

Trabajo Fin de Grado

Guerra y religión en la Roma arcaica

Autor/es

Ignacio Jesús Álvarez Soria

Director/es

Francisco Marco Simón

Facultad de Filosofía y Letras

2014

ÍNDICE

I.	Introducción.....	4
II.	Feciales.....	12
	1. Origen.....	13
	2. Declaración de la guerra.....	13
	3. Sanción de la paz.....	17
	4. <i>Ius fetiale</i>	18
III.	Salios.....	19
	1. Los <i>ancilia</i>	20
	2. <i>Quinquatrus</i>	21
	3. <i>Tubilustrium</i>	21
	4. <i>Armilustrium</i>	22
	5. El origen y el papel de los salios.....	22
IV.	Euocatio.....	23
V.	Deuotio.....	25
	1. <i>Deuotio ducis</i>	25
	2. <i>Deuotio hostium</i>	29
	3. <i>Deuotio</i> de M. Curtius.....	30
VI.	<i>Equus october</i>	30
VII.	Triunfo.....	33
	1. La obtención del triunfo.....	33
	2. La procesión triunfal.....	34
	3. Los requisitos.....	36
	4. El origen y la configuración del triunfo.....	36
	5. La condición del triunfador.....	39
	6. La ejecución de los prisioneros.....	41
	7. La función del recorrido.....	41
	8. El significado del triunfo más allá de lo sobrenatural.....	42
VIII.	Conclusiones.....	43
IX.	Índice de fuentes literarias.....	47
X.	Bibliografía.....	49

Resumen:

El presente escrito trata de dar una visión de conjunto de los ritos y sacerdocios vinculados a la guerra en la Roma arcaica a través tanto de sus descripciones como de sus interpretaciones, para descubrir la concepción del fenómeno bélico de las gentes de Roma en época temprana. A partir de este análisis podremos ahondar en nuestro conocimiento de este fenómeno determinante en la construcción del mundo romano; así como de la sociedad romana en esos estadios de desarrollo.

Palabras clave: guerra, religión, purificación, Roma arcaica, rito, sacerdocio.

Abstract:

The present article tries to give an overview of the rites and priesthods linked to war in ancient Rome through their descriptions and their interpretation, to discover the concept of war phenomenon of the people of Rome in early times. From this analysis we can deepen our understanding of this crucial aspect in the construction of the Roman world and Roman society in these stages of development.

Key words: war, religion, purification, early Rome, rite, priesthood.

I. Introducción:

La religión de Roma, cuyas prácticas fueron exportadas a todo el Imperio, no apareció de la nada, sino que Italia, como el resto de las regiones mediterráneas, formó parte de una vasta zona de intercambio cultural. Este fenómeno marcó la religión romana con signos y hábitos procedentes del Próximo Oriente y Grecia —que se plasmaron en el antropomorfismo, la construcción de templos y la escritura—, llegados a través de culturas mediadoras, como la fenicia, la cartaginesa o la etrusca, que aportaron una riqueza cultural y religiosa que se asentó sobre una estructura de marcado carácter indoeuropeo, como se manifiesta en los nombres y usos de las instituciones y tradiciones más rudimentarias. Este intercambio cultural no estuvo restringido a las fases fundacionales, por el contrario, hubo un alto grado de afinidad en las prácticas religiosas, votivas y funerarias de etruscos, latinos y umbros a lo largo de los siglos, como demostraron hallazgos como la etrusca *tegula Capuana* del s. V a.C. y las umbras *Tabulae Iguvinæ*, escritas entre los siglos III y I a.C. No obstante, la religión romana no fue el conjunto de ritos de una mera ciudad del Mediterráneo antiguo, sino que, gracias a un fuerte y agresivo aparato militar, Roma expandió su influencia y autoridad en Italia, la cuenca mediterránea y fuera de ella. Esta expansión tuvo consecuencias en el plano religioso, con un mayor énfasis en la centralización y el control sobre los rituales públicos por parte de los magistrados superiores y los sacerdotes principales, cuyos detentadores fueron los miembros más destacados de la élite política. Como consecuencia de ese ciclo expansivo, la política fue encontrando cauces para zafarse de las limitaciones y procedimientos religiosos y se fueron admitiendo cultos foráneos por razones de conveniencia gubernativa, sumándose a las prácticas tradicionales y actuando como legitimadores de la política (Rüpke 2007, 2-4).

La elección de un tema de estudio como los ritos y sacerdocios de la guerra en la religión romana arcaica no responde a meras pretensiones eruditas, sino que a través de esos fósiles religiosos buscamos vislumbrar los estratos antiquísimos de la cultura itálica en general y romana en particular, tanto o más oscuros para el historiador de la antigüedad como para el de la actualidad. Para ello nos centraremos en el análisis desde el punto de vista social y cultural de los ritos y sacerdocios de la guerra en la religión romana arcaica con el objetivo de conocer mejor la sociedad y el pensamiento de época temprana, especialmente en relación con la percepción del fenómeno bélico de la que participaban las gentes de la Roma de la época. Por consiguiente, no nos limitaremos a

la pura descripción de los ritos y sacerdocios, que constituyen el punto de partida indispensable para la formulación de las diferentes interpretaciones de cada uno de ellos, que son el eje de este trabajo. Por ende, la metodología utilizada atiende especialmente a la información proporcionada por los autores de la antigüedad para las descripciones y a las investigaciones actuales en lo que se refiere a las interpretaciones, que a su vez se basan en aquellos, así como en la información proporcionada por disciplinas como la lingüística o la arqueología y la comparación con otras sociedades enmarcadas en el mismo contexto cultural. En este trabajo trataremos de presentar la información lo más depurada posible de unas influencias que son innegables a la hora de analizar los distintos elementos que componen este campo de estudio y que, en muchas ocasiones, son imposibles de filtrar de una forma adecuada, puesto que tanto el tamiz como la perspectiva son escogidos por el historiador según su propio criterio, tanto en la antigüedad como en la actualidad.

Cualquier estudio sobre la religión y la experiencia religiosa en la antigüedad es difícil en sí mismo, pero supone un reto especialmente arduo el caso de la Roma temprana, pues las fuentes literarias son fragmentarias o muy posteriores y el material arqueológico es escaso en sobremanera; pues, como afirma el profesor Scheid: “[...]il est impossible d’ analyser un rite – et une religion ritualiste – si l’on ne dispose pas de descriptions détaillées des procédures rituelles” (Scheid 2005, 10). Por suerte, para el caso de Roma conservamos parte de esa información. No obstante, en el caso de los ritos y sacerdocios de la guerra en la Roma arcaica se nos plantea un problema adicional, pues los conocemos con una profundidad irregular debido a que la información que ha llegado hasta nosotros es incompleta y cada uno de los elementos que componen este trabajo ha despertado un interés desigual entre los investigadores contemporáneos. Además, pese a que la romana ha sido considerada como una sociedad cuya religión permaneció inalterada en sus costumbres a causa el conservadurismo y, en consecuencia, se podrían vislumbrar claramente las prácticas arcaicas a través de la religión posterior, aunque en esa época no se conociesen los orígenes o el significado de las prácticas rituales, lo cierto es que, actualmente, la religión romana está empezando a verse como más dinámica, presentándose como una herramienta eficaz a la hora de desvelar importantes aspectos de los cambios en la identidad romana (Rüpke 2007, 31). De hecho, resulta imprescindible conocer los hechos históricos que marcaron el desarrollo de la sociedad romana para poder interpretar su religión y entender su

mentalidad; de manera que son los planos psicológicos y sociológicos los que proporcionan originalidad a la religión romana a lo largo de las oscilaciones políticas y espirituales, pues, según el profesor Bayet (1984, 14-17):

Roma vivió durante once o doce siglos dentro del conservadurismo obstinado de los ceremoniales y sacerdocios de los comienzos, pero integrando, en el curso de un desarrollo orgánico, todo tipo de cultos extranjeros. Así se multiplicaron las variaciones de un sentimiento religioso que mantuvo, sin embargo, su continuidad hasta el triunfo del cristianismo.

Ese conservadurismo romano parece limitarse a la formalidad de los ritos y, tras la época monárquica, a una organización sacerdotal destinada a encuadrar las nuevas aportaciones religiosas y las mutaciones políticas; no obstante, esa permanencia del ritual no debe inducirnos a considerar «primitivista» el pensamiento romano. Por otra parte, pese a que encontramos prácticas que parecen remitir al animismo, como la persistencia de los conceptos similares a los de magia simpática o apotropaica con los que el hombre trata de dominar las fuerzas que le resultan desconocidas, es una arbitrariedad agruparlos para reconstruir un supuesto período animista, ya que, parece más lógico pensar que su persistencia se debió a una obsesión por la prevención más que a una convicción espiritual. Ciertamente, la larga duración de la personalidad religiosa latina parece deberse a una obstinación en los ritos que impidiese el olvido de los cultos originales; esa actitud y esa duración suponen la solidez de un esquema litúrgico básico desde etapas muy tempranas que mantuvo la primacía de un ritual que permaneció sin cambios pese a las mutaciones conceptuales. Debemos tener en cuenta que no hay ningún indicio de que los ritos y su complejidad apareciesen de la nada en el s. VIII a.C., ni tampoco nada que nos permita suponer que la religión permaneció en un estadio embrionario en los primeros siglos de la ciudad del Tíber (Bayet 1984, 52-54).

Realmente, en época arcaica, la religión parece que ya estaba consolidada y tan «esclerotizada» y era tan compleja como la del período republicano, por lo que podemos pensar que siguió su propia evolución histórica, aunque, en buena parte, estuvo determinada por el devenir de la política. Por otro lado, su estudio no debe centrarse únicamente en el análisis de unos ritos exóticos realizados durante la República y el Imperio, pues es probable que fuesen tan incomprensibles para los contemporáneos de Rómulo como para los de Varrón. De manera que debemos intentar diseccionar la tradición de épocas posteriores desde las perspectivas lingüística, etimológica e histórica y combinar nuestras conclusiones con la información proporcionada por los

fastos epigráficos y las obras de los autores de la antigüedad (Scheid 1991, 53-54). De todas formas, el comparativismo es una estrategia de estudio interesante, pues los habitantes del Palatino no eran hombres nuevos que partiesen de cero en la construcción de sus creencias y mentalidad, su lenguaje es la prueba clara de su desarrollo cultural, puesto que nos muestra su génesis indoeuropea a través de algunos términos políticos y mágico-religiosos como, por ejemplo, la palabra *rex* (Dumézil 1987, 34). El principal problema con que nos encontramos es que ninguna de las fuentes escritas es contemporánea a los hechos que se narran en relación con la etapa de formación de los elementos básicos de la religión romana; en consecuencia, las fuentes principales parecen describir una ciudad del s. I a.C. en vez de una aldea del s. VIII a.C., por lo que su veracidad ha sido puesta en duda por parte de los investigadores, llegando a considerar la información procedente de esta época más en el plano mítico que en el histórico (Mary Beard, John North, Simon Price 1998, 4).

A la hora de estudiar la religión romana hemos de tener en cuenta que esta no atendía a la gracia, sino que su objetivo era el éxito y no la moral de cada individuo; esto se debía a que se consideraba que la felicidad era la meta de la vida y esa felicidad dependía del resultado favorable de todas las actividades cotidianas, desde la vida privada a los negocios, la agricultura o los asuntos gubernamentales. Como muchas de esas cuestiones no se podían controlar científicamente y su éxito no se podía garantizar, se atribuían a la voluntad divina, y, precisamente, el objetivo de la religión era descubrir el procedimiento correcto que asegurase la buena voluntad de los dioses para conseguir que las decisiones fuesen exitosas. Los dioses se ocupaban de las poderosas fuerzas de la naturaleza y el hombre no podía esperar comprender o controlar esas fuerzas, todo lo que podía hacerse era desear lo mejor y ganarse la cooperación de los dioses, normalmente mediante el sacrificio; de manera que estos podían ser inducidos a ceder ante una petición y los hombres podían conocer la voluntad de las divinidades a través de los augurios (Ogilvie 1995, 28-35). Este conjunto de ideas se aúnan en el concepto básico de la religión romana, la *Pax Deorum*.

En lo referente a la guerra, en la Roma primitiva, este fenómeno muestra una irregularidad característica, pues las relaciones con las comunidades vecinas podían definirse como microguerra o pseudo paz, es decir, que estaban marcadas por pequeños enfrentamientos armados, robos de ganado y expediciones de saqueo; en este estadio estarían empresas que podemos considerar extraoficiales, expediciones motivadas por

una solidaridad social de tipo preestatal como la que llevaron a cabo los Fabios en 475 a.C. contra Veyes. Ya en una fase más avanzada de desarrollo de las instituciones políticas ciudadanas, las guerras antiguas aparecen como conflictos de soberanía entre fuerzas antagónicas enfrentadas para incrementar el poder colectivo. Las guerras también proporcionaban una válvula de escape para las tensiones sociales, si bien, afectaban al propio desarrollo de la sociedad y tendían a sobrepasar los límites de la misma, puesto que, en tiempos de guerra, la fuerza podía imponerse a la tradición, que era la que mantenía la organización en tiempos de paz, promoviendo la creación de una ordenación más centralizada y acorde a las necesidades generadas por el conflicto. Por otra parte, los antiguos concebían la guerra como un aspecto de la vida cargado de actos simbólicos, acuerdos y declaraciones revestidos de un carácter religioso que, probablemente, tenía la finalidad de dotar a esos elementos de una condición más solemne y oficial; además, el paso de la guerra a la paz y viceversa no podía darse sin las garantías pertinentes en la esfera de lo sobrenatural. Asimismo, los romanos hacían de la guerra una actividad externa a la ciudad y al mismo tiempo integrada en ella, asignándole un doble marco, espacial y temporal, al prohibir la entrada de armas en el *pomerium*, convirtiendo a la ciudad en el recinto místico de la comunidad civil, así como de la guerra a través de los ritos de sacralización y desacralización de la guerra que se desarrollaban en la misma, algunos de los cuales analizaremos en el presente estudio (Garlan 2003, 18-28, 176-178).

La sociedad romana era eminentemente militar, pues parece que la estructura de patricios y clientes tuvo la guerra como uno de los elementos que marcaron su construcción; de hecho, la propia ciudad arcaica pudo tener como principal motivo para su aparición el conflicto, pues parece que la defensa colectiva era su única razón de ser, al tiempo que los derechos de ciudadanía estaban estrechamente vinculados en el plano simbólico con el uso de las armas (Bouthoul 1970, 185). No obstante, la guerra no solo marcó los estadios primigenios de la sociedad de patricios y clientes, de las curias, sino también posteriormente, como demuestra la organización jerárquica de las *classis*, la estructura política en centurias y la diferenciación social entre *iuniores* y *seniores*; por otra parte, los servicios prestados en la guerra y la demostración de las aptitudes militares fueron elementos esenciales para la movilidad social. Por consiguiente, la sociedad romana clasificaba a sus individuos según su capacidad y su función militar (Brisson 1969, 15).

La Roma arcaica movilizaba a las tropas y se enfrentaba a las formaciones políticas vecinas de forma estacional, un acontecimiento de especial importancia que estaba enmarcado en ritos como el *Quinquatrus* o el *Equus october*, algunos de los cuales vamos a analizar en el presente trabajo; no obstante, a partir de 218 a.C., la guerra dejó de ser estacional, lo que no significó que acabasen los ritos tradicionales relacionados con ella, aunque rememorasen la etapa anterior (Harris 1979, 9-10). Estos rituales guerreros se desarrollaban entre marzo y octubre, pero no solo tenían una función delimitadora, de apertura y de clausura de la temporada de guerra, sino que contaban con unos cometidos propios, como el de separar al resto de la sociedad de los soldados imbuidos de *furor* y *ferox* (Brisson 1969, 12).

La historiografía contemporánea centró su atención durante buena parte de los siglos XIX y XX en la búsqueda del origen de la religión romana, y para ello recurrieron a las teorías e hipótesis predeístas que la antropología planteaba como situaciones y necesidades de las que había surgido la religión, como la teoría naturalista de Max Müller (1823-1900) –que planteaba que la religión habría tenido su origen en el *sensu numinis*, considerando que los dioses habían comenzado a cobrar entidad en la mente humana como personificaciones de las fuerzas, elementos y fenómenos naturales, especialmente aquellos que se manifestaban en el cielo (Marcos 2004, 26-28)–, la teoría animista de Burnett Tylor (1832-1917) –según la cual la idea de «dios» había sido elaborada a través del concepto de «alma», de manera que la definición mínima de religión sería la creencia en seres espirituales (Marcos 2004, 28)– o la teoría preanimista desarrollada por Marett (1866-1943) –una revisión de la anterior que planteaba que las manifestaciones inesperadas de la naturaleza podían ser consideradas «poderes» sin necesidad de recurrir a la existencia de espíritus que interviniesen en la acción (Marcos 2004, 31)–; pero lo que realmente despertó la polémica en relación con la religión romana fue el concepto de *mana*, pues quiso equipararse al de *numen* y así encontrar una relación clara entre los pueblos primitivos contemporáneos y la cultura romana antigua (Marcos 2004, 32).

En 1926, H. J. Rose (1883-1961) publicó una relación clara entre la religión romana en sus etapas iniciales y el concepto de *mana* melanesio, a partir del cual se explicaría su desarrollo posterior a través de la relación con el concepto de *numen*, como hemos señalado anteriormente. Su teoría tuvo eco en muchos estudiosos europeos como Hendrik Wagenvoort (1886-1976), que plantearon que los antiguos *numina* reproducían

los caracteres de los dioses o genios de los pueblos primitivos, pues su número era infinito, no tenían figura –de ahí su carencia de sexo y las expresiones: *siue mas siue femina* o *siue deus siue dea*, de la que hablaremos en relación con la *euovatio*– y podían manifestarse por doquier (Marcos 2004, 34-36). Georges Dumézil fue el principal crítico de esta visión, remarcando que las religiones ofrecen gran variedad de interpretaciones; de manera que la postura del hombre respecto a la práctica religiosa depende de las circunstancias que la rodean, desde las más cercanas a la teología a las que mostraban más confianza en la eficacia de gestos y palabras, actitudes que podrían considerarse externas y tipológicamente primitivas, pero que cronológicamente no lo son. En relación con ello, “el arsenal de formas externas con que las religiones representan y materializan lo invisible y buscan entrar en comunicación con ello es muy limitado” (Marcos 2004, 40); en muchos casos, formalmente pueden ser parecidos, pero eso no significa que el nivel o la intención de las ceremonias sean los mismos, puesto que en muchos casos no se trata de eficacia sino de simbolismo, y, en ese caso, el significado puede ser marcadamente diferente. En resumen, “hay que mostrar una enorme reserva respecto a la interpretación de un gesto ritual que los textos explícitos y de buenas fuentes no nos comenten; y esta falta de comentario, por lo que a Roma respecta, es, desgraciadamente, lo ordinario” (Marcos 2004, 40). De manera que toda comparación debe ser establecida entre comunidades y de acuerdo con unos sistemas de pensamiento que podemos considerar culturalmente afines o con un origen común, es decir, que no se pueden aplicar a la ligera las categorías culturales de los pueblos primitivos de la actualidad a los pueblos de la antigüedad, a no ser que exista una relación directa entre ellos. De acuerdo con esta visión, Dumézil (1987) propuso una concepción tripartita de la sociedad indoeuropea en sus orígenes, lo que se reflejaría en la religión, que se estructuraría jerárquicamente en consonancia con la soberanía, la fuerza física y la fecundidad; el problema fue aplicar este esquema fuera del ámbito de la religión, pues no se ajustaba a la estructura social romana. Por consiguiente, los romanos resultarían herederos de una ideología que se habría desarrollado a lo largo de siglos, de manera que habría que eliminar del análisis el componente primitivo que remarcaban algunos autores, puesto que la única diferencia con otras comunidades indoeuropeas es que los romanos habrían historizado sus mitos (Marcos 2004, 39-40, 175-179).

Actualmente, Scheid (1991) critica el análisis del hecho religioso que parte de unos juicios de valor preestablecidos, como se hacía al tratar de aplicar teorías desarrolladas para otros contextos; por el contrario, propone un estudio desde el interior de los fenómenos, sin prejuicios y centrando su atención en la comunidad humana que efectuaba una actividad religiosa histórica. Este trabajo requiere estudiar en profundidad la deriva diacrónica en vez de la sincrónica, aunque no son incompatibles; a partir de ahí habría que establecer las comparaciones que nos permitiesen remontar cada elemento de la religión al pasado, puesto que “las experiencias religiosas sufren un desgaste y una alteración con el paso del tiempo, por lo que tienden a modificar no solo su expresión, sino también la visión objetiva que una cultura tiene acerca del hecho religioso” (Marcos 2004, 168).

El método de trabajo para el estudio de la religión romana arcaica requiere el concurso de disciplinas como la lingüística, la etimología, la arqueología o la epigrafía. En este sentido, debemos ser especialmente precavidos con las consecuencias más delicadas del análisis etimológico, pues en muchos casos nuestro conocimiento es limitado y las interpretaciones pueden carecer de una base sólida o ser contradictorias dependiendo de la perspectiva y los elementos estudiados. Por ende, el estudio de la religión romana parte necesariamente de los textos, que requieren de un proceso de depurado para resultar en un trasunto fiel de lo escrito por el autor; seguidamente, cada autor y cada texto deben ser motivo de un riguroso examen que los sitúe en su marco histórico y sus coordenadas biográficas, lo que puede explicar la obra y su forma de pensar, así como determinar el alcance y el valor de los datos, las posibles fuentes, su tratamiento o su finalidad. A partir de ese punto es cuando se pueden establecer comparaciones con otras fuentes con el fin de contrastar, depurar y completar los datos previos, al igual que cotejar los resultados con los datos proporcionados por el resto de disciplinas. Realmente, todo ritual, divinidad y sacerdocio deben incardinarse y hallar su explicación en el seno de la estructura de la propia religión que se estudia y no deben analizarse como hechos aislados; pues, como decía Marcel Mauss, “el estudio de las creencias y de los ritos es inseparable del estudio de los marcos sociales que los sustentan” (Marcos 2004, 162-166).

Finalmente, el estudio de los rituales y sacerdocios conectados directamente con el ámbito de la guerra que vamos a analizar en el presente trabajo ha recorrido las mismas fases de desarrollo historiográfico que el conjunto de la religión romana que acabamos

de referir; de la misma forma, la metodología necesaria para su estudio tampoco varía en relación con el resto de ámbitos de la religión romana. No obstante, al no constituir una categoría de análisis histórico propiamente dicha, los estudios que se han llevado a cabo hasta la fecha no abordan estos ritos y sacerdocios con una visión de conjunto, sino que se centran en algunos aspectos y dejan de lado al resto –como demuestran las recientes monografías de Mary Beard (2009) y Leonardo Sacco (2011). Por consiguiente, el presente trabajo debe considerarse como una síntesis que recoge los frutos de los estudios monográficos sobre cada uno de los ritos y sacerdocios de la guerra en la Roma arcaica para tratar de establecer una visión de conjunto que aúne las diversas interpretaciones y enfoques en un análisis global de la relación entre la guerra y la religión con el fin último de conocer mejor la sociedad y la cultura en la Roma arcaica.

II. Feciales:

Los feciales no constituían exactamente un colegio sacerdotal, sino una hermandad, una de las *sodalitates*, como los salios o los arvales, las cuales mantenían unas técnicas especiales que no podían desaparecer sin perjuicio para la comunidad; de manera que estos grupos de celebrantes eran tan responsables del culto público como los sacerdotes particulares o los colegios (Bayet 1984, 116). Esta hermandad de celebrantes estaba formada por 20 miembros, los cuales se encargaban de formalizar las relaciones de Roma con sus vecinos, especialmente en los asuntos de la declaración de guerra y la firma de tratados; de esos 20, uno era el *pater patratus*, que lideraba las embajadas, y otro el *verbenarius*, el encargado de coger hierba (*sagmina*) y tierra de la ciudadela para tener su protección sagrada fuera de Roma (Scullard 1981, 30).

Frente a lo que ocurría en el mundo griego, donde los heraldos tenían inmunidad pero no formaban ninguna organización ni tenían a su cargo campo religioso-jurídico, “Les Romains n’ont pas confié le soin d’élaborer et de sauvegarder les principes de leur *ius belli* à un collège des prêtres spécialisés et non à un groupe de jurisconsultes laïcs par hasard”; pues la política internacional se consideraba estrechamente relacionada con el mundo sagrado, una concepción que se relaciona con la noción de *fides* (Blaive 1993, 195-197).

1. Origen

Entre los autores de la antigüedad no hay unanimidad a la hora de fijar un momento para la aparición de esta hermandad sacerdotal, pero todos designaban a uno de los monarcas míticos de la Roma Primitiva. Según Dionisio de Halicarnaso (*Ant. Rom.* 2, 72) y Plutarco (*Num.* 12; *Cam.* 18) su creador fue Numa Pompilio, quien habría ordenado el plano religioso romano, con el objetivo de que fuesen árbitros y moderadores de las causas por las que podía hacerse la guerra sin temor de incurrir en injusticias, pues, si se oponían los feciales, ni el soldado ni el rey podían tomar las armas. Por su parte, Cicerón (*Rep.* 2, 31) atribuía ese mérito a Tulo Hostilio, ya que «estableció formas legales para la declaración de guerra y el derecho sagrado de los feciales que sanciono esta institución tan perfectamente justa, de suerte que la guerra que no se declaraba así debía ser tenida como injusta y sacrílega». Finalmente, Tito Livio (1, 32, 5) consideraba que había sido Anco Marcio quien, siguiendo un rito imitado a los ecuos, habría hecho que la guerra fuera declarada, llevada y concluida por un sentimiento religioso (Guillén 1994, 328). Lo que, según Frédéric Blaive, nos lleva a concluir que “si elle confirmait que la naissances des féciaux devait être placée dans les premiers temps de la chronologie romaine, épaississait encore un peu plus le brouillard les enveloppant” (Blaive 1993, 190).

2. Declaración de la guerra

La declaración de guerra la describe Tito Livio en relación con los latinos (1, 32, 6-14): una vez que el legado llegaba al pueblo al que se le exigían satisfacciones, cubriéndose la cabeza con una prenda de lana (*filum*), decía el *pater patratus*: “Óyeme, Júpiter, oídme tierras (y aquí se pone el nombre del pueblo que sea) óigame el derecho divino. Yo soy heraldo público del pueblo romano, vengo como legado con justicia y con piedad, y debe prestarse fe a mis palabras”. Luego exponía sus reclamaciones y citaba a Júpiter como testigo: “si yo exijo injusta e impíamente que se me entreguen esos hombres o esas cosas, no me permitas tú que vuelva a disfrutar del calor de la patria” –con lo que pedía una garantía de derecho, la base mística (*fas*) de los contratos humanos (*ius*) (Dumézil 1987, 106). Y esto lo decía cambiando lo que debiera cambiar para adaptarse a cada situación, al pasar por las fronteras del pueblo, cuando se

encontraba a alguno por el camino, cuando entraba por la puerta de la ciudad y cuando llegaba al Foro.¹

Continúa Tito Livio diciendo que si no satisfacían sus exigencias, pasados 33 días, les era declarada la guerra en estos términos: “Óyeme, Júpiter, óyeme, Jano Quirino, oídmeme, vosotros, dioses todos del cielo, de la tierra y de los infiernos, oídmeme: yo os pongo por testigos de que aquel pueblo (y lo declara por su nombre) es injusto y no cumple con el derecho, pero de eso consultaré en la patria con los mayores, para ver el modo de recabar nuestro derecho”. Cuando llegaba a Roma, se preguntaba a los padres, a los senadores, con estas palabras, poco más o menos: “Sobre las reclamaciones que el *pater patratus* del pueblo romano de los Quirites ha presentado al *pater patratus* de los viejos latinos, y a los viejos latinos, no han accedido a ninguna, no han hecho lo que debieron hacer, dice, pues (preguntaba al primero cuyo parecer buscaba), ¿tú qué piensas?” “Pienso (respondía él), que hay que conseguirlas por medio de una guerra pura y santa, así pues, consiento y la declaro”. Y así sucesivamente iba preguntando por orden. Cuando la mayor parte de los presentes eran del mismo parecer, la guerra quedaba acordada.

Entonces el fecial se dirigía de nuevo a las fronteras del pueblo en cuestión, pero ahora llevando una lanza con punta de hierro aguzada al fuego y teñida de sangre (*hasta sanguinea*) y delante por lo menos de tres púberes decía: “Puesto que los pueblos de los antiguos latinos, y los antiguos latinos, han obrado contra el pueblo romano y lo han injuriado; puesto que el pueblo romano de los Quirites ordenó que se haga la guerra con los antiguos latinos; por esa causa yo y el pueblo romano declaro y hago la guerra a los pueblos de los antiguos latinos y a los antiguos latinos”. Y una vez dichas estas palabras arrojaba el asta al territorio enemigo. Al dardo del fecial normalmente le seguían las legiones romanas (Guillén 1994, 329).

Los 20 feciales no solamente conservaban un ritual arcaico, cuya eficacia misteriosa se remontase a la tradición; como mantenedores de un derecho especial, el *ius fetiale*, se encargaban de sacralizar las declaraciones de guerra y los tratados de paz, pero en el marco racional de las decisiones de los magistrados y del pueblo. La declaración de

¹ Una actuación denominada *res repetere* o *clerigare* –*clarigatio*–, termino de la lengua ritual que significa ‘reclamar en alta voz del enemigo lo que ha tomado indebidamente’ según Tito Livio (1, 32, 5) y Plinio el Viejo (*N.H.* 22, 2, 3); no obstante, Servio (*Ad Aen.* 9, 53; 10, 14) propone otro sentido, ‘tomar posesión de los campos tomados al enemigo’ pero no parece estar en lo cierto.

guerra se presentaba como una demanda de satisfacción que presentaba el presidente de una delegación de *fetiales*, el *pater patratus* (quizás el representante cualificado de los *patres*), acompañado por un *verbenarius* que llevaba las hierbas sagradas (*sagmina*) cortadas en la ciudadela romana (Bayet 1984, 116).

Según William V. Harris, esta idea de justicia en el conflicto, pues se habría tratado de evitar con la negociación (pese a que generalmente las exigencias eran inaceptables y no se intentaba llegar realmente a un acuerdo), estaría destinada a obtener el apoyo de los dioses; puesto que, en los períodos más remotos, los enemigos eran pueblos vecinos culturalmente similares, por lo que tenía los mismos dioses, de manera que Roma establecía una especie de tribunal divino ante el cual se exponían los hechos que conducían al enfrentamiento, garantizando el respaldo divino a sabiendas de que actuaban conforme a su voluntad, pues los únicos jueces en la guerra eran los dioses, ya que decidían el resultado de la misma. Lo interesante es que el procedimiento no era puramente mágico, sino estrictamente psicológico, pues buscaba el auto-aseguramiento (Harris 1979, 170-171).

No obstante, eso no resta valor a su actuación, pues la importancia de estos actos religiosos y simbólicos era tal que se creía que una guerra hecha sin las ceremonias de los *feciales* estaba perdida, como refiere Plutarco (*Num.* 12) y ejemplifica la invasión de los galos de 390 a.C., que se consideró calamitosa por no haber llevado a cabo los ritos, interpretación que recogen Plutarco (*Cam.* 17-18) y Cicerón (*Off.*1, 36: “*Ac belli quidem aequitas santissime fetiali populi Romani iure praescrita est. Ex quo intelligi potest nullum bellum esse iustum, nisi quod aut rebus repetitis geratur aut denuntiatur ante sit et indictum*”) (Guillén 1994, 330).

Pese a ser un acto de guerra, no era Marte el dios invocado en los rituales *feciales*, sino Júpiter. De hecho, el *pater patratus*, una vez designado tocando sus cabellos con una mata de verbena, empuñaba el cetro de Júpiter, su símbolo de poder, y siempre tenía el nombre de *Diespiter* en su boca, pues siempre le ponía como testigo, le invocaba en sus execraciones y le rogaba que tomase venganza contra él y su pueblo si procedía con falsedad o ánimo de engaño; incluso parece que primitivamente llevaba consigo una imagen de esta divinidad (Guillén 1994, 332). La razón para este fenómeno es que la actuación de los *feciales* se centraba en el ámbito de los acuerdos, de la *fides* —que impregna el derecho *fecial*, pues constituía la lealtad de la palabra entre los hombres que

obligaba tanto a los romanos como a los extranjeros y cuyo papel en los acuerdos internacionales fue estudiado por Boyancé y Freyburger (referencias concretas en Bayet 1984, 196-197)–, que estaba bajo el cuidado de Júpiter (Dumézil 1987, 190); la importancia de este concepto para la actuación de estos sacerdotes llevó a Varrón (*Ling. Lat.* 5, 86) a considerar que su propio nombre procedía de la propia palabra *fides*, pues serían los encargados de la fidelidad pública.

Por su parte, Marte parece quedar reducido a un objeto, a la lanza que se arrojaba a territorio enemigo (Dumézil 1987, 219), que, según Schwenn se podría identificar con la que representaba a Marte en la Regia, la cual, según él, estaba regada en sangre, aunque puede que simplemente fuese de color rojo (pintado o porque era de madera de cornejo, un árbol considerado *infelix*), un color al que se atribuía una función apotropaica (pues se encontraba en la toga *praetexta*, que llevaban los individuos más vulnerables ante lo sobrenatural, es decir, los magistrados, los sacerdotes y los niños). Además, el lanzamiento de la jabalina parecía simbolizar la posesión del territorio, con una misteriosa magia que implicaba la toma de las tierras del adversario; al tiempo que trasladaba al enemigo los males de la guerra (Bayet 1935, 47-74). No obstante, Piganiol y Latte consideraron que la lanza constituía un paralelo público de la *manus iniectio* del derecho privado, una reivindicación de propiedad, una suerte de posesión anticipada sin componente sobrenatural, pues el fecial no pronunciaba una maldición ritual sino que sus palabras se asemejaban más a una sentencia judicial (referencias concretas en Blaive 1993, 198, 207).

Cuando los enemigos de Roma estuvieron lejos de Italia, el procedimiento fecial se mostró inapropiado y su embajada fue sustituida por una legación senatorial. No obstante, se mantuvo parte del viejo ritual, pues los feciales arrojaban la lanza a una parcela de tierra frente al templo de Bellona en Roma, señalado con la ficción legal de haberla declarado territorio enemigo. El cambio en el ritual parece que ocurrió con ocasión de la guerra contra Pirro en 280 a.C. y con Marco Aurelio aun sobrevivía (pues fue el propio emperador quien empuñó la lanza en 178 d.C. para dar comienzo a su campaña en la frontera danubiana). De manera que los feciales continuaron existiendo aunque no sean mencionados respecto a la república tardía, es más, sí parece que el ritual se realizó en 136 a.C. para la ruptura del tratado con Numidia, aunque no vuelve a nombrarse hasta 32 a.C., cuando Octavio declaró la guerra a Cleopatra (en vez de a Marco Antonio, pues, al ser una guerra civil, el rito fecial no habría sido adecuado)

(Scullard 1981, 30-31). Quizás a finales del s. III a.C. las demandas se hicieron más fuertes y los feciales confesaron la irrelevancia de la *rerum repetitio* y, por tanto, de su papel en la política internacional (Harris 1979, 168); pero parece que los feciales siguieron siendo consultados cuando se declaraba una guerra, como es el caso de la que estalló contra Filipo de Macedonia en el 200 a.C., tal y como recoge Tito Livio (31, 8, 2) (Wiedemann 1986, 481).

3. Sanción de la paz

Los feciales, en su papel de encargados de gestionar las relaciones internacionales en los primeros tiempos de Roma, no solo tenían competencias a la hora de llegar a acuerdos, negociar tratados y sancionar la paz.

El mejor ejemplo de este aspecto es el que expone Tito Livio (1, 24, 4-9) para tiempos de Tulio Hostilio, cuando se acordó entre romanos y albanos el combate de los Horacios y los Curiacios: “El fecial se acercó al rey Tulio y le preguntó: ‘¿me mandas, oh rey, ratificar el pacto con el *pater patratus* del pueblo albano?’”. El rey lo manda y el fecial añade: ‘¿Te pido, rey. Las verbenas!’. Y el rey responde: ‘Cógelas bien limpias y sanas’. El fecial cogió de la fortaleza una mata limpia de grama –pues según Servio (*Ad Aen.* 12, 118-119): «la grama es verbenas, por ser una hierba dedicada a Marte, ya que surge de la sangre humana vertida», aunque no hay ninguna otra referencia– y de nuevo preguntó al rey: ‘¿Rey, me constituyes a mí heraldo regio del pueblo romano de los Quirites, a las insignias y a mis compañeros?’”. El rey respondió: ‘Hago todo lo que pueda sin hacerse perjuicio mío, ni del pueblo romano de los Quirites’. El fecial era M. Valerio y este nombró *pater patratus* a Espurio Fusio, tocándole con la verbenas la cabeza y los cabellos. Es creado el *pater patratus* para emitir el juramento, esto es, para confirmar el pacto; y esto lo hace con muchas palabras, que expresadas en largo recital, no es necesario repetir aquí. Leídas después las cláusulas del pacto, dice: ‘Escúchame, Júpiter; escúchame, *pater patratus* del pueblo albano; escúchame, tú también, pueblo albano. Tal como se han leído públicamente desde la primera hasta la última de las cláusulas contenidas en esas tablas enceradas sin malicia, ni engaño y tal como se han entendido hoy rectísimamente, el pueblo romano no sea el primero en apartarse de esas leyes. Si llegara a apartarse el primero por pública determinación con fraude y engaño, entonces tú, Júpiter, hiere al pueblo romano, como voy a herir ahora mismo aquí a este puerco; y hiérela con tanta mayor fuerza, cuanto es mucho mayor tu poder’. Terminadas

estas palabras hirió al puerco con un cuchillo de pedernal. Lo propio hizo el dictador y los sacerdotes albanos”. Otras veces, según el mismo Tito Livio (4, 30, 13-14), después de matar al cerdo, arrojaba el cuchillo y decía: “Si engaño a sabiendas, que Júpiter (*Diespiter*), quedando a salvo la ciudad y la fortaleza, me arroje de entre los buenos, como yo arrojo esta sílice” (Guillén 1994, 330-331).

Al igual que la guerra no se consideraba justa sin su intervención, la paz hecha sin su mediación era considerada nula, hasta el punto de que el tratado se denunciaba como inválido y el general o generales que lo habían firmado eran entregados por los feciales al enemigo (Livio 9, 10, 6-11, 1, 9). Asimismo, los feciales no decidían por sí mismos la paz ni la guerra, no eran más que ejecutores de la voluntad del Senado; pero, la minucia de sus ritos, la solemnidad y el rigor de sus actos de carácter sacerdotal daban a los tratados internacionales una base jurídica al mismo tiempo que religiosa. Por consiguiente, según Bouché-Lecleq, el tratado de paz ratificado de esta forma, no competía a Roma en relación con el otro pueblo, pues, como el pacto era religioso, obligaba a cada una de las partes delante de sus propios dioses, que podían no ser los mismos (referencias concretas en Guillén 1994, 331).

De nuevo, vemos una aparición constante de Júpiter en el ritual fecial, pues, como hemos dicho anteriormente, era el responsable de los pactos, tanto los públicos como los privados, por eso la piedra (*Jupiter Lapis*) utilizada en el sacrificio para ratificar los tratados se guardaba en el templo de Júpiter *Feretrius* (Dumézil 1987, 190); pues, en origen, sería una piedra de sílex de origen meteórico (Scullard 1981, 195). El uso del sílex posibilita trasladar el origen a una época muy antigua, pues se utilizaba una piedra en vez de un arma de metal –que a su vez podría ser símbolo o representación del rayo (Bayet 1984, 117). Además, el apelativo de *Feretrius* (que se tenía por antiquísimo) derivaría de *ferre pacem* o de *ferire foedus*, es decir, «aportar la paz» o «firmar un pacto» (Marcos 2004, 48-49).

4. *Ius fetiale*

El *ius fetiale* presentaba una doble naturaleza, jurídica y sagrada, lo que impone el estudio de dos aspectos paralelos: por una parte del derecho público romano, y, por otra de la religión romana –aunque no se trataba de un derecho internacional sino que era más un derecho público de uso externo (Garlan 2003, 16). De Sanctis, Pais y De Martino consideraban que en el derecho fecial estaba el germen de un derecho

internacional que, cuando las fronteras se alejaron del Lacio, se limitó a las gestiones necesarias para la restitución de tropas o de esclavos fugitivos; no obstante, también debía seguir cumpliendo un papel para con aquellos que tenían un tratado con Roma. Por su parte, Mommsen creía que los feciales no podían actuar salvo en este espacio jurídico estrictamente definido; con lo que para poner en marcha el *ius fetial* sería necesaria la existencia de un tratado anterior y su ruptura. Sin embargo, Catalano rebatió esta idea atendiendo a lo narrado por Plutarco (*Cam.* 18) respecto a lo ocurrido en el asedio de Clusium en 390 a.C., en el cual los feciales fueron enviados para actuar de mediadores entre galos y etruscos, pero los representantes acabaron por unirse a los asediados. Esta violación del estatus de neutral hizo que los galos enviasen una embajada a Roma para pedir la extradición de los feciales tránsfugas, a lo que respondieron el resto de feciales que se abandonase a los embajadores a su suerte por haber violado el derecho internacional, con lo que habían ofendido a los dioses. Este acontecimiento indica que en el campo de aplicación del *ius fetiale* entraban todos los pueblos, hubiesen trabado o no relaciones diplomáticas con el pueblo romano (referencias concretas en Blaive 1993, 185-195).

III. Salios:

Los salios eran otra hermandad religiosa, al igual que los feciales. Eran dos grupos de doce hombres, los *Palatini* y los *Agonenses* o *Collini*; sus miembros debían tener nombre patricio y tener vivos a sus padres y madres. Para los rituales vestían una antigua armadura, con una faja de bronce con un protector torácico rectangular sobre una túnica *picta*, una capa corta militar con rayas rojas y borde púrpura (*trabea*), un casco cónico (*apex*) en la cabeza y portaban espadas, que llevaban recogidas en un tahalí de bronce. En la mano derecha empuñaban una lanza o bastón y en la izquierda un sagrado escudo con forma de ocho (*ancile*). Esos escudos eran guardados en la Regia y todos salvo uno eran la copia de un original que, de acuerdo con la leyenda, fue regalo de Júpiter a Numa (Scullard 1981, 85). Cada una de las agrupaciones estaba presidida por un *magister*, junto al cual se encontraba un *praesul*, que dirigía la danza, y un *uates*, quien entonaba el canto, el *carmen saliare*. La actividad religiosa de los salios ocupaba principalmente el mes de marzo: el primer día sacaban los *ancilia* en procesión danzando y cantando sus himnos, al igual que los días 9, 14, 19 y 23; además, el 24 asistían al sacrificio oficiado por el *Rex*, o en su defecto por el *Rex Sacrorum*, en el

Comicio. Finalmente, en otoño parecen haber participado en el *Armilustrium* del 19 de octubre (Martínez-Pinna 1980, 16).

Marzo fue el primer mes del año hasta 153 a.C., probablemente debido a que tenía lugar el final del invierno, lo que constituía una renovación de la energía y de la fertilidad de la vegetación, de los animales y de los hombres. El primer día de ese mes se celebraba un festival a Marte mientras las mujeres rendían culto a Juno Lucina en las *Matronalia*, pero, además, los salios bailaban los días 9, 14, 19 y 23, como hemos dicho anteriormente, y cada noche descansaban en una *mansio saliorum* y allí dejaban sus armas y celebraban un banquete. Por consiguiente, el ritual trataría de representar un día de renovación, pues también se renovaba el fuego de Vesta y el laurel de la Regia. La presencia de Marte en estas fiestas ha sido discutida por los estudiosos, pues algunos como Scullard consideran que se debía a su papel como protector de las tierras y los cultivos de las enfermedades y ataques de los enemigos y por ello era adorado por los granjeros como expone Catón (*Agr.* 142) (Scullard 1981, 84-86). No obstante, otros como Bayet defienden que el rito de la guerra comenzaba todos los años con el buen tiempo y se interrumpía antes de que comenzase el malo y los *salii* eran los encargados de solemnizar la apertura y la clausura del ciclo y de inculcar la necesidad anual de la guerra, dejando a un lado el componente de renovación y fertilidad (Bayet 1984, 96-97). Además, el hecho de portar el armamento arcaico con ocasión de los rituales invalidaría cualquier interpretación agraria (Le Bonniec, 1969, 103).

1. Los *ancilia*

Los *ancilia* tenían una importancia capital en el mundo simbólico-religioso romano, pues cuenta la tradición recogida por Ovidio (*Fast.* 3, 259-397) que el mítico rey Numa, por indicación de la ninfa Egeria (que solía aconsejarle), quien consultó a Pico y a Fauno sobre la forma de alejar una enfermedad pestilente que azotaba la ciudad y estos le señalaron que tratase con Júpiter; el monarca le oró y este le respondió que al día siguiente, salido el sol, le daría una prenda segura de la permanencia de Roma. Al amanecer, el pueblo se congregó junto a la *Regia* y Numa se sentó en un trono de roble; entonces Numa adoró a Júpiter y le suplicó que le mostrase la prenda prometida, al momento retumbaron tres relámpagos y cayó del cielo un escudo que los romanos llamaron *ancile*. En este punto, como la suerte de la ciudad estaba puesta en ese objeto y para evitar que cualquiera pudiese robarlo, el rey llamó a palacio a Mamurio, el mejor

orfebre de la ciudad, y le ordeno que forjase once escudos idénticos al que había caído del cielo; al entregárselos, los mandó barajar y nadie pudo diferenciar las copias del original. Como premio, Mamurio pidió a Numa que le proporcionase gloria y este lo incluyó en el himno a Marte que debían cantar los portadores de los escudos, los salios, que debían recorrer la ciudad para alejar a los malos espíritus de la enfermedad, de forma que al orfebre se le nombraba al final de cada estrofa del *Carmen Saliare* (Guillén 1994, 326).

No se conoce la razón ni la relación con el relato anterior, pero el 15 de Marzo tenía lugar una ceremonia en la que un tal *Mamurius Veturius*, como «chivo expiatorio» o «demonio de invierno» bajo una piel de animal, era expulsado a bastonazos; lo que muestra, según Bayet, la desintegración de los antiguos mitos indoeuropeos, que dieron lugar a una religión de ritos vacíos, que a lo sumo incluía algunos fragmentos legendarios y sobre los que la historización no hizo sino destruirlos al vincularlos con contextos cronológicos arbitrarios y darles una intención moralizante o patriótica (Bayet 1984, 60).

2. *Quinquatrus*

También en marzo, el día 19, tenía lugar el *Quinquatrus*, que algunos han relacionado con Minerva, pero esta asociación puede deberse a que en principio Minerva se consideraba afín a la sabelia Nerio o Neriene, a la que se honraba junto a Marte en relación con la naturaleza renaciente y primaveral (Guillén 1994, 214); una interpretación que solo sería válida en caso de que los ritos se dirigiesen a Marte en su faceta agrícola y no en su aspecto guerrero. No obstante, otros consideran que era una fiesta en honor a Marte, pues los *salii* debían bailar en el *Comitium* ante los pontífices y los *tribuni celerum*, lo que nos hace pensar en una purificación de todo el ejército y sus armas, no solo de los salios y los *ancilia* (Scullard 1981, 93).

3. *Tubilustrium*

Por su parte, el *tubilustrium* tenía lugar el 23 de marzo y después se repetía el 23 de mayo. Se trataba de la purificación de las trompetas, tanto rituales como militares, por lo que se consideraba un rito dirigido a Marte y, por consiguiente, bailaban los salios (Scullard 1981, 94). La duplicación se explica por la insistencia en la purificación o la sacralización de las trompetas para evitar que pudiese haber cualquier problema de

carácter religioso; como ejemplifican la multitud de fiestas dedicadas a la purificación o sacralización de los caballos (que tenían lugar el 27 de febrero, el 14 y el 24 de marzo) (Bayet 1984, 106).

4. *Armilustrium*

En cuanto al *armilustrium*, era celebrado el 19 de octubre, mes que contenía las ceremonias de purificación de las tropas por el peligro de contagio por la sangre derramada y el contacto con extraños tras la temporada anual de guerra. En esta ocasión es probable que los *salii* volviesen a cantar y danzar por las calles de la ciudad. Sin embargo, a diferencia de los rituales de marzo, el sacrificio se llevaba a cabo en un lugar abierto en el Aventino, cerca del Circo Máximo, que Plutarco y Varrón llamaban también *armilustrium*, quizás el último punto de la procesión de los salios; además, durante el sacrificio sonaban las *tubae* y las armas y escudos eran purificados y guardados hasta el siguiente año (Scullard 1981, 195).

5. El origen y el papel de los salios

El ritual de los *salii* puede considerarse un rito de iniciación, que normalmente tienen un carácter religioso, suelen conllevar duras pruebas físicas y tienen como misión mostrar lo que se espera del neófito (Bouthoul 1970, 124-127). En este sentido, Jorge Martínez-Pinna asegura que el rito consistía en dos partes: la primera sería la danza, formada a su vez por la *saltatio* y la *tripudium*, cuyo ritmo ternario estaría marcado por los golpes a los escudos y los cánticos y que constituiría la prueba destinada a mostrar las aptitudes físicas del danzante, resultando, quizás, el reducto de una antigua escenificación del combate; mientras que la segunda sería el cántico, que marcaría el aspecto solemne y religioso del acontecimiento (Martínez-Pinna 1980, 16-18). Por su parte, Rüpke asegura que eran un claro ejemplo, al igual que las Vestales, de los grupos formados por jóvenes de la aristocracia que rodeaban al monarca y que se encargaban de cultos especialmente importantes (Rüpke 2012, 20).

Este carácter primitivo también podemos encontrarlo en el hecho de que fuesen dos colegios, puesto que los reajustes políticos y religiosos que conllevaban el paso de la aldea a la confederación y de esta a la ciudad se muestran, entre otras pruebas, en el desdoblamiento de las cofradías como la de los *Salii Palatini* y *Collini*, así como las síntesis de ritos y sacrificios y las coaliciones divinas localizadas intencionalmente.

Esos estados parecen sucesivos y es posible que jalonen, de hecho, una evolución social continuada de la población que crecía junto al Tíber. Pero también cabe que fueran simultáneas, testimonios contemporáneos de poblaciones vecinas, pero distintas e instaladas en diferentes estadios de vida económica y social. Realmente, según Bayet, “las características contradictorias, integradora y conservadora, de la religión romana no se opondrían a una visión de este tipo; pero el sinecismo romano es demasiado confuso como para dar importancia decisiva a este aspecto” (Bayet 1984, 66, 97-98). No obstante, según Lucien Gerschel, el hecho de que fuesen dos colegios se debía a que unos abrían y otros cerraban la época de guerra, unos estarían dedicados al Marte Guerrero y otros al Marte Tranquilo, es decir, Quirino; pero lo cierto es que realizaban las mismas acciones y unos preparaban la actuación de los otros (referencias concretas en Dumézil 1987, 286).

IV. *Euocatio*:

En el proceso de conquista de una ciudad, los romanos debían cumplir una serie de requisitos religiosos destinados a obtener la aprobación divina para la acción militar que estuvieran desarrollando. Aparentemente había dos actos religiosos que destacan a la hora de tomar una ciudad: la *euocatio* y la *deuotio hostium*. A través de la *euocatio*, los romanos invocaban a los dioses protectores de la ciudad asediada para que la abandonasen y dirigiesen su tutela a los romanos; estos, a cambio, se comprometían a darles culto. El objetivo de la segunda, de la que hablaremos en su apartado correspondiente, era la entrega de la ciudad y las vidas de sus habitantes a los dioses infernales romanos. Naturalmente, no podía haber *deuotio hostium* si la *euocatio* no había surtido efecto, lo que se conocía mediante sacrificios de animales y el examen de los *exta*, el comportamiento de las aves o el suceso de algún prodigio (Alvar 1984, 143).

La *euocatio* era una operación recogida en el *ius sacrum* romano, una especie de pacto, de *uotum*², cuya finalidad era dejar desprotegida a la ciudad en su esfera sagrada a cambio de ofrecer culto a la divinidad con la que se había pactado, un ejemplo claro de la concepción religiosa romana, basada en la fórmula del *do ut des* (Dumézil 1987, 426). Esa realidad, consistente en que la acción se regía por los presagios, vino unida a la ventaja política, marcada en lo religioso por una «tolerancia» basada en la precaución

² Una promesa solemne y generalmente condicionada que, si es aceptada por la divinidad, tenía un tiempo de cumplimiento preciso, pudiendo consistir en hacer una ofrenda, celebrar una fiesta o dedicar un templo (Dumézil 1987, 547-548).

y la utilidad que conducía a la idea de que no había que hacer la guerra contra los dioses del adversario, sino que había que invitarles a que tomaran en Roma una segunda morada o a que emigrasen de forma definitiva; una actuación practicada por otros pueblos indoeuropeos como los hititas, completamente opuesta a la actitud de los semitas y que pudo dar origen a la *interpretatio*, el reconocimiento de las semejanzas de los dioses romanos y de otros pueblos (Bayet 1984, 67, 136).

Este tipo de acciones destinadas a introducir nuevos cultos, según North, no era un signo de debilidad sino de fortaleza, pues a la adquisición de nuevas tierras y a un aumento del poder venía unida la integración de nuevas divinidades; de manera que, si Roma se fortalecía con la integración de nuevos territorios y nueva población, también los hacía incluyendo nuevos dioses en su panteón. De esta forma, en muchos casos, el establecimiento de cultos extranjeros podía indicar la dominación romana del país de origen de las divinidades, puesto que la instalación en Roma de una nueva divinidad servía para indicar que la población a la que esta deidad debía proteger estaba subyugada a Roma. Estos votos hechos por los generales en una guerra para construir un templo o aceptar una divinidad debían estar ratificados por el Senado, pues alteraban y conformaban la religión romana en cierto modo. Como fue el caso de Marco Furio Camilo y Juno Regina de Veyes en 396 a.C., Publio Sempronio Tuditanus y Victoria Primigenia en 204 a.C. y Cneo Cornelio Cetego y Juno Sospita en 194 a.C. (referencias concretas en Orlin 1997, 14-15, 50-53, 62-64).

La fórmula de la *euocatio* ha llegado a nosotros a través de Macrobio (*Sat.* III, 9, 6-8) cuando relata la caída de Cartago en 146 a.C., aunque su veracidad ha sido discutida:

Sed uidendum ne quod non nulli male aestimauerunt non quoque confundat, opinantes uno carmine et euocari ex urbe aliqua deos et ipsam deuotam feri ciuitatem. Nam repperi in libro quinto Rerum reconditarum Sammonici Sereni utrumque carmen, quod ille se in cuiusdam Furii uetustissimo libro repperisse professus est. Est autem carmen huius modi quo di euocantur cum oppugnatione ciuitas cingitur:

Si deus, si dea est, cui populus ciuitasque Carthaginensis est in tutela, teque maxime, ille qui urbis huius populique tutelam recepisti, precor uenerorque uenianque a urbis peto ut uos populum ciuitatemque Carthaginensem deseratis, loca templa sacra urbemque eorum relinquatis, absque his abeatis eique populo ciuitati metum formidinem obliuionem iniciatis, proditique Roman ad me meosque venatis notraque uobis loca templa sacra urbs acceptior probatiorque sit, mihique populoque Romano militibusque meis paepositi sitis ut sciamus intellegamusque. Si ita feceritis, uoueo uobis templa ludosque facturum.

También nos ha llegado a través de una inscripción descubierta en 1970 en Turquía, un documento epigráfico tallado en un bloque de granito relativo a la conquista de Isauria Vetus por parte de Publio Servilio Vatia en 75 a.C. que dice así (Ferri 2010, 184):

*Serveilius C(ai)filius) imperator, / hostibus victis, Isaura Vetere / capta, captiveis venum
dateis, / sei deus seive deast, / quouis in / tutela oppidum vetus Isaura / fuit vac. votum solvit.*

De estas formas nos ha llegado una fórmula que debió de ser muy frecuente en el período de mayor expansión territorial de la República Romana, si es que, efectivamente, debía de ser pronunciada ante cada ciudad asediada. No obstante, de esta fórmula religiosa no nos queda constancia para un período de gran expansión como, por ejemplos, la segunda mitad del s. IV a.C. o el s. III a.C.; quizás porque la frecuencia hizo que los autores antiguos no reparasen en ella. Dicho enunciado tuvo que ser rígido y debió de ser pronunciado por el comandante en jefe del ejército romano con exactitud para obtener el efecto deseado; de manera que no podía incluir ningún teónimo, sino que el nombre de la divinidad protectora era designado con la expresión: *siue deus siue dea*. Una muestra más de la escrupulosa precaución religiosa romana, pues bajo la misma no se hallaba una divinidad concreta, sino un concepto abstracto de ente divino que aparece frecuentemente como comodín en caso de invocaciones incómodas y no solo en el contexto de la *euocatio* (Alvar 1984, 145, 147-148).

V. *Deuotio*:

Este apartado debe dividirse en dos secciones, pues hay dos rituales conocidos como *deuotio* relacionados con la guerra, por una parte la *deuotio ducis* y por otra la *deuotio hostium*. Aunque hay constancia de un fenómeno que comparte el nombre de *deuotio* pero que no está relacionado con la guerra y del que hablaremos al final.

1. *Deuotio ducis*:

El ritual de la *deuotio ducis* se basaba en que un general con *imperium militae* o, en ocasiones, un ciudadano privado escogido entre los legionarios presentes en el campo de batalla se consagraba a las divinidades del infierno y de la tierra observando minuciosamente este rito recogido en la «teología pontifical» para después lanzarse a las líneas enemigas con el objetivo de que su muerte garantizase la victoria y salvase al Estado en una situación límite. No se trataba exactamente de un *uotum* o un sacrificio,

sino que, desde el punto de vista técnico, parece un *uotum* consistente en una oración y un sacrificio que parece fundarse en un pacto establecido entre el hombre y la divinidad para restablecer o mantener la *Pax Deorum*; pero en el *uotum*, usualmente, la obligación del humano estaba condicionada por el cumplimiento de la petición por parte de la divinidad, mientras que en la *deuotio* el sacrificio precedía y solicitaba la intervención de la divinidad. De este ritual se conocen los casos de tres miembros de la gens Decia: Publio Decio Mus en Vesperis (340 a.C.), su hijo en Sentium (295 a.C.) y su nieto en Ausculum (279 a.C.). No obstante, solo se tiene constancia histórica del segundo caso. En todas ellas vemos un componente cívico, pues se trata de un sacrificio personal en pos de la protección de la comunidad, de manera que, según Leonardo Sacco (2011, 9-10):

Decio Mure diventa il paradigma dell' «*unus pro omnibus*», il paladino della tutela di valori fondanti quali la *pietas*, lo *ius*, la *religió*, la *res publica* e la *virtus*, espressi e manifestati fino all' auto-sacrificio (dando la sensazione di trovarsi di fronte ad una sorta di «sacrificio umano», o meglio di un «suicidio» ritualizzato).

Por su parte, el sacrificio se consideraba un regalo, un don ofrecido a la divinidad o a una entidad sobrenatural para obtener su benevolencia y, al mismo tiempo, mostrar la sumisión del oferente. El caso del sacrificio humano comporta un problema histórico-religioso, pues parece un elemento narrativo extraordinario o una reliquia que se remonta a un pasado mítico para conservar su significado y funcionalidad, como aparece en la obra de Tito Livio cuando habla de la vida del rey Numa; no obstante, este tipo de sacrificios, según Brelich, se habían practicado usualmente, pero fueron sustituidos por el sacrificio animal, salvo en situaciones de verdadera emergencia, en las que se retomaba, aunque parece que en Roma, ya en época arcaica, su utilización quedó fijada por las *leges regiae*. En el caso de la *deuotio*, este ritual estaba reservado para las confrontaciones en las que la derrota parecía asegurada, de manera que el sacrificio humano tendría una función profiláctica y propiciatoria. Esta *devotio* implicaba una compensación con la victoria en la batalla y subordinada con un sacrificio sustitutivo; por lo que tiene unas connotaciones estrictamente militares, haciéndose cargo del problema y transportándolo al enemigo, un caso de *pars pro toto*, en el que el general expía a la totalidad del ejército (referencias concretas en Sacco 2011, 50-55, 104).

Para llevarlo a cabo, el general debía seguir una fórmula ritual que debía dictarle el *Pontifex Maximus* y que nos ha llegado a través de la obra de Tito Livio cuando narra lo ocurrido en la batalla de Vesperis de 340 a.C. (Livio 8, 9, 1-8):

Romani consules, priusquam educerent in aciem immolauerunt. Decio caput iocineris a familiari parte caesum haruspex dicitur ostendisse: alioqui acceptam dis hostiam esse; Manlium egregie litasse. «Atqui bene habet» inquit Decius, «si ab collega litatum est». Instructis, sicut ante dictum est, ordinibus processere in aciem. Manlus dextro, Decius laeuo cornu praeerat. Primo utrimque aequis uiribus, eodem ardore animorum gerebatur res; deinde ab laeuo cornu hastati Romani, non ferentes impressionem Latinorum, se ad principes recepre. In hac trepidatione Decius consul M. Valerium magna uoce inclamat: «Deorum» inquit «ope, M. Valeri, opus est; agedum, pontifex publicus populi Romani, praei uerba quibus me pro legionibus deuoueam». Pontifex eum togam praetextam sumere iussit et uelato capite, manu subter togam ad mentum exserta, super telum subiectum pedibus stantem sic dicere: «Iane Iuppiter Mars pater Quirine Bellona Lares Diui Nouensiles Di Indigetes Diui quorum est potestas nostrorum hostiumque Dique Manes, uos precor ueneror ueniam peto oroque uti populo Romano Quiritium uim uictoriam prosperetis, hostesque populi Romani Quiritium terrore formidine morteque adficiatis. Sicut uerbis nuncupauī, ita pro re publica populi Romani Quiritium, exercitu legionibus auxiliis populi Romani Quiritium, legiones auxiliaque hostium mecum Deis Manibus Tellurique deuoueo».

Como muestran estas palabras, el *deuouens* era entregado a los dioses del inframundo (*Dii Manes*) y de la tierra (*Tellus Mater*), haciendo las veces, como hemos señalado anteriormente, de oficiante y de víctima del sacrificio; pues tras pronunciar dichas frases debía lanzarse contras las filas enemigas, con ello, el resultado de la batalla se insertaba en una esfera sobrehumana y la adversidad se trasladaba al enemigo (Sacco 2011, 75-89).

Los dioses a los que se honraban con esta fórmula eran muy variados. En primer lugar se recurría a Jano para abrir la invocación, como era usual, seguidamente se nombraba a Bellona por el contexto bélico, después a los Lares como patrones del terreno donde se realizan las acciones humanas; los Manes y Tellus aparecen como receptores de la ofrenda y los llamamientos a los Novensiles e Indigetes servían para hacer referencia a la totalidad de los dioses romanos. Por su parte, la mención a Júpiter, Marte y Quirino es una muestra del carácter arcaico del ritual, una posible evidencia a la antigua triada principal romana; su presencia, según Dumézil, se justificaba por su poder sobre las tres partes constitutivas de la vida en sociedad: la soberanía, la fuerza física o el valor y la fecundidad o la prosperidad (referencias concretas en Aldea Celada 2011, 206-207).

Wissowa consideraba que esta *deuotio ducis* realmente era la unión de dos rituales diferentes, la auto-consagración del magistrado y la *deuotio* del ejército enemigo. Por su parte, Versnel juzgaba que *deuotio* era la palabra específica para referirse a lo que realmente era un *uotum* del magistrado y del ejército enemigo. Además, Dumézil creía que era un *uotum* especial que no requería respuesta divina. Asimismo, Rüpke estimaba que la interpretación de la consagración no era correcta porque este procedimiento requería un dominio pleno de lo consagrado y, en el caso del ejército enemigo, no era así. De manera que otros han llegado a plantear el fenómeno de la *deuotio ducis* como una especie de magia que requería la muerte del general para garantizar su eficacia, dando su vida antes de obtener la respuesta a su petición; o, quizás, una relación contractual de *facio ut facias* (referencias concretas en Sacco 2011, 105, 154).

No obstante, en el último de los ejemplos de *deuotio ducis* que han llegado a nosotros, acaecido en la batalla de Ausculum en 279 a.C., en la que los romanos no salieron victoriosos, pero en la que tampoco el Decio Mus que supuestamente llevó a cabo la ceremonia murió en combate, de manera que debería haber sido expulsado de la comunidad; no obstante, los pontífices encontraron la forma de remediar la situación a través de un sacrificio expiatorio, el enterramiento de una imagen suya de siete pies de altura en un paraje declarado *bidental*. De esta forma quedaba realizado el sacrificio y el individuo era reintegrado en la sociedad (Guillén 1994, 122).

Debemos tener en cuenta que los Decios Mus daban la idea de la excelencia de la *uirtus* romana a través del ritual de la *deuotio*, que significaba su la muerte por el interés de la *res publica*, construyendo un recuerdo glorioso del *mos maiorum* mediante la muestra de una *pietas* magnánima (Janssen 1981, 371). A este respecto, existe la posibilidad de que algunos anacronismos se hubiesen integrado en el relato histórico, asignando elementos de algunas campañas militares a otras situaciones; pues a principios del s. III a.C. los dirigentes de Roma fomentaron las ideas tradicionales al tiempo que sucedían cambios tan importantes como los causados por la *lex Ogulnia*³ (300-299 a.C.) y la construcción del templo de Ceres. De manera que la duplicación del ritual de los Decios parece sospechosa, pues la muerte del primero constituyó una especie de modelo de comportamiento para los sucesivos miembros de su *gens*, con lo

³ Que supuso la entrada de los plebeyos en el organigrama religioso.

que se potenciaban los actos de defensa del bien común y la *Pax Deorum* al tiempo que se dignificaba a los plebeyos en el ámbito religioso (Sacco 2011, 94-103).

2. *Deutio hostium*

En el caso de la *deutio hostium*, a quien se ofrecía a los dioses infernales no era la vida del propio general, sino la de los enemigos, a cambio de su derrota y la salvación del pueblo romano. Lo interesante es que, solo cuando los dioses hubiesen cumplido su parte debía cumplimentarse el *uotum* con el sacrificio de tres ovejas negras. No obstante, pese a tener todos los elementos de un *uotum*, algunos autores lo consideran una *consecratio* al entender que el único elemento del *uotum* era el sacrificio de las tres ovejas y no el ejército enemigo (Aldea Celada 2011, 204-205).

La fórmula, el *carmen deuotionis* fue conservada por Macrobio (*Sat.* 3. 9. 9-12):

Vrbes uero exercitusque sic deuouentur iam numinibus euocatis, sec dictatores imperatoresque soli possunt deuouere his uerbis: Dis Pater, Veiovis, Manes, siue uos quo alio nomine fas est nominare, ut omnes illam urbem Carthaginem exercitumque quem ego me sentio dicere, fuga formidine terrore compleatis quique aduersum legiones exercitumque nostrum arma telaque ferent, uti uos eum exercitum eos hostes eosque homines urbes agrosque eorum et qui in his locis regionibusque agris urbibusque habitant, abducatis, lumine supero priuetis exercitumque hostium urbes agrosque eorum quos me sentio dicere uti uos eas urbes agrosque captia aetatesque eorum deuotas consecratasque habeatis ollis legibus quibus quandoque sunt maxime hostes deuoti. Eosque ego uicarios pro me fide magistratuque meo pro populo Romano exercitibus legionibusque nostris deuoueo, ut me meamque fidem imperiumque legiones exercitumque nostrum qui in his rebus gerundis sunt bene saluos siritis esse. Si haec ita faxitis ut ego sciam, sentiam intellegamque, tunc quisquis hoc uotum faxit, ubiubi faxit, recte factum esto ouibus atris tribus. Tellus mater, teque Iuppiter obtestor.

Como vemos, los dioses a los que va dirigida la petición son distintos a los que se menciona en la *deutio ducis*, pues aparecen como destinatarios *Dis Pater*, *Veiovis* y los *Manes*, considerados dioses infernales o ctónicos. En cambio, en este caso, el papel de *Tellus* y *Júpiter* parece únicamente de testigos, aunque esta fórmula ha sido considerada apócrifa por algunos investigadores (Aldea Celada 2011, 204). Por otra parte, la *deutio hostium* debía ser precedida por la *euocatio*, como hemos señalado al hablar de esta última, pues se realizaba cuando la ciudad iba a ser conquistada y destruida y los romanos no se arriesgarían a hacer la guerra contra los dioses de los enemigos (Sacco 2011, 106).

Esta vertiente de la *deuotio* pudo ser posterior a la otra, puesto que podría considerarse una derivación de la misma en la que el magistrado implorase a los dioses que aceptasen al ejército enemigo o a la ciudad que iba a ser tomada como sustitutos de su propia vida, el pueblo y el ejército romanos; pudiendo haber sido mucho más frecuente que la anterior por las mejores condiciones que ofrecía para el celebrante (Versnel 1976, 387-388, 408).

3. La *deuotio* de M. Curtius

Por último, debemos hablar de otra situación que aparece relacionada con la *deuotio* en la tradición romana, aunque no suceda realmente de un contexto bélico, se trata de la *deuotio* de M. Curtius. Según el relato que ha llegado hasta nosotros a través de Tito Livio (7, 6, 1-5), en el Foro de Roma se abrió un gran foso que no se podía llenar, por ello los romanos consultaron a un oráculo y este les dijo que debían entregarle lo más valioso que tuviesen; en respuesta, M. Curtius, un *eques*, se lanzó a dicho hoyo y este se cerró. De manera que los romanos entregaron a los dioses a lo más valioso que tenían, un joven guerrero, diestro en las armas y con gran *uirtus*. Además, suponemos que practicó la *deuotio* porque la situación y los objetivos eran similares a los que propiciaban este ritual, puesto que era un ciudadano que se sacrificaba en beneficio de la comunidad antes de que las divinidades hubiesen cumplido su parte del trato (Basanoff 1949, 31-36).

VI. *Equus october*:

El 15 de octubre se celebraba un ritual arcaico que pareció continuar, al menos, hasta época de Cesar. Comenzaba con una carrera de bigas en el Campo de Marte y el caballo de la derecha del carro ganador⁴ era sacrificado por el *flamen Martialis* de un lanzazo en el altar que este dios tenía en dicho lugar, no sin antes adornar el cuello del equino con un collar de panes. Una vez muerto, se le cortaba la cabeza y esta era disputada por los habitantes del barrio del Subura y los de la *Sacra Via*, siendo colgada en la Torre Mamilia o en la Regia según ganasen unos u otros. Simultáneamente, la cola (*cauda*) debía llevarse rápidamente a la Regia para que unas gotas cayesen en el hogar que ardía en ese lugar; pues las cenizas de ese fuego se usaban para la sustancia purificadora

⁴ Era sacrificado el de la derecha porque era el que recorría la parte exterior y era el que más recorrido hacía; por tanto, poseía el que más carga mágico-religiosa (Guillén 1994, 210).

fabricada por las Vestales para las *Parilia* o *Palilia* del 21 de abril (Scullard 1981, 193-194).

Respecto a la interpretación de este extraño ritual hay varias controversias, especialmente en relación con su dedicación al Marte agrario o al guerrero y con la época a la que atribuye su origen; así como en la forma, en lo tocante a la sangre que debía caer en el fuego de la *Regia* y la parte del caballo de la que procedía.

En primer lugar debemos señalar que la religión romana no era agonística, aunque existían ciertos ámbitos de competición, como el que se encuadra dentro de este ritual. Debemos tener en cuenta que la carrera y el pisotear rápidamente el suelo podía tener la función de invocar a las fuerzas subterráneas, de manera que la competición conseguía la eficacia más absoluta y permitía una mejor revigorización de lo divino. Además, tanto los cultos agrarios como los guerreros se apoyaron en estos valores, al igual que los de carácter funerario; de manera que, en Roma, tenemos constancia de que se celebraban carreras de caballos en los *Consualia* y en los *Equirria*, al igual que en el ritual que nos compete actualmente, es decir, festivales tanto de fecundidad como bélicos, que se asemejaban también en el sacrificio del caballo vencedor y la utilización sagrada de sus restos (Bayet 1984, 23, 148).

Por consiguiente, algunos autores consideran que el *Equus october* estaba en relación con los rituales agrarios, especialmente porque, antes de ser sacrificado, su cuello se rodeaba con panes, concluyendo que debía garantizar el éxito de la cosecha, pues favorecería que las semillas llegasen a granar (Bayet 1984, 93). Por otra parte, la competición por la cabeza indicaría, entre otros vestigios, que su posesión aseguraría la prosperidad. Además, respecto al argumento que se apoyaba en el hecho de que el caballo sacrificado fuese de los utilizados en la guerra, los autores partidarios de la interpretación agraria del ritual consideraban que eso se debía a que se buscaba evitar que el sacrificio pudiese perjudicar a las labores agrícolas, como hubiese ocurrido si el animal hubiese sido uno de los utilizados en el campo (Guillén 1994, 208-210). Una interpretación que se vería reforzada por el uso de su sangre en las *Parilia* o *Palilia*, la purificación de los rebaños y establos.

No obstante, la interpretación que prevaleció entre los autores antiguos fue la de carácter militar, que relacionaba este ritual con la purificación de las tropas en conexión con el *Armilustrium* que se celebraba el 19 de Octubre y del que hemos hablado en el

epígrafe dedicado a los salios (Scullard 1981, 194). Por su parte, los autores partidarios de esta interpretación encontraban que se trataba de la clausura del año militar y que el sacrificio tenía la finalidad de salvaguardar y propagar las fuerzas de la victoria para la siguiente campaña (Bayet 1984, 92-93). Además, Georges Dumézil asegura que los panes indicarán que los romanos pasaban a ocuparse de los asuntos productivos a partir de ese momento y afirma que, en caso de que hubiese sido un rito agrario, se habría sacrificado un bóvido y no un équido, pues eran más propios de las labores del campo; también asevera que la sangre utilizada para las *Parilia* o *Palilia* no tenía por qué ser del Caballo de octubre, sino que podía ser de cualquier otro y esa relación podría haber sido establecida por Propertio para buscar una cohesión religiosa o inventada por los autores modernos. Asimismo establece una estrecha conexión entre el ritual que nos ocupa y el *asvamedha* védico, íntimamente ligado a la figura del monarca (Dumézil 1987, 230-235).

En segundo lugar, en cuanto a la época a la que se atribuye el origen de este ritual, la interpretación agraria, junto con la utilización de la sangre en rituales claramente relacionados con la fecundidad, sugiere precisamente una Roma agrícola, muy cercana y preocupada por el éxito de las cosechas. Pero no debería extrañarnos que se uniesen en el mismo rito un aspecto claramente agrario con otro militar, especialmente si tenemos en cuenta que Marte era considerado el dios de la guerra y al mismo tiempo el protector de los campos, animales y hombres contra los males y plagas visibles e invisibles, como ya hemos señalado en la entrada correspondiente a los salios. Por otra parte, resulta curioso que el rito fuese iniciado fuera del *pomerium* y finalizase en pleno Foro; donde, además, se manifestaba la rivalidad de dos pueblos y al mismo tiempo el factor de concentración religiosa en la Regia. De manera que este ritual parece una construcción heterogénea que englobaba elementos de diversas épocas y los armonizaba –pudiendo ser la coincidencia de labores agrícolas y guerreras, de campesinos y soldados (Beard, North, Price 1998, 48). Por consiguiente, la mezcla no debería considerarse una contaminación ocasional o artificial, pues diferentes necesidades podían inscribirse en el mismo rito desde fechas antiguas, sobre todo cuando el armazón teológico carecía aún de rigor. No obstante, este rito no parece corresponder a la Roma Palatina, sino a una población más extensa y articulada, con una economía más compleja (Bayet 1984, 93).

En tercer lugar, el cuanto a la forma del sacrificio, la controversia se sitúa en torno a la cola (*cauda*) que debía llevarse a la Regia para que gotease sangre sobre un *focus* que allí ardía. El problema es que, usualmente, se ha considerado que los antiguos se referían a la cola de caballo; no obstante, esta interpretación de la palabra *cauda* plantea varios inconvenientes, pues esta tiene escasos vasos sanguíneos, sino que está constituida principalmente por huesos. De manera que la cantidad de sangre que puede contener es exigua y se habría coagulado antes de llegar a la *Regia* desde el Campo de Marte. Estas dificultades desaparecen cuando asumimos que la palabra *cauda* podía utilizarse como un eufemismo de *membrum virile*, como defiende George Devereux. Debemos tener en cuenta que es un órgano extremadamente profuso en vasos sanguíneos, de manera que la coagulación podía ser mucho más lenta en comparación con el rabo y la sangre podía llegar a caer en el hogar encendido en la *Regia*, tal y como describen las fuentes antiguas. Por lo tanto, la interpretación de la palabra *cauda* como cola, *stricto sensu*, haría imposible el ritual descrito, a diferencia de la que propone este autor. Además, esta interpretación transportaría este ritual a una época realmente arcaica, en la que los ritos solían ser singularmente obscenos y/o crueles (Devereux 1970, 297-301).

VII. Triunfo:

Las procesiones triunfales conmemoraron las victorias romanas desde los albores mismos de la vida de la ciudad, o, al menos, eso creían los propios romanos; quienes remontaban los orígenes de la ceremonia a los tiempos de su mítico fundador, Rómulo, y de sus otros reyes primitivos, más o menos míticos (Beard 2009, 8-16).

Frente a lo que sucede con la mayoría de los festivales más antiguos, en el caso del triunfo podemos aspirar a reconstruir una narrativa coherente gracias al alto número de referencias a lugares concretos, contextos, participantes y procedimientos de los que se hicieron eco los autores de la antigüedad. Por consiguiente, podemos esbozar con detalle el orden ceremonial; no obstante, el precio de la generalización es la pérdida de las diferencias y ricas particularidades de cada ocasión (Beard 2009, 111-114).

1. La obtención del triunfo

En primer lugar, el general debía tratar de conseguir una *supplicatio*, una ceremonia religiosa de acción de gracias a los dioses por la victoria que tenía que aprobar el

Senado y solía ser la antesala del triunfo; a partir de entonces trataba de conseguir los partidarios necesarios para la concesión del propio triunfo. Por lo que sabemos, en época republicana el general debía solicitarlo, una reivindicación que no estaba exenta de provocar controversias políticas; por lo que no era el Senado quien lo promovía por su propia iniciativa como muestra de gratitud (Beard 2009, 254-265).

En segundo lugar, el candidato debía exponer sus argumentos ante el Senado, reunido en el templo de Bellona, situado en el Campo de Marte, fuera del *pomerium*. Una vez que el Senado había votado favorablemente y ningún tribuno de la plebe había interpuesto su veto, se trasladaba la petición a la asamblea del pueblo (probablemente la de las Curias) para que formalizasen la concesión del *imperium* dentro de los límites del *pomerium* al general triunfante durante el tiempo en que durase la celebración; pero, hasta entonces, si este quería conservar el *imperium*, necesario para la celebración del triunfo, debía permanecer fuera del recinto sagrado. No obstante, estos procedimientos no parecen haberse cumplido tajantemente y en muchas ocasiones parecen haberse obviado algunos de los pasos, como el de la votación popular (Beard 2009, 268-270).

2. La procesión triunfal

El día señalado para la celebración, los asistentes se reunían a primera hora de la mañana en el Campo de Marte y desde allí salía la procesión. Esta se dividía en cuatro partes, a la cabeza se situaban los magistrados y los miembros del Senado. En segundo lugar viajaba el botín, transportado en carretas y/o a hombros sobre angarillas (*fercula*); junto a los cuadros y modelos de los territorios conquistados y las batallas libradas; además de los animales que iban a ser sacrificados, normalmente un buey blanco engalanado para la ocasión, junto con trompeteros y danzarines, así como los sacerdotes y jóvenes acólitos (*camilli*) portando los objetos sacrificiales. Finalmente, les seguían los cautivos cubiertos de cadenas y los más eminentes de ellos inmediatamente delante del carro del general (Beard 2009, 112).

La tercera parte de la procesión estaba constituida por el grupo que acompañaba al propio general. Este se erguía sobre un carro especial tirado por caballos, en ocasiones, ricamente decorado con oro y marfil, bajo el cual pendía un falo con fines apotropaicos. El rostro del general estaba embadurnado de rojo y vestía un refinado atuendo, pues lucía una corona de laurel y una rica túnica bordada con palmas (*tunica palmata*), una suntuosa toga —originalmente de púrpura, denominada *toga purpurea*, y, más adelante,

decorada con estrellas de oro, conocida como *toga picta*–; en una mano un cetro de marfil coronado por un águila y en la otra una rama de laurel. Tras él, en el mismo carro, se situaba un esclavo que sujetaba una corona de oro sobre la cabeza del general y le susurraba al oído durante todo el recorrido: «Mira hacia atrás. Recuerda que eres hombre». Además, el general se presentaba acompañado de sus hijos, si eran pequeños en el mismo carro y si no lo era, a caballo junto a él. Al carro le seguían los principales comandantes de las tropas victoriosas y los ciudadanos romanos a los que había liberado de la esclavitud, si los hubiera, los cuales iban tocados con el pilleo, el «gorro de la libertad» –un casquete de lana similar al frigio que solían llevar los esclavos manumitidos, pero también los ciudadanos en señal de libertad en las Saturnales, festines y festejos– (Beard 2009, 112).

El último segmento estaba compuesto por los soldados victoriosos, engalanados con guirnalda de laurel; luciendo sus condecoraciones militares y entonando, entremezclados, cánticos indecorosos con los que describían al mismísimo general triunfante, probablemente para evitar la envidia divina por la gloria, pues demostraban la humanidad del general, y el grito de rigor en este rito: *io triumpe* (Beard 2009, 112).

En ocasiones, cuando llegaban al pie del Capitolio, se escogía a algunos de los más destacados de entre los prisioneros y se les ejecutaba. Mientras, el resto de la comitiva continuaba su camino hasta el templo de Júpiter Óptimo Máximo, donde se sacrificaban animales a este dios y el general realizaba otras ofrendas a esta divinidad, como la corona de laurel que adornaba su cabeza o la rama de esa misma planta que portaba en su mano. Tras ello, el triunfador ofrecía un festín al Senado en el mismo Capitolio –al que no debían asistir los magistrados de máximo rango si el general no era uno de ellos; debiendo rechazar cortésmente la invitación que seguramente se les ofrecía como muestra de respeto– y, al mismo tiempo, en otro punto de la ciudad, otro banquete que el triunfador brindaba a los soldados y al pueblo, quizás en el templo de Hércules –cuya estatua del Foro Boario se adornaba con los atributos triunfales–, aunque este podía sustituirse por repartos de comida o de dinero en metálico a título privado. Al terminar la ceremonia, el general, presumiblemente exhausto, era escoltado por un grupo de músicos hasta su casa (Beard 2009, 113).

La procesión se iniciaba en el Campo de Marte y se movían en dirección contraria a las agujas del reloj; avanzaban a través de la *Porta Triumphalis*, probablemente un arco

o una puerta cerca del Circo Flaminio, continuaban por el Velabro a través del Foro Boario, para pasar a lo largo del *Vicus Iugarius* y volver al Velabro por el *Vicus Tuscus*. Entonces recorría la vía del Circo Máximo, entre el Palatino y el Celio, hasta la *Sacra Via* y de allí a través del Foro hasta el Capitolio (Scullard 1981, 215).

3. Las requisitos

No obstante, la concesión de este honor dependía del cumplimiento de algunos requisitos; los cuales eran revisados por el Senado para evitar fraudes y exageraciones. En primer lugar, el general debía ser un magistrado en funciones; aunque, si no lo era y había conseguido una victoria digna de mención, la celebración se reservaba para cuando tomase alguna magistratura mayor. En segundo lugar, debía de ser el comandante el jefe de las fuerzas romanas presentes en el campo de batalla; en el caso de que estuviesen ambos cónsules, lo celebraba quien hubiese tenido el *auspicium* y el *imperium* el día de la victoria. Además, solo de dictador tenía derecho a llevar a cabo este ritual de entre los magistrados excepcionales. En tercer lugar, que el tiempo legítimo de ejercicio de la magistratura no hubiese terminado; aunque este podía prorrogarse indefinidamente por parte del Senado, de manera que tanto el general como las tropas quedarían acampados en la demarcación de la ciudad a la espera de que fuese el momento oportuno. En cuarto lugar, el general debía continuar al mando de sus tropas y haber dado por terminada la guerra. Por otra parte, la guerra debía ser considerada Justa por las autoridades romanas, sin aceptarse los conflictos civiles, serviles o los tumultos protagonizados por esclavos o por el pueblo. Además, como condición añadida durante la República, el general debía haber conseguido una victoria en una batalla campal en la que hubiesen sucumbido, al menos, 5000 enemigos (Guillén 1994, 530).

4. El origen y la configuración del triunfo

Respecto al origen del triunfo, algunos como Varrón consideraban que tenía un origen griego, pues la palabra *triumpe* provendría de la lengua helena y estaría relacionado con Baco; a lo que se uniría una mediación etrusca. Mientras Suetonio afirmaba que era una ceremonia genuinamente latina, pues tanto en la concesión como en la celebración participaban los tres componentes de la sociedad romana: el ejército, el Senado y el pueblo. No obstante, otros lo han relacionado con un cantico arcaico latino profundamente oscuro en el que el estribillo contiene cuatro repeticiones de esta

palabra, concluyendo que es un llamamiento para propiciar la epifanía divina, lo que, de ser cierto, reforzaría la idea del triunfador como representación divina de la que hablaremos más adelante. Realmente, se trata de una expresión gramaticalmente confusa y los estudios indican una posible influencia etrusca; aunque no está clara y puede que simplemente sea de carácter arcaico. Por otra parte, Tito Livio llegó a la conclusión de que la expresión *io triumpe* tenía la finalidad de agradar al dios tutelar de la celebración, de manera que, de ser así, habría tenido lugar un proceso de identificación entre el ritual y la divinidad tutelar del mismo, concebida *ex professo* por el pensamiento religioso romano (Beard 2009, 73-74, 326-327).

Según Larissa Bonfante Warren, la ceremonia del triunfo que conocemos sería el resultado de la superposición de diferentes niveles culturales. En primer lugar tendríamos el nivel pre-etrusco —de manera que, según esta hipótesis, el origen del ritual no era etrusco o griego, sino que las atribuciones a estas culturas serían resultado de una fuerte influencia de una cultura más avanzada sobre una más primitiva, las cuales cambiaron decisivamente la celebración de la victoria. De manera que existían tres tipos de ceremonias triunfales, el triunfo propiamente dicho, la *ovatio* y el celebrado en el templo de Júpiter *Latiaris* en el Monte Albano. Según las fuentes, la primera vez que se concedió una *ovatio* fue al cónsul P. Postumius Tubertus en 503 a.C. y la primera vez que se celebró un triunfo en el Monte Albano fue por parte de C. Papirius Maso en 231 a.C. (Bonfante Warren 1970, 49-50). Los distintos tipos de celebraciones triunfales las conocemos gracias a los *Fasti Triumphales*, que ofrecen un censo completo de los generales que habían celebrado el triunfo desde 753 a 19 a.C., desde Rómulo a Lucio Cornelio Balbo. En esta lista se registraron unos 200 triunfos, cada uno de los cuales se señaló con el nombre completo del general, el cargo que desempeñaba, el gentilicio de los vencidos o el topónimo de la población en la que consiguió la victoria y la fecha de celebración de la ceremonia. Pero incluye también ovaciones y triunfos celebrados en el Monte Albano, así como una dedicatoria especial para los *spolia opima* (Beard 2009, 86-87).

La *ovatio* era el ceremonial más simple y preservaría el más puro y antiguo rito de la victoria romana. A este habrían introducido el carro los etruscos; pero, antes, los reyes romanos habían recorrido la ciudad a pie, como señala Plutarco en la *Vida de Rómulo*. El otro elemento introducido por los etruscos fue la *uestis triumphalis*. De manera que el triunfo tal y como los conocemos representa un ceremonial con claras influencias

etruscas. La razón para considerarlo el rito romano original pese a que la primera que conocemos sea de 503 a.C., es pensar que se adaptó un ritual existente a una nueva necesidad, la de establecer una jerarquía entre las victorias, pero, al mismo tiempo, cumplir con la obligación purificadora después de un conflicto. Además, la intención era la misma, la exposición del botín conseguido en la guerra, incluyendo la dedicación de una parte del mismo a la divinidad por el mismo comandante, el propio Rómulo fue el iniciador de la costumbre. Es más, en la quinta ley de Numa se establecían tres tipos de *spolia* dedicados por el general victorioso a los dioses: los *spolia opima* a Júpiter *Feretrius*, los *secunda spolia* al Marte del Campo y el tercer *spolia* a Jano Quirino. A este respecto, Picard consideraba que esta clasificación correspondía a la división jerárquica de los dioses primordiales de Roma (Bonfante Warren 1970, 50-53). No obstante, frente a los que consideran que los *spolia opima* eran una suerte de proto-triunfo latino primitivo, es decir, la versión más antigua y precedente de los desfiles de la victoria romanos, otras pruebas indican lo contrario, pues el único ejemplo de esta ceremonia que algunos consideran histórico tuvo lugar en 222 a.C., que fue legitimada por la invención de las anteriores en un claro ejemplo de interrelación entre tradición inventada e historia (Beard 2009, 391). En una situación parecida quedaría el triunfo en el Monte Albano.

La persona encargada de presidir este ritual era el comandante, el rey, pues “he alone had the necessary *imperium* and was granted *auspicia*”. En este punto estaría el origen de la cara enrojecida con minio, óxido de plomo o cinabrio, para presentarlo como una persona excepcional, casi mágica; de ser cierto, la intención purificadora del ritual estaría en el nivel básico del mismo. De manera que la procesión sería una *lustratio* destinada a alejar las impurezas causadas por la muerte del enemigo, culminando con un sacrificio; el procedimiento parece que era similar al descrito en las *Tabulae Iguvinæ*, al del *amburbium* y la *ambarualia*, que sobrevivieron tanto tiempo como el mismo triunfo. Los dioses a los que estaban destinados los *spolia* también indican la antigüedad del ritual, de hecho, con la influencia etrusca, el latino Júpiter *Feretrius* —conectado con el antiguo sacerdocio de los feciales de los que hemos hablado anteriormente—, fue sustituido por Júpiter Óptimo Máximo como divinidad tutelar del triunfo (Bonfante Warren 1970, 53-54).

En segundo lugar, con la influencia etrusca el nombre del ritual cambió, adoptando el de *triumpe*, que probablemente fuese equivalente al *tripudium* latino, que designaba a

una forma particular de música y danza; una relación que se habría debido a que durante el desfile se cantaba y bailaba, pero no de forma desordenada, sino de acuerdo con la organización militar, con músicos y oficiantes etruscos. El celebrante siguió siendo el monarca, vitoreado por la victoria sobre los ejércitos enemigos pero adoptando la magnificencia etrusca; de manera que fue entonces cuando se adoptó el carro –que era el vehículo de honor habitual de los nobles etruscos, como demuestran la multitud de restos y representaciones de estos objetos en las tumbas– y la vestimenta triunfal –como la que viste la representación de Vel Saties en la Tumba François de Vulci–, cuyas prendas aparecen en el contexto cultural toscano de la época. Por lo tanto, no es de extrañar que los romanos identificasen estos ropajes con las insignias reales, pero, al mismo tiempo, eran las que se asignaban a Júpiter Óptimo Máximo; de ahí la controversia en torno a si el triunfador de épocas posteriores se asimilaba al antiguo monarca o a la divinidad. No obstante, la influencia etrusca no cambió el recorrido de la comitiva, pero sí la naturaleza de la misma, pues, como el propio nombre indica, introdujeron la música en muchos de los aspectos de la vida. Lo que sí constituyó un cambio respecto a la ceremonia anterior fue la finalidad principal, pues de buscarse la purificación de la comunidad y de las tropas, parece que el objetivo pasó a ser la propia procesión y la muestra de la gloria y la excelencia ganada en la guerra, como continuó siendo en época republicana (Bonfante Warren 1970, 54-64).

Por lo tanto, no existe ninguna época que se pueda considerar el origen del triunfo, sino que fue el resultado de un conjunto de decisiones, incluyentes y excluyentes, que dotaron al ritual de una historia, un carácter, una autoridad y una legitimidad. Realmente el material es incapaz de darnos una respuesta clara, pues no existió un primer triunfo o un triunfo primitivo, sino que la información que tenemos sobre ellos no es sino una forma de reconstrucción histórica; puesto que las ceremonias son conjunciones ideológicas retrospectivas concebidas para identificar un momento o una influencia, inicio y fundamento de una práctica tradicional (Beard 2009, 415-416).

5. La condición del triunfador

Respecto a la consideración del general en la ceremonia del triunfo, existen dos posiciones diferentes entre los historiadores, pues, como hemos dicho anteriormente, unos consideran que cumplía el papel del monarca, es decir, era rey por un día, pero otros interpretan que representaba al propio Júpiter. Frazer consideraba que el atavío

combinaba aspectos propios de la realeza con otros característicos de Júpiter, por lo que remitía a los supuestos reyes divinos de Roma; mas Versnel aseguraba que existía una similitud clara entre el triunfo y las ceremonias de Oriente Próximo, como la de Año Nuevo, que habrían llegado al Lacio a través de Etruria. No obstante, la presencia del esclavo sobre el carro y las palabras que pronunciaba al oído del triunfador indicarían una clara consideración divina o cuasi-divina del mismo durante la ceremonia; de otra forma, su labor carecería de sentido. El propio carro triunfal puede darnos pistas, pues se consideraba propiedad de Júpiter; era un carro con dos grandes ruedas, elevada suspensión, costados altos y una parte delante curva y una trasera abierta, además de estar ricamente ornamentado, tal y como los que aparece en la Copa del triunfo de Tiberio o Copa de Boscoreale. De manera que no era un carro que se utilizase para la guerra o la competición, según afirma Casio Dion, sino que su forma y riqueza llevan a pensar en un uso claramente ritual. Además, según Tito Livio, el banquete tenía un claro fin religioso, pues constituía la reincorporación del general a la sociedad tras pasar un día rozando la condición divina –aunque realmente no sabemos si este paso era una parte relevante o el *climax* del ritual o accesorio al mismo– (referencias concretas en Beard 2009, 79, 116, 126, 297, 350-351). No obstante, estos indicadores, junto con la vestimenta, de la que hablaremos más adelante, llevaron a Dumézil a afirmar que el triunfo constituía la muestra más clara de la relación de Júpiter con el pueblo romano y que, durante él, el general “devenu le débiteur de Jupiter” (Dumézil 1987, 295-296).

Por otra parte, contra la interpretación de la deificación del general, Tito Livio señala que en tiempos de Camilo no estaba bien visto que del carro tirasen caballos blancos, pues se consideraba un sacrilegio el colocar en el mismo plano al general y a Júpiter y al Sol, con quienes se relacionaban este tipo de animales; al igual que en tiempos de Cesar, quien lo hizo y Plutarco lo consideró como una acción inusitada. Sin embargo, Plinio el Joven parece presentarlo como algo habitual. De manera que no sabemos si nos encontramos ante un aumento de la tolerancia ante la ostentación de honores desorbitados, una falsificación o un cambio en la concepción del triunfador (Beard 2009, 313-315).

Por otra parte, en cuanto a la vestimenta, no han quedado restos materiales, salvo relieves ligeros en algunas representaciones; pero en ellas no parece que el supuesto triunfador llevase la cara enrojecida, por lo que restaría apoyos a la hipótesis de que fuese una figura sobre humana o dios por un día. De manera que el simbolismo y la

vestimenta, siguiendo las palabras de Dionisio de Halicarnaso (III, 61, 1), que se relacionan con el triunfo remitirían a los primitivos reyes etruscos, lo que llevaría a Versnel a concluir que representaba a ambos, pues la iconografía de Júpiter estaba íntimamente ligada con la institución monárquica; es decir, que el general representaría tanto a la divinidad como la ausencia de esta. No obstante, no existe ninguna descripción detallada de la indumentaria de un triunfador en particular ni de un atavío impuesto por la costumbre, sino que nuestra idea de esta se ha construido con la unión de varios fragmentos. Incluso, algunos dudan de la veracidad de los testimonios que dicen que el general pintaba su rostro de tono bermellón, pues la única evidencia procede de Plinio y este asegura que lo había tomado de Verrio Flaco, que a su vez se basaba en otras fuentes para hablar de costumbres que habían dejado de existir en sus días, como la de embadurnar de minio, óxido de plomo o cinabrio la cara del triunfador, como se hacía con la estatua de Júpiter; lo que ha llevado a algunos estudiosos a considerar que no personificaba al propio dios, sino a su estatua, por lo que sería el comienzo de la estatuaria conmemorativa. Otros han supuesto que tenía un fin apotropaico para los espíritus de los muertos de los conquistados, o un remedo de sangre para transmitir el mana del enemigo al general victorioso; no obstante, puede que fuese una tradición abandonada a finales de la República, aunque puede que fuese normal en los triunfos primitivos (Beard 2009, 301-309).

6. La ejecución de los prisioneros

En cuanto a la ejecución de los prisioneros más señalados se ha interpretado como un castigo casi judicial o como una muerte ritual, una especie de sacrificio humano, pretendiendo vislumbrar a través de esa costumbre los violentos y turbios orígenes de esta celebración; pero los casos de ejecución parecen ser escasos en relación con la cantidad de triunfos y la cantidad de prisioneros que, debiendo haber sido teóricamente ejecutados, permanecieron con vida, ya como prisioneros, ya libres pero sin causar problemas. Pues, en este sentido, el triunfo podía considerarse el momento en que el enemigo dejaba de serlo y pasaba a ocupar un lugar en el orden romano como consecuencia de su sumisión a la ciudad del Tíber (Beard 2009, 175, 188).

7. La función del recorrido

En relación con la procesión y su recorrido, este indicaría la función original del desfile, pues la marcha circular alrededor del perímetro de la ciudad podría ser una

reminiscencia de una finalidad lustral, de purificación de las tropas y de la ciudad, como hemos señalado anteriormente; no obstante, la cartografía del camino es difícil de determinar y el conjunto de alusiones antiguas al mismo no pueden conjugarse fácilmente con la topografía de la ciudad que conocemos. Un papel purificador que también se relaciona con el laurel (Beard 2009, 126, 328). Frente a esta visión, otros sostienen que el triunfo consistía en devolución gozosa a Júpiter de los auspicios que en el día de salida de la ciudad el general recabó en aquel templo para ir a defender a la patria de los enemigos que habían sido derrotados (Guillén 1994, 529).

8. El significado del triunfo más allá de lo sobrenatural

Pese a todas estas interpretaciones, no debemos olvidar que los intereses mundanos también deben ser estudiados para dar una imagen completa de esta celebración, pues “recibir el espaldarazo de un triunfo era el más alto honor que podía esperar un general romano”. Una ocasión que era aprovechada para hacer ostentación del éxito, especialmente en tiempos de la República, pero no solo en la propia celebración –como ilustra Polibio con estas palabras: “un espectáculo en que los generales ponían directamente ante los ojos del pueblo romano la vivida expresión de sus hazañas”–, sino que era habitual destinar parte de los beneficios obtenidos por medio de la guerra a la construcción de edificios públicos que conmemoraban a un tiempo el poder de Roma, el valor del general y el respaldo divino a la causa romana; mas no fueron los llamados Arcos de Triunfo los más frecuentes, sino que fueron los templos, los acabaron por definir el paisaje de Roma (Beard 2009, 7, 33, 46). Debemos tener en cuenta que el general que luchaba por Roma no lo hacía solo por proteger su hogar o simplemente para defender o expandir el territorio romano, sino también por la gloria y el prestigio, pues la aristocracia romana era altamente competitiva y la gloria se adquiría en las campañas militares, un mecanismo utilizado por las elites dirigentes para distinguirse del resto y sostener su papel predominante dentro del Estado (Orlin 1997, 1-2). De manera que cada ceremonia componía una celebración en sí misma y, al mismo tiempo, una historia de los triunfos en función de la cual se juzgaba al político romano, proporcionando los criterios necesarios para eclipsar a sus antepasados y rivales o ser eclipsado por ellos (Beard 2009, 48). Por otra parte, Gaston Bouthoul señala que este tipo de fiestas formaba el punto central de la celebración por la reunión material de los compatriotas, así como de la redistribución de los beneficios obtenidos de un esfuerzo

que no era únicamente de las tropas, sino de todo el conjunto de la población (Bouthoul 1970, 331).

VIII. Conclusiones:

La guerra es un fenómeno que encontramos en todas las civilizaciones conocidas y es el modo más enérgico y eficaz de contacto entre pueblos y estados. La guerra comenzó siendo parte de la teología, pues los sacerdotes declaraban la guerra y la impregnaban de un carácter sacro, como hemos visto en el caso de los feciales, quienes estaban a cargo de aplicar el derecho público para con los pueblos extranjeros –que, como todas las leyes en la antigüedad, estaba unido a la religión– y celebrar los ritos de inicio y clausura de las hostilidades. Además, los combates podía considerarse una proyección terrestre de una lucha entre divinidades, pues se consideraba que el conflicto era el arbitraje de los dioses, y, precisamente, como ya hemos visto, para evitar esa dimensión sobrenatural los romanos hacían uso de un ritual que anulaba la enemistad de las deidades de los enemigos, la *euocatio* (Bouthoul , 6-17, 73).

En la ciudad arcaica los ritmos de vida estaban marcados por la guerra y las tareas agrícolas, o, al menos, eso es lo que transmite la religión a través de los festivales marcados en el calendario. Realmente, ambas tareas eran igualmente relevantes y se complementaban, y no solo en el plano económico, sino que, las principales tareas relacionadas con estas actividades se repartían el año en dos temporadas para que no fuesen incompatibles y el ejercicio de una no perjudicase la intervención en la otra. Al mismo tiempo, la religión reflejaba los ritmos de ambos aspectos en forma de festivales y ritos, como los que hemos analizado en el presente estudio; lo que ha llevado a algunos investigadores a hablar de ritmo sacral de la guerra, puesto que era la religión la que convertía, entre otras cosas, un conflicto en una guerra justa, la que marcaba el inicio y el final de la temporada de guerra, la que indicaba cuando se debía asaltar una ciudad de acuerdo con la esfera sobrenatural o la que permitía a los hombres volver a la vida civil después del conflicto.

La religión romana, debido al conservadurismo del que hemos hablado anteriormente, permite estudiar etapas de la civilización romana para las que nuestras fuentes son escasas o poco fiables. En este trabajo hemos analizado los rituales y sacerdocios relacionados con la guerra, un campo de estudio fructífero si tenemos en

cuenta que algunos de estos y sus cambios son una muestra de las propias transformaciones que estaba experimentando la sociedad y el universo político romanos.

A partir del estudio de los feciales se vislumbra una época en la que Roma se expandió por aquellas zonas en las que existía una afinidad cultural, en las que podía ser efectivo el testimonio ante unos dioses similares o que se identificasen como los mismos o equivalentes. Sus ritos y símbolos rememoran un pasado cultural indoeuropeo que se fue disolviendo en otros ámbitos y remonta a unas etapas muy tempranas de la religión romana, donde, posiblemente, magia y religión no estuviesen claramente diferenciadas. En esta época, la religión debía respaldar a las delegaciones diplomáticas, pero los oficiantes debían tener una serie de conocimientos en los planos jurídico y religioso, pues era lo que daba verdadera solvencia a los acuerdos y construía la *fides*.

Por su parte, el estudio de los salios nos traslada a época monárquica según las fuentes; pero, de acuerdo con el análisis de la composición y forma de esta hermandad sacerdotal, así como su carácter doble, nos transporta a una época incluso anterior, al proceso de sinecismo. Los orígenes de este grupo parecen encontrarse en los antiguos ritos de iniciación para los jóvenes destinados a hacer uso de las armas, como señala Martínez-Pinna, o en conjuntos compuestos por los hijos de la aristocracia que rodeaban al monarca y se encargaban de determinados cultos, como señala Rüpke, lo que explicaría que coincidiesen con el *Rex Sacrorum* en algunas ceremonias; no obstante, ambas explicaciones no son, por supuesto, excluyentes. Su participación en multitud de festividades, tanto de apertura como de clausura de la guerra, pero siempre en relación con la purificación, es una señal clara de lo que la guerra representaba para los primeros romanos, una alteración que favorecía la contaminación. Sin embargo, el relato que ha llegado hasta nosotros de su aparición no está directamente relacionado con la guerra, sino con una plaga y la lucha contra la misma, siendo el *ancile* una señal de permanencia de la ciudad, no un elemento que garantizase la victoria en la guerra. Si a esto unimos el papel de Mamurio y la fiesta del 15 de marzo nos encontramos con que el estudio de esta hermandad plantea más interrogantes de los que responde, unos interrogantes que no podemos responder con un estudio que se ciña a la religión romana, pero quizás no haya forma de desentrañarlo o quizás estas nuevas incógnitas solo sean fruto de la reconstrucción de los analistas.

La *euocatio* se relaciona directamente con otra de las características esenciales de la mentalidad religiosa romana, la obsesiva precaución frente a cualquier falta, como muestra la fórmula utilizada en este ritual. La *euocatio* ejemplifica el pragmatismo romano al integrar las divinidades foráneas si con ello se favorecían los intereses de la comunidad; pero también era una fórmula que podía utilizarse para la guerra psicológica, pues arrebatar la protección divina al enemigo lo desmoralizaría y con ello se favorecería su rendición. Es un ritual que nos traslada a una comunidad en expansión mediante las armas que, al mismo tiempo, no quería poner en peligro su prosperidad al ofender a alguna divinidad. Pese a la escasa información que puede aportarnos de la sociedad romana del momento, lo cierto es que, a partir del paralelo con un pueblo indoeuropeo como los hititas, podemos concluir que remite al tronco cultural del cual procedían los romanos.

La *deuotio* lleva implícito un grave problema, pues no está clara su naturaleza, su clasificación dentro de las categorías religiosas creadas por la historiografía contemporánea, puesto que reúne unas características que lo llevan a ser incluido en muchas de ellas pero a no ajustarse a ninguna. La *deuotio ducis* parece implicar una comunidad ya creada, con fuertes lazos de relación, puesto que un sacrificio personal por parte del general sería un precio muy gran a pagar si el compromiso era mínimo. Al mismo tiempo, la *deuotio hostium* trataría de contentar a las divinidades con las vidas de los enemigos en pago por las de los romanos.

En el caso del *Equus october* el ritual también parece remontarse a unos orígenes indoeuropeos, como se ha señalado a través de los paralelismos con el mundo védico. Al mismo tiempo, la competición por la cabeza nos traslada a la etapa del sinecismo romano, en la que, quizás, el conflicto armado se vio sustituido por esa pugna pacífica. No obstante, se trata de un ritual extraño que plantea numerosos interrogantes y que, probablemente, la construcción que ha llegado hasta nosotros fuese el resultado de la unión de elementos religiosos heterogéneos, cuyos significados desconocemos y que, de ser cierto, invalidarían cualquier explicación unívoca en cuanto al papel que jugaba este ritual dentro del mundo religioso romano.

El triunfo constituye el ritual que más información nos proporciona de los cambios que fue experimentando la sociedad romana a lo largo de los siglos, así como de las numerosas influencias que dejaron su huella en la ciudad del Tíber; pero también es el

ritual más difícil de estudiar debido a la ardua tarea de desentrañar cada una de las influencias que se pueden distinguir y atribuirles un significado adecuado en relación con el resto de la celebración. Esto se debe a la gran cantidad de información que poseemos, pues, al ser el punto culminante de la carrera de cualquier prohombre, los testimonios recogidos son muy numerosos y las influencias y cambios muy variados. Parece que la ceremonia triunfal, en origen, era otra lustración con motivo del final de un conflicto, pero la posición destacada que ocupaba el comandante de las fuerzas romanas hizo que su figura fuese cobrando cada vez mayor relevancia, hasta el punto de que los historiadores le atribuyeron una posición entre lo divino y lo humano. De esta forma, las sociedades de las que habla son muy variadas, cambiantes a lo largo del tiempo, reflejando los cambios de la sociedad romana aún en épocas que conocemos con mucha más claridad que la época arcaica. Pese a todo, no podemos obviar el componente de lustración que esta celebración guardaba en los elementos que podemos juzgar como de época más remota, como por ejemplo la procesión.

En conclusión, un análisis general de lo que conocemos hasta ahora de los ritos y sacerdocios de la guerra en la religión romana arcaica nos lleva a considerar que existían dos tipos de rituales, unos de purificación (como la hermandad de los *salii* y los rituales que protagonizaba o las celebraciones del triunfo o el *Equus october*), otros de propiciación (como la *deuotio*) y otros profilácticos (como la fraternidad de los *fetiales* o la *euocatio*). Por consiguiente, estos ritos se pueden agrupar en relación con el contenido, pero no hay afinidades entre todos ellos en cuanto a la forma o el fin; empero, cumplen su cometido, pues nos muestran las preocupaciones de la sociedad romana respecto a la guerra y su relación con la esfera sobrenatural.

Todas esas funciones que cumplían estos ritos y sacerdocios en relación con el fenómeno bélico, lo cumplían otros ritos y sacerdocios en cuando a otros aspectos de la vida, como por ejemplo, la actividad agrícola, la fecundidad de la población o la protección de los infantes y su paso a la edad adulta. De manera que la guerra era considerada como un aspecto más de la vida, en el que la sociedad romana mostraba las mismas características y exigencias que con el resto de esferas de la existencia y que se estaba marcada por las mismas insistencias que el resto de la religión romana, a saber, la obsesión por la conservación, la prevención y la purificación, todas ellas destinadas a evitar todo mal procedente de la esfera sobrenatural que pudiese dañar a la comunidad.

IX. Índice de fuentes literarias⁵

- Dionisio de Halicarnaso:	
▪ <i>Ant. Rom.</i> 2, 72.....	13
▪ <i>Ant. Rom.</i> 3, 61, 1.....	40
- Plutarco:	
▪ <i>Num.</i> 12.....	13, 15
▪ <i>Cam.</i> 17.....	15
▪ <i>Cam.</i> 18.....	13, 15, 19
- Marco Tulio Cicerón:	
▪ <i>Rep.</i> 2, 31.....	13
▪ <i>Off.</i> 1, 36.....	15
- Tito Livio:	
▪ 1, 24, 4-9.....	17
▪ 1, 32, 5.....	13, 14
▪ 1, 32, 6-14.....	13
▪ 4, 30, 13-14.....	18
▪ 7, 6, 1-5.....	30
▪ 8, 9, 1-8.....	27
▪ 9, 10, 6-11, 1, 9.....	18
▪ 31, 8, 2.....	17
- Plinio el Viejo:	
▪ <i>N. H.</i> 22, 2, 3.....	14
- Servio:	
▪ <i>Ad Aen.</i> 9, 53.....	14
▪ <i>Ad Aen.</i> 10, 14.....	14
▪ <i>Ad Aen.</i> 12, 118-119.....	17
- Marco Terencio Varrón:	
▪ <i>Ling. Lat.</i> 5, 86.....	16
- Marco Porcio Catón:	
▪ <i>Agr.</i> 142.....	20

⁵ Las abreviaturas siguen el modelo planteado en: Hornblower, Simon, Spawforth, Antony (Eds.), *The Oxford classical dictionary*, Oxford University Press, Oxford, 1996.

- Publio Ovidio Naso:	
▪ <i>Fast.</i> 3, 259-397.....	20
- Ambrosio Teodosio Macrobio:	
▪ <i>Sat.</i> 3, 9, 6-8.....	24
▪ <i>Sat.</i> 3. 9. 9-12.....	29

X. Bibliografía

Aldea Celada, J.M., “La devotio de Decio Mus”, *El Futuro del Pasado*, nº 2, 2011.

Alvar, Jaime, “La fórmula de la Evocatio y su presencia en contextos desacralizadores”, *Archivo Español de Arqueología*, nº 53, Instituto Español de Arqueología, CSIC, Madrid, 1984.

Basanoff, W., “Deuotio de M. Curtius eques”, *Latomus*, nº VIII, Nueva York, 1949.

Bayet, Jean, “Le rite du fécial et le cornouiller magique”, *Mélanges d’archéologie et d’histoire*, nº 52, 1935.

Bayet, Jean, *La religión romana: historia política y psicológica*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1984.

Beard, Mary, North, John, Price, Simon, *Religions of Rome*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

Beard, Mary, *El triunfo romano. Una historia de Roma a través de la celebración de sus victorias*, Crítica, Barcelona, 2009.

Blaive, Frédéric, “Indictio Belli: recherches sur l’origine du droit fécial romain”, *RIDA*, nº 15, 1993.

Bonfante Warren, Larissa, “Roman Triumphs and etruscan kings: The changing face of the Triumph”, *The Journal of Roman Studies*, Society of the promotion of Roman Studies, nº LX, 1970, London.

Bouthoul, Gaston, *Traité de polémologie: sociologie des guerres*, Payot, París, 1970.

Brisson, Jean-Paul (Dir.), *Problèmes de la guerre à Rome*, Mouton & Co, École Pratique des Hautes Études, Paris-La Haya, 1969.

Devereux, George, “The Equus October ritual reconsidered”, *Mnemosyne*, nº XXIII, fasc. 3, 1970.

Dumézil, Georges, *La religion romaine archaïque avec un appendice sur le religion des étrusques*, Payot, París, 1987.

Ferri, Giorgio, “Una testimonianza epigrafica dell’evocatio? su un’iscrizione di isaura vetus” en S. Antolini, A. Arnaldi, E. Lanzillotta (Eds.), *Giornata di studi in onore di Lidio Gasperini*, Roma, 2010.

Garlan, Yvon, *La guerra en la antigüedad*, Aldebarán, Madrid, 2003.

Guillén, José, *Urbs Roma: Vida y costumbres de los romanos*. Vol.3, Religión y ejército, Salamanca: Sígueme, 1994.

Harris, William V., *War and imperialism in republican Rome*, Clarendon Press, Oxford, 1979.

Hornblower, Simon, Spawforth, Antony (Eds.), *The Oxford classical dictionary*, Oxford University Press, Oxford, 1996.

Janssen, L.F., “Some unexplored aspects of devotio deciana”, *Mnemosyne*, nº XXXIV, fasc. 3-4, 1981.

Le Bonniec, H., “Aspects religieux de la guerre á Rome”, en Brisson, Jean-Paul (Dir.), *Problèmes de la guerre à Rome*, Mouton & Co, École Pratique des Hautes Études, Paris-La Haya, 1969.

Marcos Celestino, Mónica, *La religión romana arcaica: una propuesta metodológica para su estudio*, Signifer Libros, Madrid, 2004.

Martínez-Pinna, Jorge, “La danza de los salios, rito de integración en la curia”, *Archivo Español de Arqueología*, nº 53, Instituto Español de Arqueología, CSIC, Madrid, 1980.

Ogilvie, R.M., *Los romanos y sus dioses*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.

Orlin, Eric M., *Temples, religion and politics in roman republic*, E.J. Brill, Leiden, 1997.

Rüpke, Jörg (Ed.), *A companion to roman religion*, Blackwell, Oxford, 2007.

Rüpke, Jörg, *Religion in Republican Rome. Rationalization an Ritual Change*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2012.

Sacco. Leonardo, *Devotio: aspetti storico-religiosi di un rito militare romano*, Aracne, Roma, 2011.

Scheid, John, *Quand faire, c'est croire: Les rites sacrificiels des Romains*, Aubier, 2005.

Scullard, H. H., *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, Thames and Hudson, Londres, 1981.

Versnel, H.S., "Two types of roman deuotio", *Mnemosyne*, n° XXIX, fasc. 4, 1976.

Wiedemann, Thomas, "The Fetiales: a reconsideration", *Classical Quarterly*, n° 36 (2), Clarendon Press, Oxford, 1986.