *artes*», así como recuerda que frecuentemente se puede contemplar que las ramas de un árbol se transforman en las de otro (*et saepe alterius ramos impune uidemus uertere in alterius*) y por metamorfosis un peral injertado da manzanas (*mutatamque insita mala ferre pirum*), así como testimonia también la sorpresa del propio árbol que experimentaba el injerto ante sus «*novas frondes et non sua poma*»<sup>169</sup>.

No cabe duda de que la esfera del *vertere*, asociada mítica, ritual y culturalmente a la figura del dios Vertumnus, caracterizaba y connotaba también el cultivo de los árboles frutales tanto en la dimensión espacial, como en la del ámbito de la metamorfosis, lo que debió inducir a situar este dominio específico de los cultivos bajo la presidencia de aquel dios. Y en este ámbito, Vertumnus podía ser considerado ciertamente como un «héroe cultural» en cuanto que presidía el cambio o la transformación que «civilizaba»: y así, la colocación en un cierto orden de los árboles trasplantados, el injerto que «domaba» las especies salvajes, el proceso de maduración de los frutos que los transformaba en productos aptos para el consumo, o los propios frutos injertados que siendo exponentes de un específico y controlado cambio «transformaban» la vida de los hombres, tal y como lo atestiguaban la gloria y la fama de quienes habían producido nuevas especies o variedades de frutos y se perpetuaban a través de aquéllas otorgándoles sus propios nombres<sup>170</sup>. Es posible que a finales de la República e inicios del Imperio, y especialmente en época de Augusto, se haya producido un rescate de la figura de Vertumnus en este ámbito específico de la horticultura y del cultivo arbóreo, y ello no solo

---

168 Varro., *rust.* I, 40.5.

169 Verg., *georg.* II.49-52, 32-34, 80-83; *vid.* la similar sorpresa del peral injertado en Prop. IV, 2, 18 citado en n. 100.

170 Plin., *nat.* XV, 49-50 y 54.

por el auge de la producción y de la organización que se verificó para tales cultivos en aquel período, sino también por la creciente estima, hasta la exaltación de época augustea, tanto de los valores del trabajo del campo como, sobre todo, del propio ingenio del hombre manifestado a través de ciertas técnicas, como la *plantatio* y la *insitio*, que determinaban e incrementaban la productividad, la rentabilidad y el poder humano sobre la naturaleza. Pero como se recordará, el injerto, que según Plinio ya existía entre los antiguos griegos y que efectivamente se practicaba en Italia al menos desde la época de Catón, aunque su relación con lo que se denominaría la *etrusca disciplina* sugiera una mayor antigüedad<sup>171</sup>, remitía míticamente a los albores de Roma y a la esfera de acción de aquel Vertumnus que Ovidio (transmitiendo sin duda una tradición preexistente) asociaba a Pomona, la diosa que podaba e injertaba en un ámbito pre-urbano y precerealista sancionándose así, míticamente, la anterioridad de una economía basada en las *plantationes* frente al cultivo de los cereales, tal y como se reflejaba ciertamente en la secuencia anual pues la maduración y/o transformación y la cosecha de los frutos precedían la siembra del cereal<sup>172</sup>.

La realidad en evolución y en movimiento era, pues, el ámbito específico (único y homogéneo) del dios Vertumnus, lo que explica las conexiones que este dios poseía tanto con la dimensión espacial como con la dimensión temporal, ya que todo cambio se define y se manifiesta en referencia a aquellas coordenadas. A través, pues, de esta figura divina que definía y presidía el cambio, el politeísmo romano se aseguraba el control sacral de la inestabilidad y de la perpetua transformación de ciertas realidades. Ahora bien, si las metamorfosis de Vertumnus remitían al

---

171 Plin., *nat.* XVII, 119; Theophr., *C.P.* I, 6... Cat., *ag.* XLVIII-XLIX (en LX-LXI, CXLII se refiere a otras técnicas de reproducción artificial); J. GAGÉ, *op. cit.* en n. 32, pág. 39, n. 1, individúa la mención de un «peral injertado» en el ritual de Iguvium (propuesta que no ha sido recogida por los editores de las Tablas). Sobre el injerto en cuanto técnica «civilizadora» y su relación con la *etrusca disciplina* véase la monografía anunciada en n. 83.

172 Sobre la distinción o contraposición entre los valores religiosos de la cerealicultura y de la horticultura primitiva véanse A. BRELICH, «Offerte e interdizioni alimentari nel culto della Magna Mater a Roma», *SMSR* 36 (1965), págs. 27-42 e I. CHIRASSI, *op. cit.*, *passim*, esp. págs. 39 y sg.



concepto de una realidad cambiante, aprehendible ciertamente solo a través de las coordenadas espacio-temporales, este dios no podía por menos que presidirlas, a su vez, en cuanto susceptibles también de una variabilidad semejante; y así lo parecen confirmar tanto la aptitud de Vertumnus para mostrarse en cuanto *desultor*, según Propercio<sup>173</sup>, como el hecho de que *vertumnus* fuese además una denominación del girasol<sup>174</sup>. Si los *desultores* eran unos acróbatas especializados en saltar de un caballo a otro durante las carreras, esa efectiva traslación en el espacio (que poseerá un uso metafórico en la literatura latina paralelo a la semántica de la acción del *vertere*)<sup>175</sup> se correspondía también con un cambio temporal ya que, a juzgar por un testimonio tardío, los *desultores* «*Lucifero et Hespero sacraverunt*»<sup>176</sup>, es decir poseían un vínculo precisamente con las primeras estrellas que aparecen en el día y en la noche respectivamente<sup>177</sup>, lo que representaba, de alguna forma, el pasaje de una dimensión temporal a otra. Y el girasol, por su parte, merecía ciertamente el homónimo del dios ya que era una planta que, como señala Plinio<sup>178</sup>, indicaba las horas girando al compás del sol, es decir describiendo un movimiento en el espacio que definía simultáneamente el tiempo.

---

173 Prop. IV, 2, 35-36: «*est etiam aurigae species Vertumnus et eius traicit alterno qui leue pondus equo*».

174 Ps. Apul., *herb.* 49, 11; Ps.-Diosc. 4, 33: *vid.* J. ANDRÉ, *Les noms de plantes dans la Rome antique*, París 1985, pág. 270, *s.v. uertumnum*.

175 *Vid.* n. 172 y los demás datos recogidos en *Thesaurus Linguae Latinae*, Lipsiae 1910, *s.v. desultor* y *desultorius*; *Lexicon Forcellini*, Lipsiae 1839, *s.v.*; P. VIGNERON, *Le cheval dans l'Antiquité gréco-romaine*, Nancy 1968, pág. 209; M. DUBUISSON, «Art de la voltige et "code-switching" (Apulée, Métamorphoses I, 1, 56)», *REL* 59 (2000), págs. 607-613.

176 Isid., *orig.* XVIII, 36.

177 En ambos casos se trata del planeta Venus, bien bajo el nombre de Lucifer: Varro, *ling.* VI, 6; Tib. I.3, 93-94; Ovid., *met.* VIII, 1; Serv., *Aen.* IV, 130, bien bajo el de Vesperugo/Vesper: Varro, *loc.cit.*; Mart. Cap. VIII.883; Aug., *C.D.* 21, 8. P.-F. pág. 506 (cfr. Hor., *carm.* II, 9, 10)...

178 Plin., *nat.* XVIII, 251-252. Varro, *rust.* I, 46. *Vid.* *Thesaurus Linguae Latinae*, Lipsiae 1936-7, *s.v. heliotropium*.



## Tiempo y espacio en las actividades públicas de los sacerdotes romanos

José A. Delgado Delgado

(Universidad de La Laguna, Tenerife)

Georg Wissowa<sup>1</sup> abría el capítulo sobre las formas del culto de su clásico manual de religión romana subrayando el hecho de que la organización religiosa de Roma, es decir, la constitución de los *sacra populi Romani*, se remontaba al preciso momento de la fundación de la ciudad. El nacimiento de los *sacra* se hacía coincidir así con el origen mismo del *populus Romanus*. «Secondo la teologia e la giurisprudenza dei sacerdoti romani», explica P. Catalano<sup>2</sup>, «l'esistenza del popolo romano si fonda sulla volontà divina, manifestatasi storicamente e giuridicamente in un punto dello spazio-tempo... Il punto dello spazio-tempo in cui si inizia la *vita* del *populus Romanus Quirites* è segnato da *Iuppiter*, grazie all'opera del *rex augur* Romolo, sull' colle *Palatium* e nel giorno dei *Palilia*: 21 aprile, *dies natalis*».

A partir de ese momento, y como natural consecuencia, todas las formas de relación del romano con sus dioses, es decir, todas las prácticas culturales, estarán articuladas en torno a unos ejes espacio-temporales concretos. El hombre romano sólo puede actuar lícitamente con la divinidad en un espacio y un tiempo previamente sancionados por ésta y, además, necesita hacerlo continuamente, pues no hay acto público que no requiera el consentimiento de los dioses, conlleve un sacrificio de acción de gracias o precise de una ceremonia de expiación. De ahí la preocupación constante de la teología romana por definir los espacios y organizar el tiempo, una tarea compleja en la que había que conjugar los elementos tradi-

---

1 *Religion und Kultus der Römer*, München 1912<sup>2</sup> (reimp. 1971), pág. 381.

2 «Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano. Mundus, templum, urbs, ager, Latium, Italia», *ANRWII*, 16.1 (1978), págs. 442-444.

cionales con las nuevas necesidades impuestas por el devenir histórico. Según la tradición (probablemente forjada en medios sacerdotales) una buena parte de esta labor fue confiada, también *ab initio*, a los sacerdocios públicos, que asumieron además otras funciones especializadas vinculadas al culto estatal. La exégesis sacerdotal sobre la definición de tiempos y lugares se convirtió así en un factor fundamental para el desarrollo de la vida pública romana, de tal manera que el papel de los sacerdocios en el marco de las instituciones del estado quedó sólidamente asentado.

Pero el ámbito de competencia en este aspecto quedó desigualmente repartido entre los distintos sacerdocios; mientras que el de unos afectaba al conjunto de los *sacra* ciudadanos el de otros se limitaba a los *sacra* que ellos mismos celebraban. El primer caso es el de *pontifices*, *augures* y, en menor medida, *fetiales*<sup>3</sup>; el segundo el de *fratres aruales*, salios y tal vez lupercos, *sodales Titii* y, bajo el Imperio, *sodales Augustales*. Es esta una de las razones que explica el hecho de que los primeros actuaran regularmente en colaboración con las otras instituciones del Estado, senado y magistrados, mientras que los segundos ejecutaran solos sus prácticas culturales, a pesar de que también se tratara de *sacra publica*.

La tradición reconocía explícitamente a los pontífices como la autoridad máxima en la designación del tiempo y lugar de cada uno de los ritos públicos<sup>4</sup>. Esta labor incluía no sólo los ritos con una periodicidad regular en el calendario, sino también las fiestas móviles y las de nueva creación. La tarea requería de los pontífices la determinación de la categoría o condición de cada uno de esos tiempos y lugares. Así, respecto a los lugares, el derecho pontifical distinguía entre *loca sacra*, *loca sancta* y *loca religiosa*<sup>5</sup>.

---

3 Es muy significativo al respecto que fueran éstos los tres únicos sacerdocios a los que se les reconocía una tradición legal propia: *ius pontificium*, *ius augurium*, *ius fetiale*.

4 Liv., I, 20, 6: «*Pontificem deinde Numam Marcium Marci filium ex patribus legit eique sacra omnia exscripta exsignataque attribuit, quibus hostiis, quibus diebus, ad quae templa sacra fierent, atque unde in eos sumptus pecunia erogaretur*».

5 Macr., Sat., III, 3, 1: «*Et quia inter decreta pontificum hoc maxime quaeritur, quid sacrum, quid profanum, quid sanctum, quid religiosum...*». E. LÜBBERT, *Commentationes pontificales*, Berolini 1859, págs. 1-70; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Les pontifes de l'ancienne Rome*.

Los lugares que eran objeto de los ritos de la *dedicatio* y *consecratio*, competencia de un magistrado *cum imperio*<sup>6</sup> asistido por un pontífice<sup>7</sup>, pasaban a ostentar la categoría de *loca sacra*. Por medio de esa operación ritual determinados lugares (y objetos) eran sustraídos al mundo profano y se transformaban religiosamente en aptos para el culto divino<sup>8</sup>. Un *templum*, *aedes*, *fanum* o *delubrum* son ejemplos de *loca sacra*<sup>9</sup>.

Más problemática resulta la caracterización de los *loca sancta*, que ya los propios comentaristas antiguos definían con ambigüedad<sup>10</sup> y sobre los que la historiografía moderna todavía discute. Según I. M. J. Valeton<sup>11</sup>,

---

*Étude historique sur les institutions religieuses de Rome*, Paris 1871 (reimp. 1975), págs. 132-158; J. MARQUARDT, *Römische Staatsverwaltung. III. Das Sacralwesen*, Leipzig 1885<sup>2</sup> (reimp. 1975), págs. 145-154; TH. MOMMSEN, *Römisches Staatsrecht. II. 1*, Leipzig 1887<sup>2</sup> (reimp. 1952), págs. 47-50, 70-73; G. WISSOWA, *op. cit.* (n. 1), págs. 467-479.

- 6 O bien de un magistrado extraordinario elegido para ese fin concreto. La intervención del magistrado era imprescindible para legitimar oficialmente el lugar u objeto de culto; es decir, por medio de la autoridad del magistrado el Estado asumía su administración. E. POTTIER, «Dedicatio», en *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments* (= *DS*) II,1 (1892), págs. 42-45.
- 7 Que pronunciaba la fórmula dedicatoria que el dedicante (el magistrado) debía repetir, en la que se contenía una precisa descripción del objeto, del lugar donde se encontraba y las condiciones de su uso (ejemplos epigráficos en *ILS* 112, 4906-4914). Además de la bibliografía citada en notas 5 y 6, ver J. MARQUARDT, *op. cit.* (n. 5), págs. 269-281; E. POTTIER, «Consecratio», *DS* I, 2 (1887), págs. 1450-1451; A. ZIOLKOWSKI, *The Temples of Mid-Republican Rome and Their Historical and Topographical Context*, Roma 1992, págs. 224-227; J. LINDERSKI, «consecratio», en *The Oxford Classical Dictionary* (= *OCD*) (1996<sup>2</sup>), págs. 376-377; *id.*, «dedicatio», *ibid.*, pág. 438; E. M. ORLIN, *Temples, Religion and Politics in the Roman Republic*, Leiden 1997, págs. 162-189.
- 8 Macr., *Sat.*, III, 3, 2: «*Sacrum est, ut Trebatius libro primo de religionibus refert, quicquid est quod deorum habetur*»; *id.*, *ibid.*, III, 7, 3: «*... quicquid destinatum est dis sacrum vocatur*».
- 9 H. JORDAN, «Ueber die Ausdrücke *aedes, templum, fanum, delubrum*», *Hermes* XIV (1879), págs. 567-583; A. AUST, *De aedibus sacris populi Romani inde a primis liberae rei publicae temporibus usque ad Augusti imperatoris aetatem Romae conditis*, Marpurgi Cattorum 1889 (interesante catálogo con la historia particular de las *aedes* de época republicana).
- 10 Macr., *Sat.*, III, 3, 5: «*Sanctum est, ut idem Trebatius libro decimo religionum refert, interdum idem quod sacrum idemque quod religiosum, interdum aliud, hoc est nec sacrum nec religiosum, est*»; *Dig.* I, 8, 9, 3: «*... proprie dicimus sancta, quae neque sacra neque profana sunt, sed sanctione quadam confirmata*».
- 11 «De templis Romanis», *Mnemosyne* 20 (1892), págs. 338-354.

cuya opinión y demostración aquí acepto, en sentido técnico todo lo que era *inauguratus* era *sanctus*; un *templum* es un ejemplo paradigmático. No obstante, la *sanctitas* no era exclusiva de los *loca inaugurata*. En un sentido más amplio todas las cosas inviolables en virtud de un sanción (*sanctio*), como los muros o puertas de una ciudad, eran consideradas *sanctae*<sup>12</sup>.

Finalmente, *religiosa* eran aquellos *loca* en los que se enterraba un cadáver, se encontraba el *mundus*<sup>13</sup>, se sepultaba un rayo (*bidental*<sup>14</sup>) y los que, por circunstancias determinadas, adquirirían esa categoría por decreto pontifical (como la *casa Romuli* en el Palatino o los *doliola* del foro Boario)<sup>15</sup>.

Las dos primeras categorías sólo podían constituirse *iussu populi*, pues eran *loca publica*; la tercera podía instituirse también por decisión de un particular, por ejemplo en el caso de que se enterrase en suelo privado.

Con respecto al tiempo, los pontífices se ocupaban con especial dedicación de la compleja tarea de la regulación del calendario festivo<sup>16</sup>. La

---

12 Cic., *nat. deor.*, III, 94: «*Est enim mihi tecum pro aris et focus certamen et pro deorum templis atque delubris proque urbis muris, quos vos pontifices sanctos esse dicitis diligentiusque urbem religione quam ipsis moenibus cingitis*»; Gaius., *Inst.*, II, 8: «*Sanctae quoque res, uelut muri et portae, quodam modo diuini iuris sunt*». E. LÜBBERT, *op. cit.* (n. 5), págs. 46-49; I. M. J. VALETON, *op. cit.* (n. 11); H. FUGIER, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris 1963, págs. 179-197, 249-292 (en general); P. CATALANO, *op. cit.* (n. 2), pág. 477 con n. 135; J. LINDERSKI, *op. cit.* (n. 7), pág. 377.

13 Sobre esta entidad P. CATALANO, *op. cit.* (n. 2), págs. 452-466.

14 De donde probablemente toman nombre los misteriosos *sacerdotes bidentales*. Sobre el sacerdocio, J. A. DELGADO DELGADO, «Miedo al rayo, expiación y el problema de los *sacerdotes bidentales* en la religión romana», F. DIEZ DE VELASCO (ed.), *Miedo y religión*, Madrid 2002, págs. 245-256.

15 E. LÜBBERT, *op. cit.* (n. 5), págs. 49-54; I. M. J. VALETON, *op. cit.* (n. 11), págs. 345 y 350; M. KOBBERT, *De verborum «religio» atque «religiosus» usu apud Romanos. Quaestiones selectae*, Regimonti 1910, págs. 4-19.

16 En general: A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *op. cit.* (n. 5), págs. 113-132; P. PREIBISCH, *Quaestiones de libris pontificiis*, Vratislaviae 1874 (reimp. 1975), págs. 28-33; P. PREIBISCH, *Fragmenta librorum pontificiorum*, Tilsit 1878 (reimp. 1975), págs. 7-8; J. MARQUARDT, *op. cit.* (n. 5), págs. 282-298; G. WISSOWA, *op. cit.* (n. 1), págs. 432-449; G. ROHDE, *Die Kultsatzungen der römischen Pontifices*, Berlin 1936, págs. 95-115; A. DEGRASSI, *Inscriptiones Italiae XIII. Fasti et Elogia*, Roma 1963, especialmente págs. 314-376; J. RÜPKE, *Kalender und Öffentlichkeit. Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*, Berlin-New York 1995, págs. 487-628.

distribución de los días en el calendario era producto de una exégesis especialmente técnica que estaba en continua evolución; basta leer los capítulos 15 y 16 del libro I de los *Saturnales* de Macrobio para hacerse una idea de ello. De una manera general se puede decir que los pontífices establecían dos categorías fundamentales: por un lado los *dies festi* y *profesti* y, por otro, los *fasti* y *nefasti*. El primer binomio definía el día desde el punto de vista de la propiedad divina, el segundo desde el punto de vista de la actividad humana<sup>17</sup>. Así los *dies festi* eran los consagrados a los dioses, los *profesti* los abandonados a los asuntos humanos; los *dies fasti* eran aquellos que otorgan a la acción profana una base lícita, definida por el concepto de *fas*<sup>18</sup>; los *nefasti* son los que carecen de tal base. Al profundizar en el estudio del calendario se revelan de inmediato subdivisiones de las categorías señaladas y nuevas categorías, lo que pone de manifiesto la sutileza y finura del análisis pontifical. Así, por ejemplo, de los 235 *dies fasti* de calendario republicano sólo 192 son *comitiales*; se contemplaban también días mixtos, es decir, parcialmente *fasti* y *nefasti* (son los llamados *dies intercisi* y *dies fissi*); existen, por último, una serie de días marcados en el calendario con las siglas *NP*, de los que no se está seguro de su sentido<sup>19</sup>. Se descubre, finalmente, la existencia de una tercera categoría de días, los *dies religiosi*, de los que trataré específicamente en la segunda parte de este texto.

Los augures, en tanto que colegio<sup>20</sup>, eran un cuerpo de expertos en la disciplina o derecho augural (*ius augurium*, *disciplina augurale*), que gobernaba la observación y aplicación de los auspicios en la vida públi-

---

17 G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque avec un appendice sur la religion des étrusques*, Paris 1974<sup>2</sup> (reimp. 2000), pág. 552.

18 Sobre el concepto, H. FUGIER, *op. cit.* (n. 12), págs. 127-152; G. DUMÉZIL, *op. cit.* (n. 17), págs. 144-145.

19 G. WISSOWA, *op. cit.* (n. 1), pág. 438 proponía *nefastus, feriae publicae*; discusión en A. DEGRASSI, *op. cit.* (n. 16), págs. 332-334.

20 Se debe a J. LINDERSKI, «The Augural Law», *ANRW* II, 16.3 (1986), págs. 2151-2225 la distinción fundamental, desde el punto de vista de las actividades de los augures, entre el *collegium augurum* (que funciona como un grupo de expertos —*periti*— en la gestión del derecho augural) y los augures individuales.

ca romana. Individualmente, cada augur estaba capacitado para celebrar, bajo solicitud expresa, *inaugurationes* de personas y lugares, anunciar, con carácter vinculante, la presencia de auspicios desfavorables, celebrar diversos ritos dentro de la categoría de *auguria* y asistir, previa petición, a los magistrados en la toma de auspicios<sup>21</sup>. La sola enumeración de estas grandes áreas bajo su competencia revela que la gestión y exégesis acerca de ciertas entidades espaciales y temporales formaba parte fundamental de la ley augural.

Según dicha ley la eficacia de los *auspicia ex avibus* o *ex caelo*, fueran *impeetrativa* u *oblativa*, estaba sujeta a una condición temporal, sus efectos se prolongaban durante un solo día, y otra espacial, debían ser obtenidos en un *templum in caelo* (también llamado *locus designatus in aere*). Este último es el espacio que se constituye ritualmente en el cielo, únicamente dentro del cual son válidos los *signa* solicitados. A su vez, este espacio celeste estaba estrechamente vinculado a un *templum in terris* o *templum inauguratum*, que corresponde al lugar físico donde se situaba

- 
- 21 Sobre los augures y la *disciplina auguralis* las publicaciones fundamentales son las siguientes: P. REGELL, *De augurum publicorum libris. Part. I*, Vratislaviae 1878 (reimp. 1975); P. REGELL, *Fragmenta auguralia*, Hirschberg 1882 (reimp. 1975); P. REGELL, *Commentarii in librorum auguralium fragmenta specimen*, Hirschberg 1893 (reimp. 1975); A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l'Antiquité. IV. Divination italique*, Paris 1882 (reimp. 1963), págs. 180-261; J. MARQUARDT, *op. cit.* (n. 5), págs. 397-409; I. M. J. VALETON, «De modis auspicandi Romanorum», *Mnemosyne* 17 (1889), págs. 275-325 y 418-452, 18 (1890), págs. 208-263 y 406-456; I. M. J. VALETON, «De iure obnuntiandi comitiis et conciliis», *Mnemosyne* 19 (1891), págs. 75-113 y 229-270; I. M. J. VALETON, «De inaugurationibus Romanis caerimoniarum et sacerdotum», *Mnemosyne* 19 (1891), págs. 405-460; I. M. J. VALETON, «De templis Romanis», *Mnemosyne* 20 (1892), págs. 338-390, 21 (1893), págs. 62-91 y 397-440, 23 (1895), págs. 15-79, 25 (1897), págs. 93-144 y 361-385, 26 (1898), págs. 1-93; G. WISSOWA, «Augures», *RE* II, 2 (1896), cols. 2313-2344; G. WISSOWA, *op. cit.* (n. 1), págs. 523-534; J. BLEICKEN, «Kollisionen zwischen Sacrum und Publicum. Eine Studie zum Verfall der altrömischen Religion», *Hermes* 85 (1957), págs. 468-480 (sobre la *obnuntiatio*); P. CATALANO, *Contributi allo studio del diritto augurale. I*, Torino 1960; P. CATALANO, *op. cit.* (n. 2); J. LINDERSKI, *op. cit.* (n. 20), págs. 2146-2312; J. A. NORTH, «Diviners and Divination at Rome», M. BEARD y J. NORTH (eds.), *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, London 1990, págs. 49-71. La exposición que sigue se basa especialmente en los trabajos de VALETON, CATALANO y LINDERSKI, que sin duda son las contribuciones científicas más importantes (e hitos de la erudición moderna) en cuanto a los estudios augurales se refiere.



el solicitante de los auspicios y que también estaba orientado y limitado ritualmente. Se ha comprobado en tiempos recientes (aunque ya había sido propuesto en el plano teórico por P. Regell<sup>22</sup> a fines del siglo XIX), además, que la ciencia augural distinguía dos categorías de *templa in terris*: una vinculada a los *auspicia ex avibus* y la otra a los *auspicia ex caelo*. Así parece confirmarlo el sensacional hallazgo arqueológico del *templum* de *Bantia*, ciudad de Lucania, adaptado exclusivamente para la observación de los *signa ex avibus*<sup>23</sup>.

Es necesario destacar que a través de los auspicios Júpiter otorgaba su aprobación o desaprobación no a la validez del acto público concreto que generó la consulta auspicial, sino solamente al momento, es decir, al tiempo en que ese acto iba a ejecutarse. Si el resultado era negativo se podía volver a proponer la consulta a la divinidad al día siguiente. Este hecho fundamental distingue la toma de auspicios de los ritos conocidos como *auguria*<sup>24</sup>, en los cuales Júpiter juzga la validez de la acción propuesta y no la oportunidad del momento, de tal manera que si el desenlace es positivo sus efectos son permanentes. Así, por ejemplo, una vez inaugu-

22 «Die Schautempla der Augurn», *JKPh* 123 (1881), págs. 593-637. Su teoría fue criticada por el sabio holandés I. M. J. VALETON, *op. cit.* (n. 21, 1893), págs. 84-91 y *op. cit.* (n. 21, 1889), págs. 275-292, que sólo admitía una única categoría de *templa*, que serviría tanto para la observación de las aves como de los *signa caelestia*.

23 M. TORELLI, «Un *templum augurale* d'età repubblicana a *Bantia*», *RAL* 21 (1966), págs. 293-315; *id.* «Contributi al supplemento del CIL IX», *RAL* 24 (1969), págs. 39-48. La brillante reconstrucción e interpretación de Torelli se basa en un conjunto de nueve cipos inscritos, fechado entre el 75 y 50 a.e. y orientado hacia el oeste. Los textos de las nueve inscripciones, organizados según su orientación, son desarrollados como sigue: (Noroeste) *c(ontra)ria av(e), a(ugurium) p(esti)ferum* (?); (Norte) *t(—) a(ve), ar(cula)* (?); (Noreste) *b(ene) iu(vante) a(ve)* (?); (Este) *Iovi*; (centro) *Solei*; (Oeste) *Flus(ae)*; (Sureste) *sin(istra) av(e)*; (Sur) *r(emore) ave*; (Suroeste) *c(ontra)ria a(ve), en(ebra)*.

24 En palabras de G. DUMÉZIL, *op. cit.* (n. 17), págs. 585-586: «L'étymologie des deux mots ne les prédestine pas à former couple: *auspicium*, l'observation (*specere*) des oiseaux (*aves*) — technique dont fait aussi état le rituel ombrien d'Iguvium (*avif aseria*) — ne concerne que le moyen de l'opération, non son intention ni son résultat; *augurium*, l'acte d'*augurare*, la détermination, la constatation de la présence de l'\**auges-* (et sans doute d'abord, et peut-être encore dans quelques rituels archaïques, la collation de l'\**auges-*) n'a au contraire égard qu'à l'intention et au résultat de l'opération, non à ses moyens».

rado un lugar o un sacerdote conservaba esta cualidad para siempre, siendo necesario una *exauguratio* para revocar sus efectos.

Un aspecto también muy interesante desde el punto de vista espacio-temporal es la competencia exclusiva de los augures en el anuncio de auspicios fortuitos desfavorables. Si bien cualquier ciudadano podía anunciar la presencia de *auspicia oblativa adversa* en relación con asuntos del estado, sólo las *nuntiatio*es de los augures tenían peso legal y vinculaban a los poderes públicos. Hay que aclarar que también los magistrados tenían la facultad de anunciar signos fortuitos adversos, pero ello sólo comprometía sus propias acciones, no las de otros magistrados<sup>25</sup>. La cuestión fundamental que aquí me interesa destacar es que, una vez más, el empleo y validez de la *nuntiatio* augural está limitado a unas precisas condiciones espaciales y temporales, puesto que debe existir un nexo entre los *signa* observados con el lugar y momento en que se desarrolla un determinado acto público. Así, por ejemplo, en relación con los *comitia* la validez del anuncio augural depende, en primer lugar, de la presencia del augur anunciante en ese acto (lo que asegura que el signo fortuito tiene que ver explícitamente con la acción allí desarrollada) y, en segundo lugar, de que se haya hecho durante la celebración de los comicios, es decir, durante el curso de la acción, pero no antes ni después; se trata del *vinculum temporis* del que hablaba I. M. J. Valetón<sup>26</sup>. Si se producían estas condiciones el magistrado tenía la obligación de suspender de in-

---

25 Sobre la *obnuntiatio* del magistrado: Th. MOMMSEN, *Römisches Staatsrecht* I, Berlin 1887<sup>2</sup> (reimp. 1952), págs. 110-116.

26 *Op. cit.* (n. 21, 1890), pág. 447: «Primum moneo, auspicia fortuito oblata nulla potuisse referri ad aliquam actionem, nisi illa actio iam initium cepisset tum cum conspicerentur. Hac re inprimis differunt auspicia fortuito conspecta a quaesitis. Auspicia cum secunda quae impetrat is qui acturus est, tum adversa quae quaerere possunt eius collegae, tempore priora esse solent, caerimoniae auspicandi plerumque fiunt ante actionis initium, et saepe etiam aliquod temporis spatium interponitur; cum ex legum dictione aut precatione constet, haec auspicia pertinere ad actionem illam, necesse non est ut vinculo temporis eiusdem cum actione coniuncta sint; sed auspicia fortuito conspecta huius vinculi indigent, et revera ea sola res est qua aliquatenus dei indicent, et in animo observantis suspicionem excitent, id quod observetur pertinere ad illam actionem, quod *tum ipsum* observantur cum actio geratur aut ineatur».

mediato los comicios, pues la acción se consideraba viciada ritualmente; si no lo hacía se arriesgaba a que el senado anulase sus resultados.

A través de estos ejemplos escogidos de entre los principales referidos a las funciones de pontífices y augures, se puede percibir cómo ambos sacerdocios se distribuyen las competencias para regular las condiciones espaciales y temporales que dan validez a las prácticas culturales y, por extensión, permiten el buen desarrollo de la vida pública de Roma. Constituyen éstos el primer tipo de sacerdocios que distinguí al comienzo de este texto, el compuesto por aquellos cuyos actos afectan a los *sacra* ciudadanos en general.

El otro tipo de sacerdocios era el formado por aquellos cuyos actos atañían exclusivamente a sus propios *sacra*, es decir, a los ritos que ellos celebraban. De entre los que lo componen sólo los *fratres arvales* son lo suficientemente bien conocidos en los aspectos que aquí estoy tratando. Examinemos la ceremonia de la *indictio* del sacrificio a *Dea Dia*<sup>27</sup>, que refleja con claridad la autoridad de los *arvales* en la gestión de los ejes espacio-temporales de una modalidad ritual de su culto. La festividad de esta divinidad era móvil, por lo que los *arvales*, a través de su *magister* o *promagister*, anunciaban públicamente en el mes de enero la fecha del sacrificio a la diosa, que era ejecutado en mayo. En virtud del *ius contionandi et edicendi* que todos los sacerdotes públicos poseían, los arvales proclamaban la fecha, en el curso de una *contio*, generalmente en un día comprendido entre las nonas y los idus del primer mes del año, y, aunque no se conoce bien los criterios de la elección de uno u otro, J. Scheid<sup>28</sup> ha mostrado su relación con el cuadro de las fiestas augusteas. La *indictio* se celebraba también en un lugar con claras connotaciones augusteas, habitualmente en el templo de la Concordia, en otras ocasiones en el Panteón de Agripa; siempre *in prona*, es decir, ante los ojos de los ciudadanos presentes.

---

27 Los análisis fundamentales del ritual son los de J. SCHEID, *Romulus et ses frères. Le collège des frères arvales, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, Roma 1990, págs. 421-676 e I. PALADINO, *Fratres Arvales. Storia di un collegio sacerdotale romano*, Roma 1988, págs. 85-191.

28 *Op. cit.* (n. 27), págs. 459-460.

El significado de toda la ceremonia ha sido bien caracterizado por J. Scheid<sup>29</sup>: «Ainsi le temps et le lieu de l'indictio établissent des connotations très claires entre Auguste, la *gens Iulia*, les rites agraires, les confréries archaïques, le retour de la paix, la bonne entente des citoyens et la clémence d'Auguste».

Hasta este momento he estudiado determinadas categorías espacio-temporales relativas al culto desde el punto de vista de su definición y organización por parte de los sacerdotes públicos. Cambiando la perspectiva de análisis, quisiera mostrar ahora cómo y en qué medida el tiempo y el espacio limitan y constriñen las actividades de los sacerdotes.

Desde una perspectiva general se puede aceptar como norma que las actividades públicas de todos los sacerdotes (y, en buena medida, de los magistrados) estaban sometidas al principio augural de su celebración *in loco publico* y, aún más específicamente, *in templo inaugurato*. En consecuencia la validez de los actos sacerdotales quedaba limitada al *ager Romanus*, habida cuenta de la necesidad de éste para la constitución legítima de un *templum inauguratum*; a su vez, la creación de *ager Romanus* sólo era posible en suelo itálico<sup>30</sup>. Es esta la razón religiosa que explica la imposibilidad del pontífice máximo de abandonar Italia, norma que con el tiempo fue suavizada y finalmente abolida<sup>31</sup>.

Además, un cierto número de sacerdotes sólo participaba en la vida pública en determinadas fechas del calendario festivo.

Eran los sacerdotes vinculados al culto de un dios específico o a una determinada festividad los que naturalmente estaban limitados con mayor severidad por estos dos principios.

Ejemplos clásicos de este tipo de «ataduras» lo ofrecen los flámines mayores, a los que se les prohibía abandonar la ciudad, si bien a co-

---

29 *Op. cit.* (n. 27), págs. 461-462. I. PALADINO, *op. cit.* (n. 27) analiza el *sacrum* en el marco interpretativo de «una dialettica degli opposti».

30 Ver la bibliografía de la n. 21 y, especialmente, P. CATALANO, *op. cit.* (n. 2), págs. 491-506, 528-548.

31 Liv., XXVIII, 38, 12; Liv., *Per.*, 59; Plu., *TG*, 21. TH. MOMMSEN, *op. cit.* (n. 25), pág. 491 y n. 2.

mienzos de la época imperial los flámines de Marte y Quirino quedaron liberados de tal restricción<sup>32</sup>. El *flamen Dialis*, que siempre estuvo obligado a residir permanentemente en la ciudad, constituye un auténtico paradigma de sometimiento a unas estrictas reglas espaciales y temporales de actuación. Tanto las interdicciones que le afectan, así como sus obligaciones rituales, revelan una conexión íntima e inexcusable con la ciudad de Roma y su calendario festivo<sup>33</sup>. Recordemos que las prescripciones relativas a abandonar la ciudad, el *trinoctium*, lecho en contacto con la tierra y la prohibición de sacar fuego de su casa, tienden a garantizar su *adsiduitas*, su permanente presencia en la *Urbs*<sup>34</sup>. Por otro lado, el flamen de Júpiter estaba siempre en funciones como sacerdote, «*Dialis cotidie feriatuus est*» dice Aulo Gelio<sup>35</sup>; sería lo que en lenguaje antropológico se define como un especialista religioso a tiempo completo<sup>36</sup>. Esto implica que estaba sujeto a un calendario ritual permanente, que lo obligaba a prácticas culturales diarias y a estar presente en una serie de festividades y ceremonias públicas de las que conocemos sólo unas pocas (*confarreatio*, *ovis Idulis*, *Vinalia*, *Lupercalia*, sacrificio a *Fides*).

Los ejes espaciales y temporales que rigen las actividades públicas de las sodalidades sacerdotales han sido escasamente explorados y son mucho menos conocidos que los de los sacerdocios que hasta ahora he tratado en la primera parte de mi exposición. Si se exceptúa a los *fratres ar-*

---

32 P. CATALANO, *op. cit.* (n. 2), pág. 529, n. 370 (con las fuentes).

33 Me apoyo sobre todo en F. MARCO SIMÓN, *Flamen Dialis. El sacerdote de Júpiter en la religión romana*, Madrid 1996, especialmente págs. 77-139.

34 La fuente fundamental sobre las interdicciones del sacerdote es Gell., X, 15. Los pasajes a los que aquí me refiero concretamente son los siguientes: «*Equo Dialem flaminem vehi religio est; item religio est classem procinctam extra pomerium, id est exercitum armatum, videre; idcirco raverent flamen Dialis creatus consul est, cum bella consulibus mandabantur* (X, 15, 3-4)...*Ignem e <flaminia>, id est flaminis Dialis domo, nisi sacrum efferri ius non est* (X, 15, 7)...*Pedes lecti, in quo cubat, luto tenui circumlitos esse oportet et de eo lecto trinoctium continuum non decubat neque in eo lecto cubare alium fas est neque \*\*\*. Apud eius lecti fulcrum capsulam esse cum strue atque ferto oportet*» (X, 15, 14).

35 Gell. X, 15, 16.

36 Sobre el concepto, ver, por ejemplo, V. W. TURNER, «Religious Specialists: Anthropological Study», *International Encyclopaedia of Social Sciences* 13 (1968), págs. 437-442.

*vales*, de los que ya he hablado, la información que disponemos sobre salios o lupercos es muy limitada, tanto cuantitativa como cualitativamente hablando. Este déficit documental obedece en primer término a la puntual proyección pública de las prácticas cultuales de estos sacerdocios, pues la mayor parte de sus actividades rituales se celebraban «a puerta cerrada» y con presencia exclusiva de los miembros de los respectivos collegios. Sólo en fechas determinadas del calendario festivo ciertas ceremonias eran desarrolladas a los ojos de los ciudadanos, como es el caso de las danzas de los salios en el mes de marzo o las carreras de los lupercos en las Lupercalias del 15 de febrero. Téngase en cuenta que nuestro excepcional conocimiento de los *arvales* deriva de un hecho puramente fortuito, como fue el descubrimiento en el siglo XVI de su lugar de reunión (en La Magliana), que con el curso de las excavaciones proporcionaría una material epigráfico único entre los sacerdocios romanos<sup>37</sup>. En claro contraste, sólo poseemos siete pobres citas literarias sobre ellos<sup>38</sup>.

En consecuencia con lo dicho, presentaré a continuación un estudio sobre los salios, que se organiza en torno a un episodio de la guerra romana contra el rey Antíoco III relatado por Polibio (XXI, 13) y Tito Livio (XXXVII, 33, 4-7).

El contexto, esbozado sólo en sus líneas fundamentales, es el siguiente<sup>39</sup>. El senado romano decidió formalmente declarar la guerra a Antíoco III cuando éste invadió una parte de Grecia sometida a su tutela en el año 191 (Demetríada); sin embargo ya desde que aquel rey inició sus

---

37 Del que existe ahora una nueva y excelente edición a cargo de J. SCHEID, *Commentarii fratrum arvialium qui supersunt. Les copies épigraphiques des protocoles annuels de la confrérie Arvale (21 av.-304 ap. J.-C.)*, Roma 1998 (en las págs. XI-XVIII se habla de la historia del descubrimiento de los *commentarii*).

38 Varr., *ling.* V, 58; Plin., *nat.*, XVIII, 6; Gell., VII, 7, 8; Fulg., *Expositio sermonum antiquorum*; Min. Fel., *Oct.*, 25, 12; Paul.-Fest. 5L y Macr., *Sat.*, III, 5, 7; Ps.-Phil., *arvales sodales* (s.v.); con el comentario de J. SCHEID, *op. cit.* (n. 27), págs. 13-40.

39 Los pormenores de este episodio bélico se encontrarán en R. M. ERRINGTON, «Rome against Philip and Antiochus», *The Cambridge Ancient History* VIII (1989<sup>2</sup>), págs. 244-289; además, W. V. HARRIS, *Guerra e imperialismo en la Roma republicana. 327 - 70 a. C.*, Madrid 1989 (Oxford, 1979), págs. 215-219.

primeros movimientos en Asia Menor, en el año 197, el senado barajaba la posibilidad de una guerra. El propio Publio Cornelio Escipión, intuendo la inminencia de las operaciones, intentó, inútilmente, conseguir durante su segundo consulado (año 194) la «provincia» de Macedonia. En las elecciones consulares de noviembre del año 191, su hermano Lucio obtuvo la conducción de la guerra de Grecia, con autorización para pasar a Asia<sup>40</sup>. Publio lo acompañaría en calidad de legado suyo (pues la prohibición de la *iteratio* le impidió presentarse en esa fecha a su tercer consulado), aunque en la práctica sería el Africano quien llevaría el peso de la diplomacia y las campañas militares<sup>41</sup>. El episodio que aquí voy a tratar tuvo lugar cuando las tropas romanas se encontraban en el Helesponto y preparadas para cruzar a Asia.

Conviene indicar también que Publio era sacerdote salio, y que pertenecía al sacerdocio al menos desde el año 211, teniendo en cuenta que su padre murió en campaña contra los cartagineses en esa fecha y que para ingresar en el sacerdocio salio se exigía que los padres del candidato (padre y madre) estuviesen vivos (*patrimus et matrimus*)<sup>42</sup>.

El texto de Polibio dice lo siguiente:

‘Οτι ὁ Ἀντίοχος μετὰ τὴν κατὰ τὴν ναυμαχίαν γενομένην ἦτταν ἐν ταῖς Σάρδεσιν παριεῖς τοὺς καιροὺς καὶ καταμέλλων ἐν τοῖς ὅλοις, ἅμα τῷ πυθέσθαι τῶν πολεμίων τὴν διάβασιν συντριβεῖς τῇ διανοίᾳ καὶ δυσελπιστήσας ἔκρινεν διαπέμπεσθαι πρὸς τοὺς περὶ τὸν Λεύκιον καὶ Πόπλιον ὑπὲρ διαλύσεων. προχειρισάμενος οὖν Ἡρακλείδην τὸν Βυζάντιον ἐξέπεμψε, δοὺς ἐντολὰς ὅτι παραχωρεῖ τῆς τε τῶν Λαμψακηνῶν καὶ Σμυρναίων, ἔτι δὲ τῆς Ἀλεξανδρέων

---

40 T. R. S. BROUGHTON, *The Magistrates of the Roman Republic. I (500 B.C. - 100 B. C.)*, New York 1951 (reimp. 1968), pág. 356.

41 T. R. S. BROUGHTON, *op. cit.* (n. 40), pág. 358.

42 D. H., II, 71; A. KLOSE, *Römische Priesterfasten. I. Teil*, Breslau 1910, págs. 51-52; T. R. S. BROUGHTON, *op. cit.* (n. 40), pág. 277; G. J. SZEMLER, *The Priests of the Roman Republic. A Study of Interactions between Priesthoods and Magistracies*, Bruxelles 1972, págs. 176-177.

πόλεως, ἐξ ὧν ὁ πόλεμος ἔλαβε τὰς ἀρχάς· ὁμοίως δὲ καὶ τινὰς ἑτέρας ὑφαίρετῆσθαι βούλωνται τῶν κατὰ τὴν Αἰολίδα καὶ τὴν Ἰωνίαν, ὅσαι τὰ κείνων ἡρῶνται κατὰ τὸν ἐνεστώτα πόλεμον. πρὸς δὲ τούτοις ὅτι τὴν ἡμίσειαν δώσει τῆς γεγενημένης σφίσι δαπάνης εἰς τὴν πρὸς αὐτὸν διαφοράν. ταύτας μὲν οὖν ὁ πεμπόμενος εἶχε τὰς ἐντολὰς πρὸς τὴν κατὰ κοινὸν ἔντευξιν, ἰδίᾳ δὲ πρὸς τὸν Πόπλιον ἑτέρας, ὑπὲρ ὧν τὰ κατὰ μέρος ἐν τοῖς ἐξῆς δηλώσομεν. ἀφικόμενος δ' εἰς τὸν Ἑλλησποντον ὁ προειρημένος πρεσβευτὴς καὶ καταλαβὼν τοὺς Ῥωμαίους μένοντας ἐπὶ τῆς στρατοπεδείας, οὗ πρῶτον κατεσκήνωσαν ἀπὸ τῆς διαβάσεως, τὰς μὲν ἀρχὰς ἦσθη, νομίζων αὐτῷ συνεργὸν εἶναι πρὸς τὴν ἔντευξιν τὸ μένειν ἐπὶ τῶν ὑποκειμένων καὶ πρὸς μηδὲν ὥρμηκεν αὐτῶν ἐξῆς τοὺς ὑπεναντίους, πυθομένος δὲ τὸν Πόπλιον ἔτι μένειν ἐν τῷ πέραν ἐδυσχρήστησε διὰ τὸ τὴν πλείστην ῥοπὴν κεῖσθαι τῶν πραγμάτων ἐν τῇ κείνου προαιρέσει. αἴτιον δ' ἦν καὶ τοῦ μένειν τὸ στρατόπεδον ἐπὶ τῆς πρώτης παρεμβολῆς καὶ τοῦ κεχωρίσθαι τὸν Πόπλιον ἀπὸ τῶν δυνάμεων τὸ σάλιον εἶναι τὸν προειρημένον ἄνδρα. τοῦτο δ' ἔστιν, καθάπερ ἡμῖν ἐν τοῖς περὶ τῆς πολιτείας εἴρηται, τῶν τριῶν ἐν σύστημα, δι' ὧν συμβαίνει τὰς ἐπιφανεστάτας θυσίας ἐν τῇ Ῥώμῃ συντελεῖσθαι τοῖς θεοῖς· \*\*\*τριακονθήμερον μὴ μεταβαίνειν κατὰ τὸν καιρὸν τῆς θυσίας, ἐν ᾗ (ποτ') ἂν χώρα καταληφθῶσιν [οἱ σάλιοι οὗτοι]. ὁ καὶ τότε συνέβη γενέσθαι Ποπλίῳ· τῆς γὰρ δυνάμεως μελλούσης περαιοῦσθαι κατέλαβεν αὐτὸν οὗτος ὁ χρόνος, ὥστε μὴ δύνασθαι μεταβαλεῖν τὴν χώραν. διὸ συνέβη τὸν τε Σκιπίωνα χωρισθῆναι τῶν στρατοπέδων καὶ μεῖναι κατὰ τὴν Εὐρώπην, τὰς δὲ δυνάμεις περαιωθεῖσας μένειν ἐπὶ τῶν ὑποκειμένων καὶ μὴ δύνασθαι πράττειν τῶν ἐξῆς μηθέν, προσαναδεχομένης τὸν προειρημένον ἄνδρα”<sup>43</sup>.

---

43 Plb., XXI, 13 (edición de T. BUETTNER-WOBST, Teubner, 1904 - reimpr. 1985). «An-tíooco, después de la derrota sufrida en la batalla naval, se quedó en Sardes y malogró sus oportunidades; aplazaba cualquier tipo de acción. Cuando supo que el enemigo había pasado a Asia, oprimido de angustia y sin ninguna esperanza decidió despachar



El texto de Livio reproduce la noticia aunque con alguna imprecisión de importancia, pues da a entender que el ejército permaneció acampado en la orilla asiática del Helesponto porque durante esas fechas había una prohibición general para viajar:

*«Receptis omnibus ingressi rursus iter per Chersonesum Hellespontum perveniunt. Ubi omnibus cura regis Eumenis ad traiciendum praeparatis velut in pacata litora nullo prohibente, aliis alio delatis navibus, sine tumultu traiecere. Ea vero res Romanis auxit animos, concessum sibi transitum cernentibus in Asiam, quam rem magni certaminis futuram crediderant. Stativa deinde ad Hellespontum aliquamdiu habuerunt, quia dies forte, quibus ancilia moventur, religiosi ad iter inciderant. Idem dies*

---

legados a Publio Cornelio y a Lucio que negociaran la paz. Y envió a Heraclides de Bizancio con las siguientes instrucciones: él entrega las ciudades de Lámpsaco y Esmirna, e incluso la de Alejandría, que habían sido las que habían motivado la contienda. Asimismo, si quieren tomarle otras de Eolia y Jonia, cede las que han hecho causa común con los romanos. Añade que encima les abonará la mitad de los gastos que les ha ocasionado la guerra presente. Esto es lo que el enviado tenía la orden de comunicar en la audiencia pública, pero, además, debía participar a Publio Cornelio otras cosas, que señalaremos oportunamente, una por una en lo que sigue. Llegado el enviado en cuestión al Helesponto, se encontró con que los romanos todavía estaban en el campamento donde habían acampado inicialmente tras la travesía. Y, primero, se alegró de ello, pues creía que coadyuvaría a su intento el hecho de que el adversario no hubiera variado sus propósitos y no se hubiera lanzado a otros ulteriores. Pero cuando se enteró de que Publio Cornelio continuaba en la otra orilla se sintió embarazado, porque en aquellas conversaciones el máximo peso recaía en las decisiones de este hombre. La causa de que el ejército permaneciera todavía en su primera acampada y de que Publio Cornelio estuviera separado de él radicaba en que Publio pertenecía a la hermandad de los salios. Tal como explicamos al tratar la constitución romana, ésta es una de las tres corporaciones que en efecto ofrecen los sacrificios más solemnes a los dioses [a los que corresponde]. Con motivo del sacrificio, durante treinta días estos salios no se pueden ausentar del lugar en que se encuentren. Es lo que entonces ocurría a Publio Cornelio: cuando su ejército estaba ya para efectuar la travesía, a él le sobrevino este tiempo, de modo que no podía variar su residencia. Tal fue la causa de que Publio Cornelio se hubiera separado del ejército y quedara en Europa, y de que sus fuerzas, que habían atravesado ya el Ponto Euxino, permanecieran todavía en el mismo lugar y no pudieran realizar ninguno de los proyectos ulteriores, pues esperaban al otro lado a este hombre» (Traducción de M. BALASCH RECORT, BCG, 1983).

*P. Scipionem propiore etiam religione, quia Salius erat, diiunxerant ab exercitu, causaque et is ipse morae erat, dum consequeretur*»<sup>44</sup>.

Las aportaciones de estos pequeños textos al conocimiento del sacerdocio salio<sup>45</sup> son de gran trascendencia, y no sólo en los aspectos que atañen más directamente a las coordenadas espaciales y temporales de actuación; a pesar de ello hasta ahora sólo han sido explotados muy parcialmente.

A partir de aquí la primera cuestión de importancia es definir con precisión la cronología del episodio. Es útil recordar como punto de partida que marzo es el único mes en el que con total seguridad los salios realizaban sus elaboradas danzas rituales en Roma con sus famosos escudos (*arma ancilia moventur*)<sup>46</sup>; es posible, sin embargo, que también lo hicieran

---

44 Liv., XXXVII, 33, 4-7 (edición de W. WEISSENBORN - H. J. MÜLLER, Teubner, 1873<sup>2</sup> - reimp. 1973). «Cuando estuvieron todos, emprendieron de nuevo la marcha a través del Quersoneso y llegaron al Helesponto. Allí, gracias a los cuidados del rey Éumenes, estaba todo preparado para la travesía, y sin que nadie se lo impidiera, como si llegaran a costas pacificadas, cruzaron ordenadamente, llevándolos las naves a sitios diferentes. Seguramente, esta circunstancia acrecentó la moral de los romanos, al ver que se les permitía el paso a Asia, cuando habían supuesto que esta operación supondría grandes combates. A continuación estuvieron acantonados durante algún tiempo en el Helesponto, porque coincidió que habían llegado las fechas en que se sacan los escudos sagrados, inhábiles para viajar. Esas mismas fechas habían alejado del ejército a Publio Escipión por un motivo religioso más directo, porque era salio, y él por sí mismo justificaba la espera hasta su incorporación» (Traducción de J. A. VILLAR VIDAL, BCG, 1993).

45 La bibliografía fundamental sobre el sacerdocio es la siguiente: J. MARQUARDT, *op. cit.* (n. 5), págs. 427-438; M. W. HELBIG, *Sur les attributs des Saliens* (Extrait des mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, XXXVII, 2), Paris 1905; J. A. HILD, «Salii», *DSIV*, 2 (1911), págs. 1014-1022; G. WISSOWA, *op. cit.* (n. 1), págs. 555-559; R. CIRILLI, *Les prêtres danseurs de Rome. Étude sur la corporation sacerdotale des Saliens*, Paris 1913; F. GEIGER, «Salii», *RE I A*, 2 (1920), cols. 1874-1894; K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960, págs. 114-121; T. SCHÄFER, «Zur Ikonographie der Salier», *JDAI* 95 (1980), págs. 342-373; D. PORTE, *Les donneurs de sacré. Le prêtre à Rome*, Paris 1989, págs. 102-107; J. RÜPKE, *Domi Militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart 1990, págs. 23-28.

46 Sobre la presencia de los salios en las festividades del mes de marzo, en general: D. H., II, 70; Ov., *Fast.*, III, 259 y 373 sg.; Lyd., *Mens.*, III, 15. Sobre la participación de los salios en fechas concretas de dicho mes: *Kal. Mart.* = 1 de marzo: Lyd., *Mens.*, IV, 34. VII *Id. Mart.* = 9 de mar-

durante el *Armilustrium*, celebrado el 19 de octubre, aunque su participación no se atestigua explícitamente<sup>47</sup>.

Si se siguen las pistas cronológicas que ofrece Livio en capítulos previos, aparentemente se deduce que la flota de los Escipiones partió de *Brundisium* en julio del año 190 (XXXVII, 4, 4) llegando finalmente el ejército al Helesponto hacia octubre, tras pasar un tiempo negociando con los etolios; posteriormente, ya en diciembre, tendría lugar la decisiva batalla de Magnesia en la que Antíoco fue derrotado. Los hechos parecen claros y así ya P. E. Huschke<sup>48</sup> creyó probado que el episodio se desarrollaría en el mes de octubre, con lo que también se vería confirmado el segundo período de festividad de los salios. El apoyo de J. Marquardt<sup>49</sup> a esta datación fue decisivo para su perpetuación en los estudios sobre los salios: así en los *fasti* del colegio elaborados por A. Klose<sup>50</sup>, en el artículo de J. A. Hild para el *Daremberg-Saglio*<sup>51</sup>, en la monografía de R. Cirilli sobre el sacerdocio<sup>52</sup> o en la voz «Salii» de F. Geiger para la *RE*<sup>53</sup>.

La cuestión, sin embargo, es más compleja de lo que parece, pues estos investigadores no tuvieron en cuenta las severas dislocaciones que

---

zo: *Fasti Furi Philocali*. XIV Kal. Apr: = 19 de marzo: *Fasti Praenestini*; Varr., *ling*, V, 85. X Kal. Apr: = 23 de marzo: Lyd., *Mens.*, IV, 60 (cf. G. WISSOWA, *op. cit.* (n. 1), pág. 557, n. 3). H. H. SCULLARD, *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, London 1982, págs. 84-95.

47 Ya J. N. MADVIG, *Die Verfassung und Verwaltung des römischen Staats*, Leipzig 1882, pág. 663 planteaba la poca claridad de las fuentes («unklare Spuren») al respecto. El pasaje de Varr., *ling.*, VI, 22, es cierto, no es lo suficientemente explícito para probar la presencia de los salios: «*Armilustrium ab eo, quod in armilustrio armati sacra faciunt, nisi locus potius dictus ab his; sed quod de his prius, id ab lu<d>endo aut lustris, id est quod circumibant ludentes ancilibus armati*» (cf. Paul-Fest., pág. 17, 28-29 L). Todo los autores citados en la nota 45 (con la única excepción de J. RÜPKE) aceptan, sin embargo, el texto como prueba.

48 *Das alte römische Jahr und seine Tage*, Breslau 1869, pág. 363.

49 *Op. cit.* (n. 5), pág. 437, n. 1.

50 *Op. cit.* (n. 42), pág. 51.

51 *Op. cit.* (n. 45), pág. 1015, n. 18

52 *Op. cit.* (n. 45), págs. 64-65.

53 *Op. cit.* (n. 45), col. 1883.

sufrió el calendario romano en el primer tercio del siglo II a.C., aunque ya habían sido puestas de relieve desde fines del siglo pasado<sup>54</sup>. El estudio detenido de estos problemas cronológicos ocuparía mucho más espacio del que dispongo para esta exposición, por lo que me limitaré a apuntar la información imprescindible<sup>55</sup>. El calendario prejuliano no se correspondía con precisión con el ciclo solar, de tal manera que regularmente había que intercalar un mes para evitar las dislocaciones (tarea que, por cierto, correspondía también a los pontífices<sup>56</sup>). Pero el descuido de esta medida provocó alteraciones en determinados períodos, como sucedía justamente en este caso. Se sabe con toda certeza (gracias a un eclipse solar que cita Livio XXXVII, 4, 4 y que se ha fechado con precisión a través de cálculos astronómicos modernos) que en el año 190 el calendario romano iba aproximadamente unos cuatro meses por delante del año natural, de tal manera que el episodio aquí comentado hay que situarlo en marzo del año 189 (aunque según el ciclo solar estaríamos todavía entre octubre y noviembre del año 190). Esta reconstrucción cronológica remonta en última instancia a M. Matzat<sup>57</sup>, y ha sido aceptada sustancialmente, entre otros, por G. De Sanctis<sup>58</sup>, A. K. Michels<sup>59</sup>, y por F. W. Walbank<sup>60</sup> y J. Briscoe<sup>61</sup>, comentaristas respectivos de los pasajes de Polibio y Livio.

Una vez aclarado este problema muchas son las consecuencias que se pueden extraer de este episodio histórico. Primero las más obvias: que debe

---

54 Especialmente para el episodio que aquí se trata, M. MATZAT, *Römische Zeitrechnung für die Jahre 219 bis 1 v. Chr.*, Berlin 1889, pág. 204, n. 2.

55 El trabajo fundamental sobre estas cuestiones es el de A. K. MICHELS, *The Calendar of the Roman Republic*, Princeton 1967; además, E. J. BICKERMAN, *Chronology of the Ancient World*, London 1980<sup>2</sup>, págs. 43-47 y 101-102 (n. 40-43).

56 Cic., *Leg.*, I, 12; Cic., *Div.*, VIII, 6, 5; Macr., *Sat.*, I, 13, 21 y I, 14, 1; Censor., *De die nat.*, 20. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *op. cit.* (n. 5), págs. 230-238; G. WISSOWA, *op. cit.* (n. 1), págs. 437 y 513; J. RÜPKE, *op. cit.* (n. 16), págs. 289-330.

57 *Op. cit.* (n. 54), *ibid.*

58 *Storia dei Romani. IV, 1*, Torino 1923, pág. 368.

59 *Op. cit.* (n. 55), pág. 170.

60 *A Historical Commentary on Polybius. III*, Oxford 1979, pág. 105.

61 *A Commentary on Livy. Books XXXIV-XXXVII*, Oxford 1981, págs. 17-30 y 337-338.

ser desechado definitivamente como testimonio de la actividad de los salios durante el mes de octubre; que es prueba clara de que las obligaciones del sacerdocio podían interferir seriamente en las de carácter militar o político, lo que explicaría el hecho de que conocamos salios que abandonaron el sacerdocio al obtener ciertos cargos<sup>62</sup> y que ningún emperador quisiera ser miembro de la sodalidad<sup>63</sup>. Que yo sepa, son éstos los únicos aspectos destacados por la investigación acerca del episodio.

Si se atiende a las coordenadas espaciales y temporales, el relato ofrece nuevas e interesantes perspectivas. Se deduce de él una conexión temporal entre todos los miembros de la cofradía salia, que era independiente del lugar donde éstos se encontraran y vinculante en el período de actividad del sacerdocio, hasta el punto de estar por encima incluso de las necesidades apremiantes de una guerra. La legitimidad de tal nexo no debía tener límites espaciales, pues el Africano se encontraba en esos momentos muy lejos de Italia y en un territorio que desde el punto de vista de la ley augural sería *ager hosticus*. De esto, a su vez, se deduce que los salios no estaban sujetos al principio augural general, ya comentado, que otorgaba legitimidad a las actividades sacerdotales sólo en el marco del *ager Romanus*. Tal vez, sin embargo, habría que tener en cuenta la posibilidad de que el *ager* en el que acampaba Escipión hubiera sido transformado temporalmente en *Romanus*, siguiendo un mecanismo religioso contemplado por el derecho augural y fecial, que se fundamentaba en la histórica solidaridad entre el estatus de *civis Romanus* y las categorías espaciales del sistema jurídico-religioso<sup>64</sup>. Pero en mi opinión, todo el problema se podría resolver más satisfactoriamente si se pensase que la exigencia de ac-

---

62 Los fragmentos de los *fasti saliorum Palatinorum* (CIL VI, 1977-1983, 2002, 32319), del siglo II d.e., revelan un cierto número de sacerdotes que dejaron el sacerdocio para acceder a otro (pontificado, flaminado o augurado) o bien al consulado. G. HOWE, *Fasti sacerdotum p. R. publicorum aetatis imperatoriae*, Lipsiae 1904, págs. 64-68, n.º 26-32, 45, 54-55, 63, 67, 71-72.

63 Ningún emperador fue cooptado en el colegio después de acceder al trono. Nerva entró en el sacerdocio antes de obtener el consulado (71 d.e.; CIL XI, 5743), mientras que Marco Aurelio fue cooptado a la edad de 8 años (Hist. Aug. *Aur.*, 4).

64 P. CATALANO, *op. cit.* (n. 2), págs. 502-505.

tuación en *ager Romanus* pesaría sólo sobre aquellos sacerdocios con competencias generales en el ámbito de los *sacra publica* (como pontífices y augures) o con una posición singular en la organización religiosa (como el *flamen Dialis* o las Vestales) y no sobre aquellos otros que, como el salio, sólo entenderían en cuestiones atinentes a sus propios *sacra*.

Sea como fuere, lo cierto es que la condición de salio, latente durante buena parte del año, se activó con toda su fuerza durante el mes de marzo, paralizando al Africano en el lugar en que estaba acampado, justo en el momento en que se disponía a embarcar hacia la orilla asiática del Helesponto. Polibio aclara: «con motivo del sacrificio, durante treinta días, estos salios no se pueden ausentar del lugar en que se encuentren». El episodio invita a ciertas reflexiones. En primer lugar, debe quedar claro que la medida era estrictamente personal y afectaba a Escipión en cuanto que salio, pues Livio da a entender que existía una interdicción general para viajar en las fechas en que se sacaban los escudos<sup>65</sup> (recuérdese que Polibio dice explícitamente que el ejército embarcó y quedó acantonado al otro lado del Helesponto para esperar al general). Los días a los que se refiere Livio son concretamente el 1, 9, (¿19?) y 23 de marzo<sup>66</sup>, y según la doctrina pontifical eran considerados *dies religiosi*<sup>67</sup>, como aquellos en que se abría el *mundus* (24 Aug., 5 Oct., 8 Nov.), la *aedes Vestae* (7-15 Jun.), los *dies Parentalium* (13-21 Febr.), *Lemuriorum* (9, 11, 13 Mai.) y *Larentalium* (23 Dec.), o el día en que César fue asesinado (15 Mart.). En teoría, durante estos días la actividad pública y privada se limitaba considerablemente, pues cualquier acción sería estimada viciada (*actio vitiosa*); los vocablos *religio* o *religiosi* llevan implícito la noción de *vitium*<sup>68</sup>.

---

65 Y, siguiendo al autor latino, M. KOBBERT, *op. cit.* (n. 15), pág. 25 interpreta el texto en el mismo sentido.

66 Ver nota 46.

67 A. DEGRASSI, *op. cit.* (n. 46), págs. 360-362; H. H. SCULLARD, *op. cit.* (n. 46), págs. 85, 88 y 94. El día 19 de marzo al parecer no tenía de la categoría de *religiosus* (en el calendario republicano aparece marcado con las misteriosas siglas *NP*; ver nota 19).

68 Fest., p. 348L: «*Dies autem religiosi, quibus, nisi quod necesse est, nefas habetur facere*»; Gell., IV, 9, 5: «*Religiosi enim dies dicuntur tristi omine infames inpeditive, in quibus et res divi-*

Ahora bien, hay que notar que ciertos *dies religiosi* aparecen marcados en los *fasti* como *c(omitiales)* y hay testimonios que demuestran actividad política y religiosa en tales días<sup>69</sup>. Esta aparente contradicción se atenúa considerablemente si en lugar de tratar los *dies religiosi* como una categoría homogénea los estudiamos individualmente<sup>70</sup>. Al hacerlo quedan de manifiesto dos hechos fundamentales: la categoría de *religiosi* de los *dies* estaba determinada bien por motivos culturales bien por eventos específicos<sup>71</sup>; la severidad y amplitud de las restricciones estaba en relación directa con las prácticas culturales concretas que se celebraban en cada uno de esos días o con la naturaleza del suceso.

Examinando el caso concreto de los *dies quibus ancilia movebantur*, se constata que obviamente se consideraban legítimos para la celebración de los cultos públicos o, al menos, para algunos de ellos, pues al margen de la actividad de los salios se puede recordar el sacrificio mensual del *rex* y la *regina sacrorum* en las calendas, la renovación del fuego sacro de las Vestales en la misma fecha o la festividad del *Tubilustrium* el día 23, con participación de los *tubicines sacrorum*. De la misma manera, las calendas de marzo se debían considerar hábiles al menos para ciertos eventos políticos, como por ejemplo la entrada en funciones de los magistrados. En cuanto al 9 de marzo, está signado en el calendario como *c(omitialis)*, lo que indiscutiblemente quiere decir que era apto para la acción política. Ahora bien, Ovidio explica que durante las fies-

---

*nas facere et rem quampiam novam exordiri temperandum est, quos multitudo imperitorum prave et perperam nefastos apellat*»; además Fest. 144-146L; Macr., *Sat.*, I, 16, 18. M. KOBERT, *op. cit.* (n. 15), págs. 20-34; A. DEGRASSI, *op. cit.* (n. 16), págs. 360-362; A. K. MICHELS, *op. cit.* (n. 55), págs. 61-68; J. LINDERSKI, *op. cit.* (n. 20), págs. 2187-2188, n. 151; J. RÜPKE, *op. cit.* (n. 16), págs. 563-566; ver, además, la bibliografía citada en n. 16.

69 Recogidos en A. DEGRASSI, *op. cit.* (n. 16), págs. 361-362.

70 Siguiendo una perspicaz sugerencia de J. LINDERSKI, *op. cit.* (n. 20), pág. 2187, n. 151: «Perhaps at the root of our terminological and conceptual difficulties lies the attempt of Roman antiquarians to form a general theory of *dies religiosi*. But it is faulty procedure to construe a composite picture of an «ideal» *dies religiosus*».

71 F. BÖMER, *P. Ovidius Naso. Die Fasten. I*, Heidelberg 1957, págs. 37-38, distingue entre *dies religiosi ex causa sacra* y *ex eventu*.

tas en que los salios movían los escudos la *flaminica Dialis* tenía prohibido peinar sus cabellos y las jóvenes no debían casarse<sup>72</sup>. He aquí, por fin, dos acciones, con una relación simbólica que ha sido dilucidada por N. Boëls-Janssen<sup>73</sup>, en las que se manifiesta con claridad la categoría de *religiosi* de estos días.

En mi opinión, de todo este análisis se desprende que eran sólo acciones concretas, concernientes a personas o instituciones determinadas, las que se veían afectadas en los *dies religiosi*, y no toda la actividad humana y divina de esas jornadas. En este contexto el pasaje de Polibio adquiere plenamente su sentido. Escipión no siguió a su tropa porque en las fechas en que se movían los escudos los salios que se encontraran fuera de Roma tenían estrictamente prohibido cambiar su residencia. Si embarcaba con su ejército su acción se consideraría *actio vitiosa*, pues se habría ejecutado en un *dies religiosus* que le afectaba directamente en cuanto salio. El Africano, en el punto de mira de las intrigas senatoriales desde hacía ya tiempo y dirigiendo la campaña contra Antíoco gracias a una argucia legal, no estaba dispuesto a darle más motivos a la oposición política para atacarlo.

---

72 *Fast.* III, 393-398: «Nubere si qua voles, quamvis properabit is ambo, differ: habent parvae comoda magna morae. Arma movent pugnas, pugna est aliena maritis, condita cum fuerint, apertius omen erit. His etiam coniux apicati cincta Dialis lucibus impexas debe habere comas».

73 «Le statut religieux de la *flaminica Dialis*», *REL* 51 (1973), págs. 93-94: «Il semble que, dans la pensée d'Ovide, les deux interdictions soient équivalentes: se peigner est pour la *Flaminica* ce que se marier est pour le jeune fille. Or il y a, dans le mariage romain, un rite qui consiste à partager la chevelure de la jeune mariée à l'aide d'une arme, la fameuse *hasta caelibaris*... Partager les cheveux symbolise l'union des époux; il semble qu'on veuille conjurer, par le symbole guerrier de la lance, le danger magique représenté par la femme, et qui est concentré dans sa chevelure. Or nous avons vu que la *Flaminica* est en permanence ce que la jeune mariée est le jour de ses noces; une promesse de fécondité. Passer le peigne dans ses cheveux quand les anciles sont sortis serait matérialiser le danger que cette puissance de fécondité représente pour les armes sacrées».



# Tiempo y espacio en los Libros Sibilinos romanos

Santiago Montero Herrero

(Universidad Complutense de Madrid)

## I. EL TIEMPO

Los Libros Sibilinos romanos se suelen asociar bien a los oráculos transmitidos por Flegón de Trales bien a las *acta* de los *ludi saeculares*<sup>1</sup>. Sin embargo, un detenido análisis de las fuentes —historiográficas y literarias— permite conocer si no el contenido al menos sí las prescripciones rituales dictadas por los Libros cuya aplicación corría a cargo del *collegium sacris faciundis*.

Los Libros Sibilinos, como tantas veces se ha dicho, contienen recetas o *remedia* para impedir el efecto de esos fenómenos extraordinarios y catástrofes inminentes que los romanos llamaban *prodigia taetra* o simplemente *prodigia*. Se trata de signos que los dioses enviaban a los hombres para indicar que la *pax* se había roto. El Estado, advertido por estas señales, recurría entonces a todas las medidas y remedios necesarios para reconciliarse con la divinidad. Por tanto, en términos de tiempo, lo que interesa a los Libros no es el pasado o el futuro sino el presente: el inmediato restablecimiento de la *pax deorum*. Si, en alguna ocasión, la historiografía alude a profecías de los libros y, por lo tanto, al tiempo futuro, éstas,

---

1 Dada la abundante bibliografía sobre los Libros Sibilinos, remito a S. MONTERO – S. PEREA, *Romana Religio / Religio Romanorum. Diccionario Bibliográfico de la religión romana*. Monografías de Ilu, 3, Madrid 1999, s.v. «Libros Sibilinos». No obstante, destacaré la excelente monografía de J. J. CAEROLS, *Los Libros Sibilinos en la Historiografía latina* (Tesis Doctoral), Madrid 1991 así como, más recientemente: J. SCHEID, «Les Livres Sibyllins et les archives des quindécemvirs», *La mémoire perdue. Recherches sur l'administration romaine*, Paris, École Française de Rome, 1998, págs. 11-26. Sobre la Sibila en Roma: G. GRAMMATICO, «El misterio de la Sibila», *Limes* 2 (1989-1990), págs. 38-58 y, desde luego, el trabajo clásico de G. PARKE, *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*, London-New York 1988.

como ya se ha advertido, no son sino falsificaciones que circularon a partir de la reconstrucción de los Libros, tras el incendio del Capitolio en el 83 a.C.<sup>2</sup>.

El tiempo va en los Libros Sibilinos romanos ligado, por tanto, a la *procuratio prodigiorum*, es decir, a la expiación. Rara vez se especifica el ritual expiatorio que debe poner fin a la cólera de los dioses sin una referencia a su duración. En el 196 a.C., tras una serie de desastres, los Libros prescribieron que el cónsul Publio Cornelio «debía hacer sacrificios en los días y con las víctimas que los decenviros determinasen (*quibus diis quibusque hostiis edidissent decemviri*)» (Liv. XXXVI, 37). Podríamos, en este sentido, establecer la siguiente cadena:

TIPO DE PRODIGIO = TIPO DE EXPIACIÓN = TIEMPO DE LA EXPIACIÓN

Los decenviros, como quizá los pontífices y sobre todo los harúspices, debieron establecer el tipo de expiación (*ludi*, *novendiale sacrum*, *lectisternium* o *supplicatio*) en función de la naturaleza del prodigio. Livio dice que en tiempos de Tulo Hostilio se estableció celebrar un *novendiale sacrum* cada vez que se produjera lluvia de piedras: *mansit certe sollemne ut quandoque idem prodigium nuntiaretur feriae per novendies agerentur* (I, 31, 4). Se trata, como observa Rosenberger, de «die früheste Expiation eines Zeichens»<sup>3</sup>.

Sin embargo, tal correlación no siempre es clara y no es fácil relacionar el carácter —cósmico, biológico, telúrico— del prodigio con su correspondiente ritual purificadorio. Lo que si se advierte, en cambio, es que cada tipo de purificación tiene una duración concreta que el cole-

---

2 Sobre dichas falsificaciones, cfr. J. J. CAEROLS, *op.cit.*, págs. 431 sg.

3 V. ROSENBERGER, *Gezähmte Götter. Das Prodigienwesen der römischen Republik*, Stuttgart 1998, pág. 149. Sobre el concepto de tiempo: A. MOMIGLIANO, «El tiempo en la Historiografía Antigua», *La Historiografía Griega*, Madrid 1984. Cfr. las observaciones a este trabajo de S. PEREA, «El tiempo imperioso del mundo». La temporalidad en los historiadores griegos y romanos», *Mitos griegos e historiografía antigua*, Sevilla 2000, págs. 117-162; M. SORDI, «L'idea di crisi e rinnovamento nella concezione romano-etrusca della storia», *ANRW* I. 2 (1972), págs. 781 sg.

gio *sacris faciundis* en ningún momento olvida consignar. Parece lógico, por tanto, pensar que la duración de las ceremonias lustratorias guardara alguna relación con la gravedad del prodigio y acaso también con su número.

Por otra parte, es posible que además del momento en el que se manifiesta el prodigio también su duración fuese convenientemente registrada, como sucede en el 188 a.C.: *quod luce inter horas tertiam ferme et quartam tenebrae abortae fuerant* (Liv. 38, 36, 4).

El colegio decenviral fue poco proclive a alargar la celebración del ritual expiatorio. El *novendiale sacrum* (*feriae per novem dies*, como la define Livio I, 31, 4), uno de los ritos lustratorios preferidos era también uno de los más largos.

Otro tipo de ritual expiatorio del prodigio recomendado por los Libros, el *lectisternium*, parece haber tenido una duración variable. No obstante, los Libros parecen haber recomendado una duración de tres días, como sucede en el 217 a.C.: *Tunc lectisternium per triduum habitum decemviris sacrorum curantibus* (Liv. XXII, 10, 9).

Pero sobre todo asistimos a la prescripción de rogativas es decir, de *supplicationes*, que, también como los *lectisternia*, solían durar, preferentemente, tres días.

En el año 188 a.C., con motivo del prodigio de un eclipse de sol, se prescriben tres días de rogativas públicas en las encrucijadas: *...supplicatio triduum pro collegio decemvirorum imperata fuit in omnibus compitis...* (Liv. 38, 36, 4).

Un año después, en el 187 a.C., debido a una grave epidemia que afecta a la ciudad y los campos, los decenviros decretan de nuevo tres días de rogativas por la salud del pueblo: *Supplicatio inde ex decemvirorum decreto pro valetudine populi per triduum fuit, quia gravis pestilentia urbem atque agros vastabat* (Liv. 38, 44, 7).

En el 181 a.C., a consecuencia de numerosos prodigios pero, sobre todo, de una terrible peste, los decenviros, a propuesta de los Libros, ordenan que se celebre una rogativa pública y un festival durante tres días en toda Italia: *...iisdem auctoribus et senatus censuit et consules edixerunt, ut per totam Italiam triduum supplicatio et feriae essent* (Liv. 40, 19, 5).

Pero los Libros recomendaron también, aunque en menos ocasiones, la celebración de *supplicationes* de un día de duración (que podríamos ver como 1/3 del *triduum*). Veamos los casos conocidos.

En el 292 a.C. una peste azota con contundencia la ciudad y los campos. Los Libros ordenan la introducción del culto del dios de Epidauro en Roma. Sin embargo, debido a las urgencias de la guerra la tarea se deja para más adelante, en tanto que, por el momento se celebra un día de rogativa pública en honor del dios: *inventum in libris Aesculapium ab Epidauro Romam arcessendum. neque eo anno, quia bello occupati consules erant, quicquam de ea re actum, praeterquam quod unum diem Aesculapio supplicatio habita est* (Liv. X, 47, 7).

En el año 179 a.C., a raíz de los prodigios acaecidos en Roma y otros lugares de Italia ese año, los decenviros prescriben diversas ceremonias públicas, entre ellas un día de rogativas públicas: «A cuenta de todo ello se ordenó que los decenviros consultaran los Libros y éstos prescribieron públicamente a qué dioses, y con cuántas víctimas había que hacer los sacrificios, así como un día de rogativas públicas (*ut supplicatio diem unum esset*) (Liv. 40, 45, 6)<sup>4</sup>.

En el 174 a.C., ante una gravísima peste, los Libros ordenan un día de rogativas públicas si bien con la promesa, hecha por todo el pueblo con arreglo a una fórmula dictada por el decenviro Quinto Marcio, de celebrar un festival y una acción de gracias de dos días en el caso de que la plaga deje de azotar a Roma: *cum pestilentiae finis non fieret, senatus decrevit uti decemviri libros Sibyllinos adirent, ex decreto eorum diem unum supplicatio fuit, et Q. Marcio Philippo verba praeunte populus in foro votum concepit, si morbus pestilentiaque ex agro Romano emota esset, biduum ferias ac supplicationem se habiturum* (Liv. 41, 21, 11).

En el año 167 a.C., con motivo de los prodigios anunciados ese año, los decenviros prescriben un día de rogativas públicas y un sacrificio en el Foro: «Por este hecho, sobre todo, se ordenó que los decenviros consultaran los Libros y éstos prescribieron al pueblo la celebración de un

---

4 ... *ut supplicatio diem unum esset* (Liv. XL, 45, 6).

día de rogativas públicas (*ob id maxime decemviri libros adire iussi supplicationem in diem unum populo edixerunt*) y sacrificaron 50 cabras en el Foro. A causa de otros prodigios hubo un segundo día de rogativas públicas ante todos los lechos sagrados (*et aliorum prodigiorum causa diem alterum supplicatio circa omnia pulvinaria fuit*), y un sacrificio con víctimas mayores y se purificó la ciudad» (Liv. 45, 16, 6)<sup>5</sup>. Observemos, pues, que no se trata de una *supplicatio* de dos días de duración sino de una de un día más otra acompañada de sacrificios ante los *pulvinaria*.

Tenemos así una presencia del número tres (*triduum*) tanto en la celebración del *lectisternium* como, sobre todo, de las *supplicationes* y de sus múltiplos (*novendialem*). No será inútil recordar que a partir del año 208 a.C. los *decemviri* recomendaron prolongar los *ludi Apollinares* a tres días. Como observó M. Delcourt<sup>6</sup>: «il faut aussi remarquer l'importance du nombre trois et de ses multiples dans les cérémonies pour la naissance d'un anormal aussi bien que dans les rites séculaires. Or, ces nombres apparaissent fréquemment dans les cultes funéraires et chtoniens». Esta constante repetición del número 3 en el Tiempo expiatorio explica que reaparezca en las falsificaciones de los oráculos de la Sibila. En el 19 d.C. circulaban en Roma versos sibilinos que anunciaban: «cuando tres veces trescientos años hayan pasado, los romanos morirán en una guerra civil».

La razón por la que tres o nueve es, preferentemente, el número de días dedicados a las purificaciones, permanece oscura. En su relato sobre la institución de los *ludi saeculares*, Valerio Máximo dice que Valesio inmoló en el Tarento víctimas negras y «celebró durante tres noches consecutivas, banquetes sagrados y juegos, ya que tres eran sus hijos salvados de la muerte» (II, 4, 5). Antes he señalado, como posible que la duración haya guardado relación más con la gravedad del prodigio que con el número de víctimas o, acaso, con una sacralidad —quizá de re-

---

5 ... *ob id maxime decemviri libros adire iussi supplicationem in diem unum populo edixerunt ... et aliorum prodigiorum causa diem alterum supplicatio circa omnia pulvinaria fuit* (Liv. XLV, 16, 6).

6 M. DELCOURT, *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'Antiquité Classique*, Paris 1986, pág. 75.

miniscencias griegas o de influencias órfico-pitagóricas— conferida por el colegio al número tres.

A mi juicio la duración de tres días (con sus múltiplos y submúltiplos) es una proyección en el Tiempo de los elementos propios del ritual decenviral: número de víctimas, lechos de los *lectisternia*, etc. Recordemos, a título de ejemplo, que en el 217 a.C. los *decemviri* decretaron *ludi magni* por una inversión de 333.333 ases además de un sacrificio de 300 bueyes y toros blancos a Júpiter y un lectisternio de tres días en honor de seis pares de dioses (es decir, dos veces tres pares) (Liv., XXII, 10, 7)<sup>7</sup>. Plutarco (*Fab.*, 4), reparando en esta particularidad, señala: «La razón de la exactitud y la minuciosa regulación del número destinado a estos efectos es difícil de precisar, a menos que se quisiera ensalzar las propiedades del tres, porque, siendo por naturaleza el número perfecto, el primero de los impares y el principio causal de la pluralidad, comprende en sí mismo las primeras diferencias y los elementos de todos los números, combinándolos y armonizándolos en unión mutua». Parece, pues, como si el colegio tratase de que el número tres —por su sacralidad o su fuerza mágica— cobrase también una dimensión temporal.

Otra característica del ritual decenviral es que mientras que la duración del ritual expiatorio nunca es superior a los nueve días, sin embargo, puede ser inferior a las 24 horas del día. Así, por ejemplo, los propios decénviro pueden sacrificar víctimas durante las horas nocturnas. En el año 190 a.C. a cuenta de los diversos prodigios anunciados durante el año (rayos, tormentas, lluvias de piedras, partos de mulas) se celebra una rogativa pública pero, añade Livio, por la noche los decénviro sacrificaron animales todavía lactantes: *...et decemviri nocte lactentibus rem divinam fecerunt* (Liv. 37, 3, 6). El sacrificio nocturno —sin que sepamos en honor de qué divinidad— aparece también en la celebración de los *ludi saeculares*.

Los Libros Sibilinos llegan también a prescribir ciertos rituales para el momento preciso en el que amanece: «Así, pues, según decíamos, en

---

7 V. ROSENBERGER, *op.cit.*, pág. 150.

el primer día de las calendas de enero, los sacerdotes encargados de los oráculos sibilinos anunciaron que, en pro de su salud, todos debían tomar, desde el amanecer vino puro en lugar de cualquier otro alimento, para alejar de sí el mal de gota» (Lyd., *Mens.* 4, 8).

Encontramos luego referencia a otros periodos de tiempo más amplios pero sólo para la periodicidad o repetición de los ritos que pueden durar, como hemos visto, siempre menos de nueve días. Dicha repetición se produce sólo:

a los 5 años— a los 10 años— a los 100 años

En el año 191 a.C., a consecuencia de ciertos prodigios los decéviros prescriben, tras consultar los Libros Sibilinos, un ayuno en honor de Ceres renovado cada cinco años, además de una novena de sacrificios, una rogativa pública y otros sacrificios que debe realizar el cónsul Publio Cornelio. El rito, completamente excepcional, parece de origen eleusino y ha sido interpretado como una preparación psicológica de la guerra contra Antíoco:

*decemruiri cum adissent, renuntiaverunt, ieiunium instituendum Cerei esse, et id quinto quoque anno servandum; et ut novemdiale sacrum fieret et unum diem supplicatio esset...* (Liv. 6, 37).

«A causa de estos prodigios los decéviros consultaron los Libros Sibilinos en virtud de un senadoconsulto y anunciaron que había que instituir un ayuno en honor de Ceres que se renovarí­a cada cinco años, celebrar una novena de sacrificios, celebrar una rogativa pública de un día...»

En el 218 a.C., en un ambiente muy proclive a la superstición, se produce —tanto en Roma como en los alrededores— un gran número de prodigios. Consultados los Libros Sibilinos, éstos prescriben numerosas ceremonias expiatorias (como la purificación de la ciudad, sacrificios, ofrendas a Juno, un lectisternio a Ceres, etc.) así como votos por la permanencia y conservación de Roma en un plazo de diez años: *...si in decem annos res publica eodem stetisset statu* (Liv. XXI, 62). Un plazo tan

dilatado parece explicarse porque la salvación de la Ciudad, en el momento de grave amenaza de Aníbal, es particularmente incierta.

La idea de *saeculum* aparece por primera vez en el 249 a.C.<sup>8</sup>. Durante la Primera Guerra Púnica, a raíz de una serie de graves prodigios (la muralla y las torres que se encuentran entre la puerta Colina y la Esquilina habían sido abatidas por un rayo), se instituyen por recomendación de los Libros Sibilinos los Ludi Tarentini en honor de Dis Pater y Prosérpina, celebrados en el Campo de Marte durante tres noches (*tribus noctibus*) y se ordena el sacrificio de víctimas de color negro. Además, se prescribe la repetición de los *ludi* cada cien años con el fin, probablemente, de propiciar así la renovación del siglo: *Cum multa portenta fierent et murus ac turris, quae sunt inter portam Collinas et Esquilinas, de caelo tacta essent et ideo libros Sibyllinos XV viri adissent, renuntiarunt uti Diti patri et Proserpinae ludi Tarentini in campo Martio fierent tribus noctibus et hostiae furvae immolarentur utique ludi centesimo quoque anno fierent* (Varro., Gramm. 70).

No creo que la prescripción de la renovación cada siglo sea debida forzosamente a la influencia etrusca, como a veces se ha sostenido, pues hemos visto como los Libros recomiendan con frecuencia la repetición o renovación periódica de los ritos.

A partir de aquí todo son variantes y conjeturas que han suscitado una abundante bibliografía moderna. Es probable, que, como apuntó L. Ross Tylor<sup>9</sup>, haya existido una primera celebración en el 348 a.C. cuando la pervivencia de Roma y el mantenimiento de su poder estaban gravemente amenazados. Tampoco podemos saber si cada periodo de cien años constituía para la ideología decenviral el paso de una «edad» a otra de la

---

8 Sobre el *saeculum* y los *ludi saeculares*, destacaré: P. BRIND'AMOUR, «L'origine des jeux séculaires», *ANRW* II, 16.2 (1978), págs. 1334-1417; J. F. HALL, «The Saeculum Novum of Augustus and his Etruscan Antecedents», *ANRW* II, 16.3 (1986), págs. 2564-2589; F. COARELLI, «Note sui Ludi Saeculares», *Spectacles sportifs et scéniques dans le monde étrusco-italique*, Paris-Roma 1993 (MEFR 172), págs. 211-245;

9 L. ROSS TYLOR, «New Light on the History of the Secular Games», *AJPh* 55 (1934), págs. 118-119.



vida del Estado romano. Lo único cierto es que durante tres noches se elevaba a los dioses una plegaria por la salud y la prosperidad de Roma y que el carácter de la ceremonia no se alejaba de otros rituales expiatorios.

Son los *ludi saeculares* celebrados en el 17 a.C. por Augusto los que desvirtúan el carácter greco-romano que tenían en el 249. No me refiero sólo al cómputo de 110 años para el nuevo *saeculum* sino a la adición, durante la celebración de los *ludi*, de tres días de rituales no contemplados en el ritual prescrito por los Libros: «Les Jeux séculaires —escribe Benoist— constituent donc en 17, quand des mutations décisives son intervenues dans toutes les domaines de la vie publique, un terrain de choix pour visualiser avec éclat les solutions idéologiques du nouveau pouvoir, représentées et transmises en un raccourci symbolique d'espace et de temps: 3 lieux, 3 jours, 3 nuits, qui se donne à lire comme discours théologique construit à partir d'éléments simples, d'images-guides largement reçues et sur lesquelles opèrent et s'ordonnent d'autant mieux tous les glissements qu'ils s'insèrent dans un schéma très simple, que psalmodie et martèle la prière séculaire»<sup>10</sup>.

Mientras que las celebraciones nocturnas de los *ludi* del 17 en honor de las Moiras, Ilithyae y Terra Mater tienden, como sabemos por los *acta*, a vincularse a los ritos «tarentinos» (en el altar de Dis Pater en el Tarentum) las fiestas diurnas tienen, como señala S. Benoist «un caractère novateur qui permet de juger de l'inflexion augustéenne de la religion»<sup>11</sup>.

En contraste con estos ritos nocturnos de cuño griego fueron celebrados tres sacrificios diurnos en tres días sucesivos oficiados conjuntamente por Augusto y Agripa en honor de Júpiter Optimus Maximus (1 junio), Juno Regina (2 de junio) y Apolo y Diana (3 de junio) divinidades alejadas de todo carácter infernal. Se crea así una oposición entre la noche y el día que se corresponde también —en términos religiosos— a la que existe entre el *Achiuo ritu* y el culto romano, entre divinidades ctónicas

---

10 M. CLAVEL-LÉVÊQUE, *L'Empire en jeux. Espace symbolique et pratique sociale dans le monde romain*, Paris 1984, pág. 136.

11 S. BENOIST, *La fête à Rome au premier siècle de l'Empire. Recherches sur l'univers festif sous les règnes d'Auguste et des Julio-Claudiens* (Coll. Latomus 1999), Bruxelles 1999, pág. 183.

y divinidades celestes. El *carmen* de Horacio se hace eco de la distinción noche / día, reagrupando las tres divinidades extranjeras de los cultos nocturnos (vv. 13-22) y hablando de *ludos / ter die claro totiensque grata / nocte frequentis* (vv. 22-24).

Creo que cuando los decénviros, bajo el principado de Augusto, pasan a ser considerados sacerdotes de Apolo (Liv. X, 8, 2; Plu. *Cat.Mi.* 4), cuando la Sibila es asociada al dios de la profecía y los libros trasladados del templo de Júpiter Capitolino al de Apolo en el Palatino, es cuando aparece esta división de ciclos divididos en metales y, en cierta forma, una nueva concepción del tiempo. En la égloga cuarta de Virgilio el vaticinio de la Sibila enlaza con el mito del niño-rey y con la noción de ciclo:

*Ultima Cymaei venit iam carminis aetas / magnus ab integro saeculorum nascitur ordo.* «Ya llegó la última edad del poema de Cumas, de nuevo comienza una gran hilera de siglos» (Verg., *eccl.* IV, 4)

La Sibila predice el advenimiento del niño, la alegría del mundo y su brillo renovado. Anuncia el retorno de la edad de oro y la *regeneratio* cósmica y humana. La adivina había aludido a diez épocas mundiales de las cuales estaba por terminar la del hierro, cerrando el ciclo del Gran Año. Se considera pues cercana una nueva edad de oro, la primera de los nuevos ciclos seculares. Así lo explica Servio cuando comenta los versos virgilianos ya citados:

*VLTIMA CYMAEI V.I.C.A. Sibyllini, quae Cumana fuit et saecula per metallam divisit, dixit etiam quis quo saeculo imperaret, et Solem ultimum, id est decimum voluit: novimus autem eundem esse Apollinem, unde dicit «tuus iam regnat Apollo».* *dixit etiam, finitis omnibus saeculis rursus eadem innovari*

«Ya llegó la última edad del poema de Cumas»: los Libros Sibilinos. Aquella que procedía de Cumas y dividió los siglos según los metales, dijo también quién ejercería el poder y en qué siglo, haciendo referencia al último Sol, es decir, al décimo. Sabemos que éste es Apolo, por lo cual dice: «Ya reina tu Apolo». Decía asimismo, que cuando se acabaran los siglos las mismas cosas serían renovadas nuevamente» (Serv. *eccl.* 4, 4).

El concepto cíclico del tiempo interesó y acabó convenciendo —quizá por mediación de la doctrina neo-pitagórica— a los eruditos de época augustea y, en la literatura, acabó imponiéndose a la Sibila. Augusto encarna el reinado de Saturno, la edad de oro. Entramos en un nuevo concepto del tiempo que no existía en los Libros Sibilinos originales: la idea de ciclo, de renovación, las edades de hierro y, luego, de oro son todos ellos conceptos griegos opuestos a una idea lineal del tiempo que en cierta forma es la que encontramos en los Libros originales pues con la prescripción de *procuraciones* y el mantenimiento de la *pax deorum* los decenviros no habían hecho sino regenerar la ciudad y garantizar con ella la *aeternitas* de Roma y su Imperio.

S. Benoist resume recientemente el sentido de los versos de Virgilio: «Nous avons vu que Virgile tentait dans son oeuvre, une vingtaine d'années auparavant, d'exposer les doctrines orientales de la régénération du temps et les spéculations millénaristes transmises par les néopythagoriciens et Nigidius Figulus, par exemple dans sa IV églogue avec la mention du retour du règne de Saturne. Il essaie également de les rattacher au sibyllinisme de Cumae, d'inspiration gréco-romaine, qui prend alors une dimension nationale dans l'*Enéide*. Les jeux séculaires doivent donc célébrer ce renouvellement des temps annoncé dès la paix de Brindes, mais dans une perspective plus conforme aux traditions de l'*Vrbs* en exhumañt et en recréant des célébrations attachées au passé tarentin et aux siècles de cent dix ans transmis par les Étrusques: les tâches sont donc clairement définies»<sup>12</sup>.

## II. EL ESPACIO

En los *oracula* que los Libros dictan para neutralizar los prodigios existen también referencias al espacio si bien esta coordenada parece interesar menos a los decenviros o a la tradición analística cuando transcribe las prescripciones decenvirales.

---

12 S. BENOIST, *op. cit.*, págs. 180-181.

De igual forma que las alusiones al tiempo aparecen en los Libros como alusiones a la duración de la expiación, también hay referencias al espacio como marco o lugar de la expiación. Pero podemos observar, ante todo, que dicho espacio, es siempre, la ciudad y no el campo. Se trata de un hecho particularmente curioso dado que, paradójicamente, los *prodigia* son casi siempre observados en ambientes rurales y, además, *in loco peregrino*.

De igual forma merece observarse que los decéviros se desentendieron de los prodigios (y su correspondiente expiación) observados *in loco privato*.

Para llevar a cabo la expiación de Roma, los decéviros marcaban un recorrido muy preciso como sucede, por ejemplo, en el 207 a.C. (templo de Apolo - Puerta Carmental - Yugario-Foro - Tusco - Velabro - Foro Boario - Cuesta Publicia - templo de Juno Regina) (Liv. XXVII, 37).

No obstante, desde la Segunda Guerra Púnica, los Libros comienzan a prescribir nuevos espacios o escenarios de la *lustratio* rompiendo, por primera vez, los límites primero del *pomerium* y del territorio romano, después del Lacio.

En primer lugar los *compita*: en el año 188 a.C., con motivo del prodigio de un eclipse de sol, se prescriben *pro collegio decemviorum* tres días de rogativas públicas en las encrucijadas (Liv. 38, 36, 4). Algo después, en el 165 a.C. fueron tantos los padecimientos a causa de la peste y el hambre que el pueblo, obedeciendo a los Libros Sibilinos, paralizó todas sus actividades para ofrecer sacrificios en las encrucijadas y en los sacella: *...ut ex Sibyllinis populus circa compita sacellaque operaturus sederit* (Obseq. 13).

La celebración aquel año de rogativas públicas y sacrificios en las encrucijadas, quizá guarde relación con el peligro o amenaza de esclavos (conocemos sublevaciones de esclavos durante estos años) que, al mismo tiempo, tenían asignado un destacado papel en la fiesta de los Compitalia.

También los mercados y plazas de la ciudad (*fora* y *conciliabula*) son escenario de ritos purificatorios: en el 180 a.C., a consecuencia de una peste que dura ya un año, los decéviros proclamaron dos días de rogativas públicas por la salud en la ciudad y en todos los mercados y plazas:

... *decemviri supplicationem in biduum valetudinis causa in urbe et per omnia fora conciliabulaque edixerunt*) (Liv. 40, 37, 2).

En el 217 a.C., en un clima de peligro militar —la presencia de Aníbal— y amenaza religiosa —los auspicios de Flaminio, los prodigios recogidos en el informe de Servilio— los propios decénaviros ofrecen un sacrificio de víctimas mayores en el Foro de Ardea: *decemviri Ardeae in foro maioribus hostiis sacrificarunt* (Liv. XXII, 1, 20). Se trata, pues, de la primera de las tres participaciones directas de los *decemviri* en rituales expiatorios fuera de Roma pues aún habrá otras dos: en Henna (Sicilia) y en Címolos. Mac Bain observó que «There are not many instances in which we are told that the decemviri travelled outside of the City to perform expiations»<sup>13</sup>.

Es preciso observar, no obstante, que Livio no cita los Libros Sibilinos y que podría tratarse, por tanto, de una iniciativa del Colegio. Dado que no se menciona ningún prodigio en dicha ciudad parece lógica la interpretación de Mac Bain: «But Ardea was a place of considerable religious importance to the Latins. It had been a member of the ancient League of Aricia and was, as well, a member of the Latin federation which celebrated its unity with Rome yearly on the Alban Mount»<sup>14</sup>.

En el 181 a.C., según dice Livio (40, 19, 1), tras la aparición de muchos y terribles prodigios (sobre todo a causa de una mortífera peste), a propuesta de los Libros, el Senado decretó «que se celebraran una rogativa pública y un festival durante tres días en toda Italia» (*ut per totam Italiam triduum supplicatio et feriae essent*). Es evidente que las prescripciones dadas por los decénaviros contribuyen a fortalecer la necesaria unidad de todos los ciudadanos de Roma en torno a sus dirigentes y, al mismo tiempo, también de toda Italia en torno a Roma, en un momento —la inminencia de la guerra contra Filipo— en el que ésta necesita el apoyo de los pueblos de la península.

---

13 B. MAC BAIN, *Prodigy and Expiation. A Study in religion and politics in Ancient Rome* (coll. Latomus), Bruxelles 1982, pág. 36.

14 *Id.*, pág. 36. Es fundamental el trabajo de G. URSO, «Il concetto di “alienigena” nella guerra annibalica», M. SORDI (ed.), *Emigrazione e immigrazione nel mondo antico*, Milano (CISA, 26), Milano 1994, págs. 223-236.

En el 172 a.C., esta vez en vísperas de la guerra contra Perseo, un rayo destruye la columna rostral en el Capitolio. Los Libros prescribieron sacrificios en el promontorio de Minerva en la Campania (Liv. 42, 20: *et in Campania ad Minervae promunturium renuntiarunt*).

Con motivo de los disturbios que sacuden Roma en época de los Gracos, en el 133 a.C., los Libros Sibilinos recomiendan aplacar a la «antiquísima Ceres». El Senado ordena enviar a los decenviros al santuario de Henna para que celebren en él un sacrificio propiciatorio.

Las fuentes piensan en motivos religiosos. Cicerón dice que en los Libros Sibilinos se encontró: «conviene aplacar a la Ceres más antigua» (*ad libros Sibyllinos, ex quibus inventum est CEREREM ANTIQUISSIMAM PLACARI OPORTERE*). De esta forma, aunque existía en nuestra ciudad un templo de Ceres espléndido y soberbio, con todo, los decenviros, se encaminaron hacia Henna. Pues tal era la autoridad y antigüedad de este culto que, al ir allí, más parecía que se dirigieran a presencia de la misma Ceres y no a su templo».

*Tum ex amplissimo collegio decemvirali sacerdotes populi Romani, cum esset in urbe nostra Cereris pulcherrimum et magnificentissimum templum, tamen usque Hennam profecti sunt. Tanta erat enim auctoritas et vetustas illius religionis, ut, cum illuc irent, non ad aedem Cereris, sed ad ipsam Cererem proficisci viderentur* (Cic. Verr. 4, 108).

Por su parte, Valerio Máximo señala que los disturbios ocurridos en tiempos de los Gracos fueron advertidos por los Libros Sibilinos que aconsejaron que se debía aplacar a la antiquísima Ceres. Roma envió a los decenviros a que ofrecieran un sacrificio propiciatorio en Henna, ya que pensaban que era de aquí de donde procedía su culto: *Cuius cum in urbe pulcherrimum templum haberent, Gracchano tumultu moniti Sibyllinis libris ut vetustissimam Cererem placarent, Hennam, quoniam sacra eius indi orta credebant, Xuiros ad eam propitiandam miserunt* (Val. Max.1, 1, 1).

Sin embargo, hoy sabemos que los aspectos económicos y sociales primaron en la elección del santuario para la realización de sacrificios en

honor de Ceres en lugar de la diosa del Aventino: las graves convulsiones tras la muerte de Tiberio Graco, una grave crisis económica, el corte del aprovisionamiento de grano de Sicilia...

Las razones del tercer y último de los viajes del colegio decemviral en el año 108 a.C., en esta ocasión a la isla Cimolia (isla Cíclada del grupo de Melos en la que se veneraba a Artemis, Atenea y Poseidón), son desconocidas. Sabemos que allí, obedeciendo a los Libros, ofrecieron un sacrificio asistidos por treinta jóvenes libres de nacimiento: *ex Sibyllinis in insula Cimolia sacrificatum...* (Obseq. 35). El desplazamiento pudo ser debido a ciertos prodigios acaecidos en la isla o a un simple malentendido de las fuentes. Como en el caso anterior se trata de una isla pero las razones políticas aquí, se nos escapan.

Al margen del ámbito de la expiación, el espacio aparece citado en los oráculos de los Libros Sibilinos en otro contexto: cuando se trata de afirmar la entidad del territorio nacional frente al extranjero.

En efecto, en los *oracula* hallamos con cierta insistencia la idea de frontera o de confín, que tan magistralmente estudiara la profesora Piccaluga. Hemos visto en la primera parte que la *supplicatio publica*—de uno o tres días de duración— es, sin duda, la expiación preferida de los decenviros. Pues bien, esta estudiosa afirma: «L'unica forma di culto che sembra essere tributata a Terminus sul *Capitolium*—non si sa in quale data o con quale periodicità— consisteva in una *supplicatio publica*, probabilmente attuata allo scopo di tenere sotto controllo gli eventuali pericoli costantemente incombenti sui *fines* dello Stato, nei confronti dei quali il dio avrebbe esercitato, oltre alla custodia, anche il potere di *prorogatio*»<sup>15</sup>.

Ya en el año 344 a.C., tras un doble prodigio, el dictador Publio Valerio Publícola, siguiendo la prescripción de los Libros ordenó la celebración de una *supplicatio* en la que participasen no sólo las tribus, sino también «los pueblos del contorno» señalándoles un orden según el día en el que cada uno presentaría sus súplicas: *non tribus tantum supplicatum ire pla-*

---

15 G. PICCALUGA, *Terminus. I segni di confine nella religione romana* (Quaderni di SMSR 9), Roma 1974, pág. 127.

*cuit, sed finitimos etiam populos, ordoque iis, quo quisque die supplicarent, statutus* (Liv. VII, 28, 8).

La iniciativa de hacer participar en la rogativa a los pueblos vecinos (*finitimi populi*), claramente distinguidos de los ciudadanos romanos, responde sin duda, como ya se ha observado, a motivos políticos: la preocupación romana por la lealtad de los latinos poco antes de la disolución de la Liga latina en el 338 a.C. Según Mac Bain «is the earliest recorded instance of peregrini... being included in a Roman expiation»<sup>16</sup>. Pero descansa en una idea religiosa, la sacralidad del límite, del confín, que los Libros Sibilinos debían de poner continuamente de manifiesto.

Ese concepto está presente en el ritual decenviral. Con motivo de la ya citada visita que una comisión de decenviros efectuó en el 133 a.C. a la ciudad de Henna, siguiendo el dictado de los Libros sagrados, dice el historiador griego Diodoro Sículo:

«El Senado, movido por sus escrúpulos religiosos, envió a Sicilia una delegación en cumplimiento de un Oráculo Sibilino. Estos recorrieron toda Sicilia y visitaron los altares levantados en honor de Zeus del Etna, ofreciendo sacrificios, delimitando áreas cercadas y fijando lugares de acceso prohibido, excepto a aquellos que en cada ciudad tuvieran a su cargo los sacrificios tradicionales» (D.S. 34/35, 10)

La delegación —decenviral, hay que suponer— recorre la isla visitando los altares levantados en honor de Zeus del Etna y, según parece desprenderse de las palabras de Diodoro, reorganizando las actividades culturales en varios lugares, especialmente a base de marcar o delimitar el espacio religioso del profano. Parece desprenderse, pues, de la noticia que los *decemviri* han desarrollado, en cualquier caso, una actividad más amplia de lo que los Libros les encomendaban.

Según Obsequente (Dión Casio XXII, 74, 1 alude también a la noticia), en el 143 a.C., con ocasión de una derrota ante los salasos, los de-

---

16 B. MAC BAIN., *op. cit.*, pág. 36.



cénviros prescriben, con arreglo a los Libros Sibilinos, la celebración obligatoria de un sacrificio en la frontera con los galos siempre que hubiera guerra contra éstos:

*decemviri pronuntiaverunt se invenisse in Sibyllinis, quoties bellum Gallis illaturi essent, sacrificari in eorum finibus oportere*

«... los decénviros proclamaron que habían encontrado en los Libros Sibilinos que siempre que se dispusieran a hacer la guerra contra los galos deberían ofrecer un sacrificio en sus fronteras» (Obseq. 21).

Aún el el 271 d.C. tenemos noticias de la celebración, por orden de los Libros Sibilinos, de ceremonias en la frontera con las tribus germánicas que en ese momento llevan a cabo una incursión por Italia. Aunque la autenticidad del oráculo es dudosa, es, en cualquier caso, extremadamente coherente con el espíritu de los Libros y sus *responsa*.

La autorización decenviral a ciertos tratados de Roma con ciudades latinas parece justificarse también por la autoridad de los Libros en tan delicada cuestión. En CIL X, 797 se menciona a Espurio Turrano Próculo Geliano «*pater patratus* encargado por el pueblo de Laurento de la firma del tratado con el pueblo romano, según lo prescrito por los Libros Sibilinos»: *pater patratus populi Laurentis foederis ex libris Sibullinis percutiendi cum p(opulo) R(omano)*.

Sin embargo, los Libros insisten, sobre todo, en no sobrepasar o cruzar los límites fronterizos. Según el relato de Livio, los lugartenientes de Cneo Manlio Vulsón se ven obligados a recurrir a un supuesto Oráculo Sibilino para disuadir al general de su propósito de cruzar la frontera del Tauro en el 189 a.C.; el oráculo predice la ruina para quien traspase este «límite fatal»: ... *ne carminibus Sibyllae praedictam superantibus terminos fatalis cladem experiri vellet* (Liv. 38, 45, 3).

Dejemos a un lado la ambigua naturaleza del oráculo y el claro interés político que se esconde tras él. El Tauro, es decir, los límites del reino sirio, parece constituir un límite fatal y quien se atravesase a cruzarlo quedará expuesto a terribles peligros (*cladem*).

Seiscientos años después, en el 363 d.C., parece repetirse un hecho

análogo. Cuando el emperador Juliano proyectaba su expedición contra los persas llegó desde Roma una carta en la que se le informaba de una consulta planteada a Los Libros Sibilinos con relación a esta campaña: la colección sagrada prohibía traspasar las fronteras de Roma ese año: *isdem diebus nuntiatum est ei per litteras Romae super hoc bello libros Sibyllae consultos, ut iusserat, imperatorem eo anno discedere a limitibus suis aperto prohibuisse responso* (Amm. XXIII, 1, 7). Como en tiempos de Manlio Vulsón, la Sibila prohíbe al emperador romano cruzar la frontera del Imperio.

Si, dejando la historiografía, recurrimos a la literatura encontraremos la misma idea:

*noxia ciuili tellus Aegyptia fato,  
haud equidem inmerito Cumanae carmine uatis  
cautum, ne Nili Pelusia tangeret ora  
Hesperius miles ripasque aestate tumentis*

«Oh tierra egipcia, nociva para la guerra civil, no carecía ciertamente de razón el vaticinio de la Sibila de Cumas precaviendo al soldado romano para que no tocara los bordes pelusios de Nilo y las riberas que se inundan en verano» (Lucan. 8, 823-826)

Los Comentarios de Berna al pasaje, dicen: «Pues, habiendo Publio Léntulo recibido en suerte la provincia de Egipto, y disponiéndose a partir, desbordado el Tíber, provocó una inundación tal que no se podía atravesar. Consultados por ello los Libros de la Sibila, se encontró como propiciación que el ejército no pasara a Egipto. Algunos lo interpretaron refiriéndolo a la batalla de Accio; otros a lo que hubimos de sufrir bajo Aulo Gabinio; éste, por su parte, lo refiere a la muerte de Pompeyo»<sup>17</sup>.

Se desprende de estos pasajes que la ruptura de los confines era sentida como una auténtica ruptura del orden cósmico y, por tanto, como violación de una norma religiosa. Los Libros Sibilinos, a diferencia de los

---

<sup>17</sup> J. J. CAEROLS, *op. cit.*, pág. 792.

*haruspicum responsa*, eran contrarios a guerras ofensivas o expansionistas, al menos si los hombres no tenían el consentimiento de los dioses y estaban en paz con ellos. ¿Es mera coincidencia que la tradición (Eus. *ad a. Abr.*, 1470: *Tarquinius Superbus invenit... cippus*) atribuya al último de los Tarquinios la adquisición de los libros sibilinos y la adopción del *cippus* como particular signo de confín?

Me pregunto en este punto si, a la luz de lo examinado, la controvertida política exterior de Augusto pudo hallar una excelente justificación de tipo religioso en la tradición decenviral. Los Libros Sibilinos son contrarios a la expansión territorial o, por lo menos, se pronuncian en favor de una política caracterizada por una extraordinaria prudencia: sacrificios en fronteras antes de atacar, no rebasar los límites fatales, etc. También Augusto, decénviro y responsable del nuevo emplazamiento de los *libri*, se caracterizó por una prudente política exterior.

Por último y a raíz de estas ideas podremos comprender bien la insistencia de los Libros en delimitar el espacio romano del extranjero, presentado éste siempre como una amenaza o un peligro.

En el 461 a.C. se producen varios prodigios, narrados por Livio (III, 10, 6) a causa de los cuales los duóviro consultan los Libros Sibilinos. Se anuncia el peligro en que se encuentra la ciudad: un ataque enemigo contra las partes altas de la ciudad. En consecuencia, se aconseja a la población de Roma que se abstenga de las luchas facciosas:

*Libri per duumviros sacrorum aditi; pericula a conventu alienigenarum praedicta, ne qui in loca summa urbis impetus caedesque inde fierent; inter cetera monitum, ut seditionibus abstineretur*

«Los duóviro consultaron los Libros Sibilinos. Se anunció que corrían el peligro de que una horda de extranjeros atacara las partes altas de la ciudad e hiciera una matanza. Entre otras cosas se les aconsejó que se abstuvieran de banderías» (Liv. III, 10, 6-7)

Dionisio de Halicarnaso ofrece una versión parecida a la de Livio, quizá algo más detallada pero en todo momento coherente con ésta:

«En los oráculos sibilinos se encontró que la ciudad tendría que afrontar una lucha para evitar su esclavitud contra enemigos llegados de otras tierras, y que una guerra civil daría comienzo a la guerra contra los extranjeros, y que cuando aquélla comenzara era preciso que salieran de la ciudad e hicieran rogativas a los dioses y alejaran su destino con sacrificios y súplicas. En fin que vencerían a los enemigos...» (D.H. X, 2).

Desentendiéndonos de la significación política del episodio llama la atención la expresión *conventu alienigenarum* en la que se hace patente la definición, por oposición, de lo nacional/romano frente a lo extranjero/enemigo. Para afirmar lo nacional era preciso una unidad interna; una Roma dividida al borde de la *stasis* estaba, sin duda, más expuesta a las invasiones externas (en este caso la amenaza exterior se refiere, sin duda, los ecuos y volscos). Las actuaciones del Colegio *Sacris Faciundis* tendieron durante toda la República hacia una postura conciliadora de las partes sociales o políticas en conflicto.

En el texto de Dionisio se incide aún más en esta idea con expresiones como «enemigos llegados de otras tierras», «guerra contra extranjeros» o [que los romanos] «vencerían a los enemigos». El propio historiador griego vuelve a recordar el anuncio de los Oráculos Sibilinos que insiste de nuevo en la relación entre discordia civil y amenaza externa:

«Cuando Publio Valerio Publícola y Cayo Claudio Sabino hubieron asumido el poder consular sobrevino un peligro para Roma mayor que ningún otro, a causa de una guerra contra un pueblo extranjero (*ex allo-ethnous polémou*), traída dentro de las murallas por las discordias civiles, según lo habían anunciado los Oráculos Sibilinos y predicho los portentos enviados por la divinidad el año anterior» (D.H. 8, 59).

A medida que los pueblos itálicos se integraban en el concepto de Roma, otras naciones pasaron a identificarse con la amenaza externa. La cruel costumbre, dictada por los Libros Sibilinos en el 226 a.C. (y repetida luego en 216 a.C. y 114 a.C.), a raíz de lo que se consideraba un prodigio, de enterrar vivos a una pareja de griegos y galos en el Foro respon-

de, sin duda a una identificación de esos pueblos como naciones enemigas. Así lo advierte Plinio (*nat.* XXVIII, 12) recordando que la pareja pertenece a pueblos que estaban en guerra con Roma. Dión Casio (*epit.* 8, 19, 9) alude a un oráculo en el que se anunciaba que la ciudad sería ocupada por griegos y galos y, en el siglo XII, Tzetzes, en un pasaje olvidado, dice que los romanos lo hicieron «aterrados por cierto oráculo que decía que un griego y un galo tomarían la ciudad» (Tz. *ad Lyc.* 602).

J. Gagé llamó la atención sobre la existencia de una tradición en el seno del Colegio *Sacris Faciundis* acerca del «peligro galo» que hizo su aparición, al menos, ya en el 226<sup>18</sup>. Recordemos a este respecto el texto citado antes sobre la obligación de sacrificar en la frontera de Roma con los galos siempre que se plantee un conflicto contra éstos.

Esta idea está presente durante el Bajo Imperio y finales de la Antigüedad. Gracias a la celebración de las ceremonias supuestamente prescritas por los Libros Sibilinos, el emperador Aureliano logra desbaratar una invasión de pueblos germánicos (271 d.C.) (Hist. Aug. *Aurelian.* 18, 21).

De igual forma que los Libros Sibilinos se muestran contrarios a la invasión romana también ofrecen ayuda para que los invasores no puedan traspasar los límites. Es probable que el oráculo sea una falsificación o que se trate de una invención literaria pero el autor de la *vita* rescata muy bien de consultas históricas el espíritu de los Libros ante este tipo de situaciones.

Procopio cita un supuesto oráculo sibilino que anuncia la pronta liberación de la ciudad de Roma asediada por los godos (536 d.C.):

«Ahora bien, en Roma algunos patricios sacaron los Oráculos Sibilinos y declararon que la ciudad sólo estaría en peligro hasta el mes de junio. Pues se vaticinaba que en ese momento alguien se colocaría como rey de los romanos y a partir de ahí Roma ya no temería nada de los ge-

---

18 J. GAGÉ, *Apollon romain. Essais sur le culte d'Apollon et le développement du ritus graecus à Rome des origines à Auguste*, Paris 1955, pág. 146. Cfr. J. J. CAEROLS, *op. cit.*, pág. 408.

tas, pues dicen que los godos son de raza geta. Así rezaba el oráculo: *Quintile mense...rege nihil Geticum iam...* (Procop. *Goth.* 1, 24, 28-37).

Con razón L. Breglia Pulci Doria escribe: «È bene soffermarsi per il momento, onde arrivare a comprendere come via via nei libri Sibyllini si sia fatta strada una coscienza etnica, che contrapporrà Roma ai suoi nemici, sul rituale prescritto dai libri nel 228 a.C.»<sup>19</sup>.

---

19 L. BREGLIA PULCI DORIA, *Oracoli sibillini tra rituali e propaganda. Studi si Flegonte di Tralles*, Napoli 1983, pág. 292. Cfr. también, *id.*, «Libri Sibyllini e dominio di Roma», *Sibille e Linguaggi oracolari. Mito Storia Tradizione*. Atti convegno internazionale di Studi Macerata-Norcia (20-24 Settembre 1994), Macerata 1998, págs. 277-304.

## Índice Onomástico\*

(Teónimos, nombres de héroes, de personajes del mito ...)

- Acca Larentia, 140  
Achilleus (vid. también Aquiles), 111  
Aesculapius, 190  
Afrodita, 22 (n. 9)  
Aiakos, 110 y n. 10  
Aidos, 46  
Aigeus, 109, 110  
Aineias, 118  
Alcínoo, 34  
Amphiktyon, 97 y n. 11  
Anaxarete, 137 (n. 47)  
Antenor, 118  
Antigone, 103  
Apollon (vid. también Apolo), 60 (n. 92), 61 (n. 93)  
Apolo (vid. también Apollon), 42 (n. 57), 129, 195, 196, 198  
Aquiles (vid. también Achilleus), 24  
Arete, 57 (n. 69)  
Argonauti, 110  
Arkas, 60 (n. 92)  
Artemis, 28 (n. 24), 49, 51, 52 y nn. 36 y 38, 53 y nn. 44 y 45, 54, 56 y nn. 61 y 64, 57 y n. 68, 58 (nn. 74, 75 y 77), 60 (n. 92), 61 y n. 96, 201  
Artemis Aithopia, 52 (n. 36)  
Artemis Britomartis, 52  
Artemis Phosphoros, 61 (n. 96)  
Asklepios, 71 (n. 12)  
Asopos, 60 (n. 92)  
Asteria, 52 y nn. 39 y 42, 53 (n. 44), 60  
Astraios/Astraeus, 45, 48 y n. 13, 49 y n. 17, 50, 51, 53  
Atalante, 56 (n. 64)  
Atargatis, 48  
Atenea (vid. también Athena), 201  
Athena (vid. también Atenea), 56, 71 (n. 12)  
Atlas, 56 (n. 64)  
Aurora, 48 (n. 13)  
Bacchus (vid. también Baco), 71, 73  
Baco (vid. también Bacchus), 129  
Caelus, 71  
Calipso, 34  
Camenas, 158  
Castor, 71, 73, 158  
Castores (vid. también Dioskouroi), 66, 69, 70 y n. 9, 74-75  
Ceres, 49 y n. 20, 71, 73, 149 y nn. 116 y 119, 153, 193, 200, 201  
Charites, 71 (n. 12)  
Cheiron, 60 (n. 92), 111 y n. 11  
Chrysothemis, 61 (n. 93)

---

\* *Respetando el bilingüismo de estas Actas se recogen los nombres tal y como aparecen en las comunicaciones (en castellano, en italiano, así como en latín o en su transcripción del griego).*

- Concordia, 173  
 Consus, 69-70 y n. 7, 75
- Danaïdi, 103  
 Dea Dia, 141, 173  
 Deméter/Demeter, 48 y n. 14, 52 y n. 39, 144, 149  
 Diana, 49 (n. 20), 87 y n. 27, 88, 158, 195  
 Dike, 45-63 (*passim*)  
 Dio (Dios), 80, 86  
 Diomedes, 118  
 Dionysos, 60 (n. 92), 71 (n. 12), 95, 96 y nn. 8 y 9, 97, 98 y n. 12, 100 y n. 22, 104, 105  
 Dionysos Eleuthereus, 95, 96, 98 (n. 13), 101  
 Dionysos Melanaigis, 98 (n. 13)  
 Dionysos Orthos, 97 (n. 11)  
 Dioskouroi (vid. también Castores) 71 (n. 12)  
 Dis Pater, 194, 195
- Eileithuia (vid. también Ilithyae), 71 (n. 12)  
 Eleuther, 98 (n. 13)  
 Eos, 48, 50  
 Epona, 141 (n. 76)  
 Erichthonius/Erichthonios, 70 (n. 9)  
 Erigone, 48 (n. 14), 60 (n. 92)  
 Erimante, 24  
 Euandros, 118  
 Eumaios, 111  
 Eurybie, 49
- Fauno/Faunus, 129, 142, 143, 146, 147 (n. 109), 153 y n. 131
- Fides, 175  
 Fitalo, 144  
 Flora, 158  
 Fortuna, 49 y n. 20  
 Fortuna Ecuestre, 158
- Gaia, 50, 56 (n. 61)  
 Gesù, 84 (n. 12)
- Habis, 40  
 Hekate, 52 y nn. 36 y 42, 53 y n. 44, 54, 58 (nn. 73-75 y 77), 61 y n. 96, 62-63 (n. 104)  
 Hekate Diktyinna, 52 (n. 38)  
 Helene, 71 (n. 12), 111, 112 y n. 19  
 Helios, 49, 50, 51  
 Hemera (=Eos), 49 y n. 17  
 Hera, 22 (n. 9), 52 y n. 39, 56, 61, 71 (n. 12)  
 Heracles/Herakles, 59 y n. 84, 71 (n. 12), 111, 149 y n. 117  
 Hércules, 149  
 Hércules Victor, 158  
 Hermes, 61  
 Hesperus, 163  
 Hippe, 6 (n. 92)  
 Hippolytos, 110 y n. 9  
 Horai (vid. también Orai), 50 y n. 24, 51, 97 (n. 11)  
 Hyperion, 49  
 Hypnos, 55 (n. 60)
- Ianus (vid. también Jano), 65-66, 69, 145  
 Iason, 110  
 Idomeneo, 24



- Ifis, 137 (n. 47)  
 Ikarios, 95, 96, 97  
 Ilithyae (vid. también Eileithuia), 195  
 Iovis (vid. también Iuppiter), 48 (n. 13), 49 (n. 20)  
 Iris, 55 (n. 60)  
 Isis, 48, 49  
 Iuno (vid. también Juno), 70 (n. 9)  
 Iuppiter (vid. también Iovis y Júpiter), 49, 71, 74, 75 (n. 15), 165  
 Iusta, 49 (n. 20)  
 Iustitia 46 (n. 2), 48, 49 (n. 20), 51 (n. 29), 55
- Jano (vid también Ianus), 145  
 Juno (vid. también Iuno), 193  
 Juno Regina, 195, 198  
 Júpiter (vid. también Iuppiter), 158 y n. 157, 171, 175, 192  
 Júpiter Optimus Maximus, 195, 196 (Júpiter Capitolino)
- Kore, 62 (n. 104)  
 Kreios, 49  
 Kronos, 71 (n. 12)  
 Kyrke (Circe), 69, 75
- Laertes, 34  
 Laios, 109  
 Lares, 69, 141  
 Leda, 70  
 Leto/Letò, 53 (n. 44), 60, 71 (n. 12)  
 Liber, 71  
 Libera, 71  
 Lucifer, 68, 163  
 Luna, 66, 68, 69 y n. 7, 77
- Magna Mater, 70  
 Mamurius, 130, 154 (n. 137)  
 Mare, 71, 175  
 Mars/Marte, 69, 71, 73, 87 y n. 27, 141  
 Mater Larum (vid. Acca Larentia)  
 Medeia, 109  
 Melampous, 98 (n. 12)  
 Menelaus, 111, 112  
 Mercurius, 70 (n. 7), 71  
 Messia, 70  
 Minerva, 71, 73, 200  
 Mnemosyne, 71 (n. 12)  
 Moirai/Moiras 71 (n. 12), 195  
 Mousai, 71 (n. 12)  
 Murcia, 70
- Nemesis, 46  
 Neptunus, 70 y n. 9, 71, 73  
 Noè, 83, 84  
 Nortia, 151 (n. 124)  
 Nymphai, 52, 71 (n. 12)
- Odysseus, 111  
 Oidipus 104, 109 y n. 4  
 Olta/Volta, 131  
 Ops, 144 (n. 98), 149 (n. 119), 153  
 Orai (vid. también Horai), 71 (n. 12)  
 Ouranos, 50
- Pan, 71 (n. 12)  
 Panes, 136  
 Paris, 112  
 Parthenos (Dike/Parthenos), 45-63 (*passim*)  
 Patroclo, 24

- Pegasos, 95, 97  
 Peleus, 110, 111 (n. 11)  
 Perses/Perse, 52 y n. 42, 53  
 Persephone, 63 (n. 104), 71 (n. 12)  
 Phaidra, 110 y n. 9  
 Phoebe/Diana, 71, 73  
 Phoebus, 65, 66, 69, 71  
 Phoebus/Apollo, 73  
 Phokos, 110 y n. 10  
 Picus, 140, 142, 146, 147 (n. 109)  
 Pólux (vid. también Pollux), 158  
 Pollux (vid. también Pólux), 71, 73  
 Polybos, 109  
 Pomona, 136, 137, 138 y n. 52, 139  
     y n. 61, 140, 142, 162  
 Poseidón, 70 (n. 9), 71 (n. 12), 110, 201  
 Poseidon Seisichthon, 70 (n. 7)  
 Príapo, 136, 138, 141 (n. 76)  
 Proca, 136  
 Proitos, 98 (n. 12)  
 Prometheus, 103  
 Prosérpina, 194  
 Proteo, 132, 142 y n. 79  
 Quirino, (vid. también Romulus/Quirinus), 175  
  
 Remo, 67, 147  
 Rhea, 56, 71 (n. 12)  
 Rómulo/Romulus, 75, 118, 133, 134,  
     136, 138 (n. 56), 139 y n. 57, 147,  
     150, 165  
 Romulus/Quirinus, 70 (n. 9)  
  
 Sátiros, 136  
 Saturno/Saturnus, 144, 145 (nn. 100  
     y 101), 146 y n. 108, 197  
  
 Seia, 70  
 Selene, 49, 51, 52 (n. 36), 61 y n. 96,  
     62 (n. 104)  
 Semones, 130 (n. 10), 141  
 «Señora de los Cápridos», 28-29  
 Sileno, 136  
 Silvanus, 143, 146 (n. 108), 153  
 Sol, 66, 68, 69 y n. 7, 77  
 Spes, 153  
  
 Telamon, 110, 111  
 Telemachos, 111  
 Terminus, 201  
 Terra mater, 71, 195  
 Teukros, 111  
 Theia, 49  
 Themis, 48 y n. 13, 49, 50, 51, 56 (n.  
     65), 71 (n. 12)  
 Theseus, 107, 109, 110  
 Thespeia, 60 (n. 92)  
 Thetis, 111  
 Tinia, 131  
     Tinia Veltumna, 131  
 Titani, 52  
 Triptólemo, 40  
 Trochilus Argivus, 70 (n. 9)  
 Tutulina, 70  
 Tyche, 48 y n. 14, 61  
 Typhoeus, 59 y n. 84  
  
 Venus, 71, 73  
 \*Velthumna, 134  
 Vertumnus, 129-163 (*passim*); véase  
     también Vortumnus  
 Victoria, 71, 73  
 Virgo, 46 (n. 2), 49 (n. 20), 61 (n. 93)

Volta (vid. Olta)	Zephyry, 71
Voltumna, 131 y nn. 12 y 13, 134, 151 y n. 124, 154 (n. 137)	Zeus, 40 (n. 53), 47, 48, 49 y n. 16, 50 y n. 28, 51, 52 y n. 42, 53, 55, 56, 60 y n. 92, 61, 62, 63, 70, 71 (n. 12)
Vortumnus (vid. también Vertumnus) 133 y n. 25, 136 (n. 36), 151 (n. 124)	Zeus del Etna, 202







## Serie Histórica

1. M. ESPADAS BURGOS (ed.), *España y la República Romana de 1849*.
2. R. GONZÁLEZ SALINERO, *Las conversiones forzosas de los judíos en el reino visigodo*.
3. D. SEGARRA CRESPO, *Transcurrir y recorrer. La categoría espacio-temporal en las religiones del mundo clásico*.



Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma

ISBN: 84-00-08203-6



9 788400 082031





Serie Histórica

## TRANSCURRIR Y RECORRER

La categoría espacio-temporal en las religiones del mundo clásico

3