



Universidad
Zaragoza

Trabajo Fin de Máster

Los reyes de lo sagrado

Un estudio comparativo

Ignacio Jesús Álvarez Soria

Director:

Dr. Francisco Marco Simón

Facultad de Filosofía y Letras

2015

RESUMEN

El *rex sacrorum* en Roma y el Lacio, los *lucumones* en Etruria y el arconte *basileus* en Atenas fueron producto de un proceso de *reductio ad sacra* por el cual, desaparecidos los monarcas, sus funciones religiosas fueron asumidas por sacerdotes o magistrados. El estudio comparativo de estas figuras –su papel en los rituales, la forma de acceso al cargo, su importancia en sus comunidades, etc.– nos permite conocer la relación que pudo haber entre estas sociedades, así como aumentar nuestro escaso conocimiento sobre las monarquías de la antigüedad, cuestión para la cual el estudio de la monarquía espartana, que no desapareció como las otras, es de especial utilidad.

PALABRAS CLAVE

Rex sacrorum, lucumones, arconte basileus, basileis espartanos, reductio ad sacra, monarquía, sacerdocios.

ABSTRACT

Rex sacrorum in Rome and Lazio, the *lucumon* in Etruria, the archon *basileus* in Athens were consequence of a *reductio ad sacra* process which, the sacred functions of the ancient monarchs were assumed by priests or magistrates. The comparative study of these figures –their role in the rituals, the method of accession to the position, their importance in their communities, etc.– allows us to know the tie which could be among their societies. This study also allows us to increase our limited knowledge about the ancient monarchies, for that, the Spartan monarchy is especially useful, because it did not disappear like the others.

KEY WORDS

Rex sacrorum, lucumones, archon basileus, Spartan basileis, reductio ad sacra, monarchy, priesthoods.

ÍNDICE

1. Introducción.....	3
2. <i>Rex sacrorum</i>	10
2.1. El nacimiento del <i>rex sacrorum</i> romano.....	11
2.2. El <i>rex sacrorum</i> romano durante la República y comienzos del Imperio.....	20
2.3. Características del <i>rex sacrorum</i> romano.....	24
2.4. La participación del <i>rex sacrorum</i> en la vida religiosa de Roma.....	27
2.5. <i>Reges sacrorum</i> del Lacio.....	35
3. Lucumones.....	40
4. Arconte <i>basileus</i>	47
5. <i>Basileis</i> espartanos.....	55
6. Conclusiones.....	67
6.1. El control del paso del tiempo.....	68
6.2. La fertilidad y la prosperidad.....	69
6.3. Contacto y mediación con la divinidad.....	70
6.4. Forma de acceso.....	71
6.5. Participación más allá de la religión.....	72
6.6. Monarquías y sacerdocios.....	74
7. Bibliografía.....	76
8. Relación de fuentes.....	81

1. INTRODUCCIÓN

En el presente ensayo vamos a estudiar aquellos sacerdicios¹ que fueron creados para asumir las atribuciones religiosas de los antiguos monarcas cuando estos desaparecieron y el gobierno de sus comunidades recayó en sistemas de magistraturas. Los *reges sacrorum* de Roma y el Lacio², los *lucumones* de Etruria o el ἄρχων *Βασιλεῖς* de Atenas ejemplifican cómo la caída de las monarquías no implicó el fin de las prácticas rituales tradicionales; por el contrario, a través de un proceso de *reductio ad sacra*, éstas fueron asumidas dentro del nuevo sistema, por figuras sacerdotales instituidas para ello, de acuerdo con los nuevos parámetros políticos. Una excepción fue el caso de los *Βασιλεῖς* de Esparta; allí la monarquía no desapareció y, por tanto, no experimentó la *reductio ad sacra* como otras realezas de su entorno.³

La existencia común del proceso de *reductio ad sacra* en Roma y el Lacio, Etruria y Atenas justifica la búsqueda de similitudes y diferencias entre las figuras sacerdotales a las que dio lugar, mediante un estudio comparado que atienda a las funciones de cada una de las figuras monárquicas reducidas al ámbito religioso, pues en estas podemos encontrar un punto de unión entre estas y sus antecesores, los reyes. El papel de estos sacerdotes en la vida religiosa de las ciudades nos permite vislumbrar qué justificaba su presencia y su importancia dentro de la comunidad, al tiempo que muestra las razones que llevaron a la conservación de los deberes religiosos de los antiguos monarcas. Paralelamente, la comparación de las ceremonias y actuaciones de estos sacerdotes nos conduce a encontrar ciertas similitudes y diferencias, no solo entre ellos, sino que la comparación también puede extrapolarse a los antiguos monarcas de los que eran herederos. De hecho, el papel religioso de los monarcas es el mejor campo para la comparación, ya que es más difícil de cambiar que los deberes políticos o los métodos de elección, y más difícil de adulterar que las narraciones quasi-legендarias de su final. Esparta, precisamente porque no experimentó el proceso de *reductio ad sacra*, es un

¹ En el presente trabajo y salvo que se especifique lo contrario, la denominación del conjunto de figuras analizadas será la de sacerdotes o sacerdicios, pese a que en el caso de Atenas y Esparta poseían poder político porque eran, en el primer caso arconte y en el segundo reyes.

² Estos deben analizarse conjuntamente, puesto que, aunque Roma consiguió ser una potencia mundial, no hay que olvidar que en sus comienzos era culturalmente latina y por ello comparten unos contextos y estructuras mentales similares.

³ Del análisis ha sido excluido el *rex Nemorensis* a causa de las dificultades que supone su estudio y porque, aunque resulta una figura muy interesante, no se ajusta exactamente a los criterios de este ensayo, puesto que reinaba en un santuario situado en un bosque sagrado, no en una ciudad.

ejemplo excepcional que nos permite acercarnos a los poderes, las limitaciones y la evolución de una monarquía arcaica en la Antigüedad.

Al mismo tiempo, esa comparación nos puede ayudar a vislumbrar las relaciones e influencias que mantuvieron e intercambiaron estas civilizaciones de la cuenca mediterránea. La existencia de estas relaciones es evidente, no solo por la presencia de gentes de cultura y lengua griega en el sur de la península itálica, sino también, como señaló A. Blakeway (1935, 129-133), en el centro y el norte de la misma, pues en ciudades como *Vulci*, *Chiusi*, *Veii*, *Falerii* o *Tarquinia* encontramos importaciones de cerámica de factura helénica, así como influencias de estilo clarísimas; pero el florecimiento del arte greco-etrusco en el s. VII a.C. implican el traslado de población griega a ciudades etruscas, aunque es difícil determinar qué papel jugaron en el desarrollo político posterior de la zona.

Por tanto, el interés de este trabajo va más allá de comprender el mundo religioso de la Roma republicana o de la Atenas clásica, por poner dos ejemplos. El estudio de estos sacerdicios en particular nos permite aumentar nuestro conocimiento sobre una tema, las monarquías arcaicas, oscuro para el historiador, a través de su papel religioso. Entonces, el marco cronológico de nuestro estudio es la época clásica para los casos de Atenas y Esparta y republicana e incluso imperial para la península itálica, pero el estudio de estos períodos tiene como objetivo último acercarnos a la época monárquica.

Antes de comenzar, debemos comprender el papel sacerdotal de los monarcas en las comunidades de la antigüedad. N. D. Fustel de Coulanges (1982, 163-164) llegó a la conclusión de que, al igual que la familia y la tribu necesitaban cada una su sacerdote, la ciudad debía tener su sacerdote supremo, que mantuviese el hogar común, hiciese los sacrificios que afectaban a toda la comunidad, pronunciase las preces que hacían referencia a toda la ciudadanía y presidiese las comidas religiosas comunales; este sacerdote del hogar público recibía el nombre de rey y ejercía como *paterfamilias* del conjunto de la comunidad cívica. De hecho, en Roma los monarcas aparecen frecuentemente en su papel de sacerdotes y, ciertamente, parece que todo sacerdocio fue, en un principio, emanación de la realeza. De manera que el *rex* en Roma habría sido el único poseedor, en un comienzo, de la capacidad de comunicación con la esfera sobrenatural y, al mismo tiempo, el representante en exclusiva de la comunidad ante los dioses; siendo, además, el detentador de la capacidad de interpretar la voluntad de las fuerzas divinas, es decir, el augur de la comunidad. Por su parte, E. Benveniste (1983,

246), analizando la etimología de la palabra *rex*, llegó a la conclusión de que el deber del monarca no era gobernar, sino determinar lo que es “recto” en sentido propio, delimitando tanto lo que era acorde con la voluntad de los dioses, como lo que era idóneo para la comunidad. Además, según algunos autores como E. Cizek (1990, 94-95), era el homólogo humano de *Iuppiter Rex*, función heredada durante la República por el *rex sacrorum*.

Este carácter sacerdotal de la monarquía no solo se puede ver en Roma, sino también en el mundo griego a través de obras como *Las suplicantes* de Esquilo, cuando las Danaides se dirigen a Pelasgo, rey de Argos (líneas 370 y siguientes); o *Orestes* de Eurípides, cuando el hijo de Agamenón habla con Menelao de reinar en Argos (líneas 1599-1615); o también en la obra de Homero, quien nos presenta a los reyes siempre ocupados en ceremonias religiosas. Además, Pseudo-Demóstenes (LIX 74) nos informa de que los antiguos reyes del Ática se ocupaban ellos mismos de todos los sacrificios prescritos en Atenas. Por otra parte, Aristóteles (*Pol.* 3, 9) señala el papel de los monarcas lacedemonios como sacerdotes, pues asegura que sus funciones principales eran la religiosa, la militar y la política.

Respecto a los sacerdicios, hemos de tener en cuenta que, como señala J. Scheid (1989, 51) en la mayoría de los casos no era una cuestión de vocación en los cultos tradicionales, sino de poder y estatus social, puesto que el celebrante representaba a la comunidad en el culto. Además, como destaca F. Diez de Velasco (2002, 18), la religión cumplía un valor de identificación grupal que sustentaba la cohesión entorno a unas señas de identidad para las que la religión ofrecía unos cauces simbólicos y unos ritos específico; a lo que hay que sumar que el poder religioso tenía una autonomía relativa frente al político. A ello hay que unir que, como indica J. Martínez-Pinna (2002, 25), la ideología del poder en las sociedades monárquicas descansaba casi exclusivamente sobre presupuestos religiosos, bien fuesen heredados de la tradición, bien hubiesen sido incorporados *ex novo*, pues, en definitiva, la legitimidad del monarca se justificaba por su especial relación con las divinidades.

El verdadero problema a la hora de analizar la época arcaica y monárquica es que la evidencia de datos es escasa; aunque, en el caso de Roma, para la etapa del paso de la monarquía a la república es variada. Entre ellas destaca la tradición literaria, pero también disponemos de una cantidad de información importante de carácter lingüístico, religioso y jurídico. Además, para el estudio de estas figuras es esencial el estudio de los

testimonios arqueológicos y, especialmente, los epigráficos. El problema es interpretar esa información procedente de fuentes tan variadas de acuerdo con el contexto histórico en el que deben enmarcarse. Para el estudioso moderno es esencial afrontar todos los testimonios y, al mismo tiempo, analizar la veracidad de la tradición literaria, pues estas fuentes dan una versión casi única y probablemente compuesta en la tardorrepública romana o durante el clasicismo ateniense; muy lejos de los siglos en los que se enmarcan los episodios narrados y a los que pretenden hacer referencia. De hecho, las variaciones en las interpretaciones de los investigadores actuales se deben, precisamente, al peso que cada investigador atribuye a la tradición, desde la creencia en que todo es verdadero salvo que se demuestre lo contrario, hasta la que niega cualquier atisbo de veracidad a no ser que las investigaciones históricas y filológicas manifiesten su historicidad. Por ejemplo, durante el s. XIX se negó totalmente la información aportada por la tradición literaria respecto a la Roma monárquica; en cambio, en el s. XX esta visión se vio sacudida por el descubrimiento de la inscripción conocida como *Lapis Niger*, que dio credibilidad a la tradición, al menos en líneas generales, al concebirse la posibilidad de la existencia de una monarquía primitiva. Generalmente, en el caso de Roma, la duda se cierne sobre la autenticidad de los primeros monarcas y el contexto en el que se ubican (Rómulo, Numa Pompilio, Tulo Hostilio y Anco Marcio); pero del resto se considera que la información es verídica a grandes rasgos, aunque siempre puede estar alterada por amplificaciones, confusiones y duplicaciones, como por ejemplo la fundación de colonias o la conquista del Lacio.

Las informaciones que los autores de la antigüedad nos facilitan sobre los etruscos, su estructura política y sus creencias religiosas son enteramente externas y usualmente muy posteriores a la época a la que pretenden hacer referencia; además, no podemos olvidar que esa información procede normalmente de autores romanos, cuyo objetivo era justificar su dominio sobre los etruscos. Por su parte, en Atenas, la información sobre la monarquía es usualmente considerada como legendaria, puesto que en su mayoría procede de autores muy posteriores y narra en muchos casos una evolución modélica difícil de creer. Por el contrario, en el caso de Esparta, la autenticidad de la mayoría de los monarcas no ha sido puesta en duda, salvo el caso de los primeros Heráclidas, en buena parte porque nuestra información sobre ellos es tan escasa que no hay con qué compararlos; pero tiene el problema de que las informaciones provenientes

de la antigüedad proceden de autores externos, que contemplaron con mayor o menor cercanía a una sociedad en la que eran considerados extranjeros.

Por otra parte, en el caso de Roma –donde los estudios son más abundantes y han profundizado más en cuanto a los orígenes de esta ciudad y a los cambios de su sistema político–, los estudios recientes que han tratado de analizar la monarquía desde un punto de vista alternativo, antropológico y comparativo, han demostrado que, bajo el poder de los reyes, Roma no era un estado poderoso y que el paso de la monarquía a la república no fue repentino, sino fruto de un proceso más o menos gradual. Estos estudios afirman que, aunque la tradición romana fijase el cambio de régimen en 510/509 a.C., los análisis arqueológicos lo colocan alrededor de 475 a.C. o 450 a.C. Un punto significativo para marcar el paso de la monarquía a la república sería conocer cuándo se creó una figura sacerdotal encargada de determinados *sacra* relacionados directamente con la realeza conocida con el significativo nombre de *rex sacrorum*. No obstante, no podemos analizar con mucho detalle las circunstancias de su aparición o su evolución más temprana sin definir en primer lugar las características del *rex Romanorum* para comprender el papel de su continuador en el plano religioso, pero es imposible saber si su origen coincide, sin lugar a dudas, con la tradicional caída de Tarquinio el Soberbio.

El tratamiento historiográfico de las distintas figuras sacerdotales herederas de las funciones religiosas de los reyes ha sido dispar, destacando entre ellas la del *rex sacrorum* romano, que ha recibido más atención que el resto. Entre los estudios sobre él debemos destacar los trabajos de autores como A. Rosenberg en 1920, así como los artículos de A. Momigliano en 1969 y de J. Loicq en 2004, los cuales se centraron en el origen del sacerdocio; de hecho, A. Momigliano defendía la tesis tradicional que veía al *rex sacrorum* como una creación de principios de la República, y J. Loicq sostenía la tesis resultante del planteamiento expuesto por G. De Sanctis en su *Storia dei Romani*, es decir, que el *rex sacrorum* era un sacerdote producto de la decadencia de la monarquía iniciada en pleno siglo VI a. C. Además, hay que señalar la contribución de F. Blaive respecto a las funciones religiosas de la realeza que expuso en su artículo “Recherches sur la fonction religieuse de la royauté romaine” de 1995. En el resto de obras, la aparición del *rex sacrorum* romano viene unida, y de forma anecdótica, al surgimiento de la República o a la organización sacerdotal, concretamente del colegio pontifical. Por consiguiente, su estudio estaba en una situación similar al del *flamen Dialis* hasta la publicación en 1996 por F. Marco de su *Flamen Dialis. El sacerdote de Júpiter en la religión romana*, es decir,

se le habían dedicado varios artículos pero ninguna obra monográfica. No obstante, en 2010, este problema se subsanó con la publicación por E. Bianchi de *Il rex sacrorum a Roma e nell' Italia antica*. Una obra de la que el presente ensayo es deudor en buena parte, pues también presta atención a los *reges sacrorum* latinos y, de forma más secundaria, a los *lucumones* etruscos.

Los estudios sobre la realeza etrusca han sido, si cabe, mucho más limitados; de ellos podemos destacar la obra de H. H. Scullard, *The Etruscan cities and Rome*, publicada en el año 1967, y el artículo de D. Briquel titulado “La rouyaté en Étrurie. Les apports récents: confirmations et remises en cause”, publicado en la revista *Ktema*, número 12, del año 1987.

Las publicaciones sobre la realeza ateniense y el papel del *ἀρχων Βασιλεύς* en la vida religiosa de Atenas también son escasas, encontrándose la información integrada en otras obras de mayor envergadura como la de G. De Sanctis (*Atthís. Storia della repubblica ateniese dalle origini alla età di Pericle*), P. Carlier (*La royauté en Grèce avant Alexandre*), o la de R. Parker (*Athenian religion. A history*).

El caso de los *Βασιλεῖς* lacedemonios es similar, puesto que los investigadores han preferido analizar su papel político en vez de su participación religiosa en la vida de su comunidad. Sin embargo, es posible encontrar información en los textos antiguos y en algunas publicaciones más generales como la de P. Carlier (*La royauté en Grèce avant Alexandre*).

Respecto a los intentos de relación entre estas distintas comunidades de la antigüedad hay una atención desigual. Por ejemplo, son varios los investigadores que han tratado de mantener la tesis de la Roma etrusca en los siglos VI y V a.C., como A. Alföldi (1963) o R. Werner (1963); pero el más importante fue A. Momigliano, que centró sus estudios en la hipótesis de que la expulsión de los Tarquinios permitió la afirmación de las instituciones de Roma como plenamente autónomas y libres tras el acontecimiento rupturista de la expulsión de los monarcas. Un acontecimiento que también relaciona con la apertura de la ciudad del Tíber a las influencias políticas y culturales helenas. El mismo Momigliano, en el capítulo titulado *Le origini della repubblica romana*, incluido en su libro *Roma arcaica* (1989) abogó por la cercanía entre el relato tradicional y la realidad, especialmente en cuanto a la elección de los primeros magistrados, que él consideraba una consecuencia de la helenización de las instituciones romanas; aunque los romanos

dividieron los poderes del antiguo rey entre los religiosos y los políticos. Para sostener esta idea el autor se basaba en el relato tradicional de la creación del primer *rex sacrorum*, que comparaba con la *reductio ad sacra* acontecida en Atenas, que se habría imitado en la Magna Grecia, donde, por ejemplo, Tarento, había pasado a tener un régimen democrático entre los siglos VI y V a.C. y que se habría extendido a Cumas y de allí al Lacio y a Roma.

Esta hipótesis fue apoyada por F. E. Brown (1967, 58-59), quien encontró, en los restos atribuidos a la *Regia*, que esta fue redificada *ex novo* a finales del siglo VI a.C. para darle un fin cultural, junto con una restructuración general de la zona. Esto llevó a algunos investigadores como C. Ampolo (1971) a afirmar que cuando los romanos crearon al primer *rex sacrorum*, tenían como modelo al ἄρχων Βασιλεὺς ateniense, apoyándose también en las supuestas fechas de construcción de la *Regia* (500 a.C.) y el Pritaneo ateniense (540 a.C.).

No obstante, según E. Bianchi (2013, 75), ambas figuras distan mucho de ser iguales, pues mientras el romano es un sacerdote para toda la vida, el segundo es un magistrado anual integrado en el colegio de los nueve arcontes. A ello hay que unir que el análisis de las plantas de la Regia del s. VI a.C. y del s. VIII a.C. muestra grandes similitudes, con las mismas direcciones y el mismo número de ambientes; de manera que resta enteros a la hipótesis de similitud político institucional ateniense. Por consiguiente, podría conservarse la idea de que el fundamento de la separación del poder religioso y del poder político institucional del rey era una originalidad romana y no podía atribuirse a la dependencia del modelo heleno. Además, el proceso del paso del régimen monárquico al republicano no estaba limitado únicamente a Roma en los s. VI y V a.C., sino que se extendió difusamente en toda el área tirrenico-lacial y campana, con gran variedad de soluciones de sistemas de magistraturas según la ciudad.

El presente estudio está divido en cuatro partes. La primera está dedicada al *rex sacrorum* romano; de él estudiaremos el origen según la tradición, la relación con otros sacerdicios, los requisitos que debía reunir el candidato y las ceremonias en las que tomaba parte, a lo que hemos unido un breve estudio sobre el resto de los *reges sacrorum* del Lacio porque responden a problemas similares en el mismo contexto. La segunda trata sobre los *lucumones* etruscos, los herederos de las funciones religiosas de los antiguos monarcas en las ciudades de Etruria, de los cuales nuestras fuentes hablan muy escuetamente, pero que, aun así, nos permiten vislumbrar algunos de los aspectos más

importantes de la religiosidad etrusca. La tercera es la dedicada al *ἀρχων Βασιλεὺς* ateniense, un arconte que, junto con su esposa, realizaba algunos de los rituales que parecen más antiguos de la religión ateniense y que ejercía, al mismo tiempo, como administrador del culto en la ciudad de Atenas. La cuarta es la que analiza a los *Βασιλεῖς* espartanos, los cuales nos muestran cómo podría haber sido la evolución de la monarquía arcaica, al tiempo que el análisis de los ritos que tenían bajo su jurisdicción manifiestan unas preocupaciones muy distintas a las que nos transmiten las ceremonias encargadas al resto. Finalmente, en las conclusiones se encuentra el estudio comparativo propiamente dicho, en el cual se relacionan los aspectos más reseñables de cada uno de esos sacerdicios en busca de similitudes y diferencias para, en último lugar, extrapolar la comparación a las monarquías de esas comunidades

2. REX SACRORUM

En el contexto de Italia central, caracterizada por la movilidad social y étnica, el rey debía ser un líder militar –no necesariamente de extracción romana o latina– que fuese capaz de persuadir a la aristocracia u obligarla a aceptar su supremacía. De hecho, según la tradición, los reyes no formaban parte del patriciado romano, sino que algunos eran forasteros, otros plebeyos y algunos de origen servil.⁴ Sin embargo, el rey debía ser un personaje carismático, activo en la ciudad y, en cualquier caso, rodeado de un número importante de clientes y *sodales* que justificasen y sostuviesen esa posición predominante. Además, el matrimonio con una hija del monarca o cualquier pariente por línea femenina podría facilitar la sucesión, pero ello no quiere decir que la realeza romana tuviese una transmisión por línea femenina, es más, es probable que ni siquiera fuese hereditaria y el trono se conquistase por la fuerza, o, al menos, por una demostración de la misma. Las relaciones entre el soberano y los *patres* son difíciles de dilucidar, aunque podemos suponer, gracias a las fuentes literarias, que a partir del s. VI a.C. el poder del rey se hizo más arbitrario y enfrentado a la aristocracia, quizás por el propósito de incrementar su prestigio entre los grupos sociales inferiores, pretendiendo, además, gozar del apoyo directo de los dioses. Con ello, según E. Bianchi (2010, 7-9) se trataba de dar un fundamento ideológico más personal al poder del monarca, acompañado de una política de construcción de grandes edificios públicos que demostrases la grandeza y la prosperidad que había traído su mando a la comunidad. No obstante, si esta visión es fruto

⁴ Por ejemplo, los Pompilios y los Marcios históricos era plebeyos, a Servio Tilio se le atribuye un origen servil, de ahí su nombre, y Tarquinio Prisco era un inmigrante etrusco de padre griego.

de una alteración literaria de los hechos es objeto de debate, incluso teniendo en cuenta los hallazgos arqueológicos; por ello Tarquinio el Soberbio es retratado como un tirano en vez de como un rey tradicional. Sin embargo, de las atribuciones del *rex Romanorum*, el más significativo para este estudio no es el *imperium* político, sino su papel en la religión de la *ciuitas*.

2. 1. El nacimiento del *rex sacrorum* romano

La visión tradicional que nos proporcionan las fuentes escritas del paso de la monarquía a la república es fruto de siglos de elaboración, quedando finalmente establecida en época tardorrepublicana; pero la realidad debió de resultar más problemática que lo que narran nuestras fuentes. Algunos autores como A. Momigliano (1989, 144-150) defienden la visión tradicional del cambio de régimen, es decir, de manera abrupta e implantando un consulado anual y colegiado. Por el contrario, otros como G. De Sanctis (1956, 389) sostienen la idea de una evolución gradual en la que tuvo lugar una lenta desautorización de la monarquía hasta quedar reducida *ad sacra*. Por otra parte, los estudios de S. Mazzarino (1992, 169-173) han tratado de conciliar la postura insurreccional y la evolutiva en cuanto a la implantación del sistema republicano, considerando que pudo haber un estallido violento que acabase con la monarquía, pero que no habría dado lugar inmediatamente al sistema de magistraturas que conocemos posteriormente; puesto que, como señaló G. Valditara (1989, 307-309), no podemos desdeñar por completo una tradición que alude constantemente a un evento traumático. Además, debemos tener en cuenta que muchas decisiones posteriores se tomaron de acuerdo con la idea de ruptura y la tradición republicana de caída y rechazo de la monarquía, que no son compatibles con la construcción progresiva del régimen, como demuestran las acusaciones de *adfectatio regni* de P. Valerio Publicola, los *Decemviri* o Espurio Casio Vecellino, Espurio Melio y Marco Manlio Capitolino. Pero ello no implica que los hechos transmitidos no hubiesen sufrido una importante distorsión.

Frente a esa idea del establecimiento inmediato del sistema republicano que conocemos posteriormente, que atestiguan la tradición y los *Fasti consulares* –pese a que su veracidad para los primeros tiempos es dudosa–, se impone la de un establecimiento gradual en mayor medida. En primer lugar habría una fase en la que el poder habría estado en mano de un dictador ordinario o *magister populi*, acompañado de un subordinado, un *magister equitum*. Quizás después el mando lo ejercieron dos o tres *praetores* dotados de un poder no colegiado puesto que está atestiguada la existencia de un *praetor maximus*.

Posteriormente, es probable que durante un breve período de tiempo el gobierno recayese en un colegio de *decemviri*, que fueron sustituidos en cierto momento por *tribuni militum*. De hecho, la existencia de la magistratura consular, anual y colegiada solo puede afirmarse fehacientemente a partir de 367/366 a.C., instituida por primera vez o restaurada por las *leges Licinio-Sextias*. Por consiguiente, como señala E. Bianchi (2010, 15-20), no podemos pensar que el cuadro de organización institucional y política constatado a mediados del s. IV a.C. sea igual al aparecido tras la caída de la monarquía, sino que fue una construcción variable adaptada a las circunstancias por los grupos dirigentes, pues el final del régimen viene unido normalmente a la precariedad y la improvisación, especialmente cuando no existe una teoría política y el contexto es hostil.

En la tradición encontramos, en primer lugar, una sustitución del monarca no el fin de la monarquía, entre los parientes de Tarquinio el Soberbio, como podían ser Tarquinio Colatino o Lucio Junio Bruto –este por vía materna–, quienes son señalados por esta misma tradición como primeros colegas en el consulado. De hecho, este mismo relato nos habla del exilio de Tarquinio Colatino, probablemente como una forma de anular sus ambiciones dinásticas, siendo sustituido en el consulado por Publio Valerio Publíccola. Precisamente, una vez descartada la sucesión dentro de la familia, hubo de acontecer un período de inestabilidad y tentativas de conquistar el poder por parte de miembros destacados de la aristocracia, como podría indicar el extraordinario número de cónsules ya desde el primer año. Todo ello como resultado de la necesidad de contener las ofensivas del rey destronado, de los enemigos latinos y sabinos y del rey de Caere Lars Porsena, que intentó tomar la ciudad, que favorecería el ascenso fugaz de algunos líderes que perderían fuerza como consecuencia de los conflictos.

De manera que el nuevo sistema político estaría definido por las exigencias militares, que quizás llevaron a recurrir a una leva siguiendo el sistema implantado, supuestamente, por Servio Tulio; puede que el protagonista de este hecho fuese Publio Valerio, a quien se le dio el *cognomen* de Publicola –“partidario del pueblo”–, quizás por apoyarse principalmente en el pueblo y no en sus clientes. Por consiguiente, habría sido el pueblo en armas quien habría tomado la iniciativa política; por tanto, no habría sido extraño que el *praefectus urbi* o *interrex* Espurio Lucrecio nombrase como primeros líderes a Bruto y Colatino, quienes habrían recibido el apoyo popular.

No obstante, es difícil de creer el retrato de una ciudad unida con una conciencia política contraria al sistema monárquico como presentan las fuentes, sino que habría

varias facciones cuyos intereses confluirían o divergirían en ese punto, pues no podemos olvidar que entonces persistía el sistema de las curias dominadas por la aristocracia, la cual trataría de afirmar su autoridad, pese a la oposición de nuevos miembros y del propio movimiento que habría tenido a Servio Tulio como referente.

Es posible que, en unos momentos tan críticos para la supervivencia de la comunidad, los romanos no quisiesen desatender las cuestiones religiosas, pero con el exilio del monarca, que era al mismo tiempo jefe político-militar y cabeza sacerdotal, se imponía una solución sucesoria difícil, no solo política, sino también religiosa. Siguiendo la tradición, al igual que los cónsules habrían recibido en bloque los poderes políticos del último Tarquinio, como consecuencia de la sistematización religiosa, habría tenido lugar la creación del *rex sacrorum* como heredero de las funciones rituales de las que había sido depositario el *rex*. Parece evidente que fue en ese punto cuando los romanos habrían creado un sacerdote específicamente para suplir al rey ausente y así evitar el vacío en la dirección del culto, como señalan Tito Livio (II, 2, 1-2)⁵ y Dionisio de Halicarnaso (IV, 74, 1-4⁶; V, 1, 4⁷). De manera que la población habría aceptado jurar que no permitiría la

⁵ Liv. II, 2, 1-2: "Se ocuparon, a continuación, de las cuestiones religiosas. Como algunos sacrificios públicos habían sido realizados por el propio rey, a fin de evitar que en ningún terreno se echase en falta a los reyes, crearon un rey de sacrificios. Pero este sacerdocio lo subordinaron al pontífice máximo, no fuera a ser que, si unían a tal título una función relevante, pusiesen alguna clase de cortapisas a la libertad, que era la principal preocupación del momento." (Traducción de J. A. Villar Vidal, en Editorial Gredos, 1990)

⁶ D. H. IV, 74, 1-4: "En cuanto a los muy numerosos atributos que se dan a los reyes, creo que, si algunos son molestos y odiosos a los ojos de los más, debemos disminuir unos y suprimir otros –me refiero a estos cetros, a las coronas de oro y a los vestidos de púrpura y oro– excepto en algunas procesiones y en las procesiones triunfales, ocasiones en que los llevaran en honor de los dioses, pues a nadie molestará si eso ocurre de tarde en tarde. En cambio, creo que hay que dejar a los hombres el trono de marfil en el que se sientan para juzgar, la blanca vestimenta bordeada de púrpura y las doce hachas que les preceden en sus salidas. Hay, además de esto, todavía otra cosa que creo que será la más útil de cuantas he dicho y la principal causante de que los que reciban el poder no cometan muchos errores: no permitirles gobernar vitaliciamente (pues un gobierno indefinido y no obligado a rendir cuentas por su actuación es penoso para todos y de él nace la tiranía), sino limitar a un año la duración del cargo, como sucede en Atenas. El hecho de que una misma persona alternativamente gobierne y sea gobernada, y sea desposeída del mando antes de que su mente se corrompa, refrena a las naturalezas audaces y no permite que el temperamento se embriague con el poder. Si establecemos estas reformas, nos será posible recoger los frutos buenos del régimen monárquico y liberarnos de los males que lo acompañan. Y para que también el nombre del poder real, que hemos heredado de nuestros padres y que entró en la ciudad sancionado por augurios favorables de los dioses, se mantenga por su carácter sagrado, que se designe a un rey vitalicio encargado de los sacrificios, que posea este honor durante toda la vida y que deje toda ocupación política y militar para tener como única función, al igual que el *basileus* de Atenas, la dirección de los sacrificios y ninguna otra." (Traducción de A. Alonso y C. Seco, Editorial Gredos, 1984)

⁷ D. H. V, 1, 4: "Sin embargo, como consideraban que los reyes habían sido autores de muchos e importantes beneficios para el Estado, quisieron conservar el nombre de esta institución mientras que la ciudad existiera, y ordenaron a los pontífices y augures que designaran al mas idóneo de los ancianos, que se ocuparía únicamente de la dirección de los cultos sagrados, que quedaría libre de toda prestación militar y civil y que recibiría el nombre de rey de los ritos sagrados. El primer rey de los ritos que se eligió

vuelta de un monarca pero aceptaron la existencia de un sacerdote llamado *rex*, como recoge Festo (423 L). Por lo tanto, el rey había desaparecido como institución política pero no como figura religiosa, pues continuó encarnado en el *rex sacrorum*. Resulta sorprendente descubrir que lo que se deduce a partir de la tradición sobre los asuntos religiosos sea aceptado por la mayoría de los estudiosos, mientras que lo concerniente a la sistematización de la esfera política sea criticado o incluso negado por la mayoría de ellos, de manera que se ubica el origen del *rex sacrorum* donde dicen las fuentes, sin un proceso gradual de formación de la nueva estructura religiosa a la par del proceso de construcción política. Este hecho, de acuerdo con E. Bianchi (2010, 21-28), se ha explicado como resultado de la prudencia romana respecto a la relación con los dioses, fruto de la mentalidad tradicionalista y conservadora de los romanos, que debía encontrar una solución lo antes posible y no cometer posibles negligencias y así evitar posibles riesgos; de manera que la institución real parece ser positiva e insustituible en el ámbito religioso, pero su presencia también podía servir para evitar reclamaciones de individuos especialmente piadosos o que añorasen la época monárquica.

Por su parte, la arqueología parece confirmar la versión transmitida por la tradición, pues, en efecto, alrededor del 510 a.C., según F. Coarelli (1983, 64) está documentada en el Foro Romano la reforma del edificio considerado como la *Regia* –es decir, el complejo habitacional y de uso cultural del monarca y como parece confirmar el hallazgo de un vaso de *bucchero* datado en el último cuarto del siglo VI a.C. con la inscripción *rex* (CIL I² 4, 2830)– y la sistematización del *Comitium* –el lugar donde el monarca ejercía la función política y jurídica–; así como la destrucción en el área de San Omobono de los templos arcaicos dedicados a Fortuna y a Mater Matuta, construidos según la tradición por Servio Túlio y reformados por Tarquinio el Soberbio. De hecho, esa zona estuvo abandonada durante cerca de un siglo y cuando fue reconstruido lo fue con grandes transformaciones, empezando por la orientación. En cuanto a la *Regia* se confirma una ruptura con el pasado, con los restos estudiados por F. Coarelli (1984, 61), quien aseguró que los cambios indican que pasó de ser un santuario a ser un lugar de culto administrado por el *rex sacrorum*, los pontífices y las vestales, además de su lugar de residencia. Según este autor (1984, 70), en el complejo se encontraría la *Regia stricto sensu*, la *Aedes Vestae*, el *Atrium Vestae* y la *domus regi sacrorum*, que quizás se

fue Manio Papirio, un patrício amante de la tranquilidad.” (Traducción de A. Alonso y C. Seco, Editorial Gredos, 1984)

convirtió en *domus publica* y lugar de residencia de *pontifex maximus* durante la república y en él se desarrollarían cultos que en principio eran privados, pero que, en este caso, al ser del rey, eran públicos, como el del hogar (dedicado a Vesta), los Lares y los Penates. No obstante, los detalles topográficos no pueden interpretarse de forma segura, pues las fuentes parecen utilizar el término *Regia* con bastante libertad, lo que complica su identificación. Estos cambios urbanísticos permiten confirmar la fecha tradicional de la insurrección contra la monarquía, pues tienen un significado político claro; empero, de acuerdo con E. Bianchi (2010, 28-30) ello no constituye una prueba para afirmar que coincidió con la aparición del *rex sacrorum*, pues pudo suceder después. Sin embargo, F. E. Brown (1967, 56-59) asegura que el esquema constructivo de la *Regia* sigue el trazado de una vivienda de época arcaica, manteniendo la forma los lugares dedicados a la función religiosa del monarca, pero sin el espacio público ni la magnificencia que podría esperarse del palacio del *rex Romanorum*, por lo que propone que el conjunto tal y como lo conocemos fue creado en época republicana.

Los vestigios de la *Regia* de época republicana hunden sus cimientos hasta el s. VII a.C. Su planta es trapezoidal, con espacio para albergar a un amplio número de personas y con una cisterna en el centro que bien podía servir como depósito de cereal. En su lado meridional conectaba con una estructura constituida por tres ambientes, que conformaba un verdadero centro del complejo cultural. La estancia oriental era seguramente el sacrario de *Ops Consiua*, deidad de la riqueza agrícola y los graneros; simétricamente, en el lado occidental, la habitación albergaba el sacrario de Marte, como parece confirmar la presencia de un *focus* circular de piedra propio del *sacrarium Martis* y esencial para la ceremonia del *Equus October*. Algunos autores como C. Ampolo han intentado establecer un paralelismo con Atenas, considerando que incluso su estructura era similar a la del pritaneo arcaico. De hecho, estos estudios que indican cierta inspiración en el caso ateniense por parte de los romanos en el fondo intentan encontrar paralelos como el que se muestra en la existencia del *rex sacrorum* y del arconte *basileus* y la colaboración en el culto de sus consortes, la *regina sacrorum* y la *basilinna* e interpretarlos como fruto de una imitación. Sin embargo, esta propuesta interpretativa parte del hecho de que los romanos tenían la misma madurez política que los atenienses, además de no tener en cuenta que Roma no puede extraerse del contexto itálico al igual que Atenas no puede extraerse del helénico, pues ambos contribuyen a explicar los procesos que experimentaron ambas ciudades. En este sentido, E. Bianchi (2010, 87-90)

afirma, y yo comparto esa afirmación, que no se puede considerar que el *rex sacrorum* fuese una imitación, al menos directa, del arconte *basileus*; pues las circunstancias históricas de la aparición de cada uno y sus características son distintas, por ejemplo, mientras el romano es vitalicio, el ateniense es anual, y mientras el primero es exclusivamente un sacerdote, el segundo era considerado un cargo también político.

Por el contrario, algunos estudiosos plantean que este sacerdocio nació a mediados del s. IV a.C., lo que conllevaría considerar a Servio Tulio, o a los líderes a los que representa, como una especie de *magister populi* que habría tomado el poder político, pero que habría dejado al monarca ciertas funciones religiosas; de manera que algunos como T. J. Cornell (1999, 278) han planteado la existencia de una suerte de doble monarquía, una que ejercería el poder político y otra que ostentaría el religioso, aunque resulta poco creíble. También E. Bianchi (2010, 30-34) ha planteado que Tarquinio el Soberbio, o el rey destronado, hubiese seguido conservando los aspectos sagrados de la monarquía hasta su muerte, acaecida en 495 a.C. en Cumas en la corte del tirano Aristodemo aunque se hubiese exiliado definitivamente después de la batalla del lago Regilo (comienzos del s. V a.C.). Además, la figura del *rex sacrorum* se identificaba con el monarca en persona y el cargo era vitalicio, de manera que en este momento pudo darse una situación parecida al pontificado máximo de Emilio Lépido una vez que Octavio se había hecho con el poder. En consecuencia, Tarquinio habría conservado el cargo hasta su muerte aunque no hubiese podido ejercerlo; de hecho, coincide con el conservadurismo religioso romano el que se hiciese difícil privar a Tarquinio del control formal de los aspectos sagrados de la realeza, pues de ello dependía la buena relación de los romanos con los dioses. Por consiguiente, el primer *rex sacrorum* solo habría podido ser nombrado a partir del 495 a.C., quizás como algo planificado y no fruto de unas circunstancias de emergencia, como resultado de la redefinición de la monarquía tras el exilio de Tarquinio, a la que no se podía privar de su influencia en la esfera sagrada, aunque sí de sus poderes militares y políticos. Pues habría tenido lugar por la necesidad de mantener un guía de la religión estatal. Aunque hay quien lo considera resultado de la decadencia de la antigua monarquía, pues, como expone F. Marco Simón (1996, 23), es posible que el *rex sacrorum* naciese antes del fin de la monarquía como una forma de conservar el sacerdocio real cuando las exigencias temporales o militares imposibilitaban a sus representantes el cumplimiento de los deberes, progresivamente complejos, del culto.

Por tanto, con el paso de la monarquía a la república comenzó un proceso de evolución política que trasladó el poder político-militar real al cuerpo ciudadano y a los magistrados; pero no ocurriría lo mismo con las funciones religiosas del monarca. En su caso, las que estaban relacionadas con el ámbito político-militar fueron confiadas a la magistratura superior, y el resto, fueron repartidas entre los pontífices y el *rex sacrorum*, aunque seguramente ese fue el resultado de un proceso complejo de evolución de ambos sacerdicios. No obstante, parece que hubo una división de las competencias religiosas a la vez que se redefinía la antigua institución real, lo que se tradujo en la aparición del *rex sacrorum*.

T. Mommsen (1887, 18 ss.) fue el valedor de la idea de que el paso de la monarquía a la república supuso la continuación y casi culminación de la tendencia a separar en planos completamente distintos el poder político del religioso, es decir, las magistraturas de los sacerdicios, una hipótesis que autores como E. Pais se esforzaron en refutar. Según T. Mommsen, ambos poderes se hallaban confundidos en la figura del *rex*, pero con la república, el mantenimiento de la *pax deorum* era confiado a los sacerdotes y los magistrados no tenían potestad alguna; por tanto, las organizaciones de ambas esferas eran totalmente distintas y ello se mostraba en aspectos como el nombramiento, la sucesión y la duración del cargo. Por su parte, E. Pais (1915, 271 ss.) sostuvo que las funciones políticas y religiosas se entrecruzaban en el mundo romano, siendo el ejemplo más claro las funciones sacerdotales de algunos magistrados como los cónsules o la jurisdicción del *pontifex maximus* sobre cualquier magistrado civil; a lo que hay que unir que frecuentemente confluían en una misma personas las magistraturas y los sacerdicios sin que por ello hubiese incompatibilidad o fricciones entre los deberes civiles y religiosos. Sin embargo, autores como Ulpiano (*Dig.* II, 4, 2-5), Modestino (*Dig.* XLVIII, 14, 1, 1-2) o Cicerón (*Leg.* II, 7-27; III, 3-20) señalaron las diferencias entre ambos grupos como si hubiese una línea divisoria clara. De manera que, aunque parece incontestable la existencia de cierta distinción entre magistraturas y sacerdicios que, quizás, se acentúa con la república, no experimentó una escisión funcional excesivamente tajante; de manera que, según A. Calonge (1968, 5-11), debería instalarse un criterio de mayor elasticidad a la hora de diferenciar entre magistraturas y sacerdicios en época republicana.

Diferentes autores han asegurado que el final de la monarquía fue fundamental para el encumbramiento jerárquico del *pontifex maximus*, aunque la primacía religiosa siguió recayendo en el *rex sacrorum*. Si bien, la visión de un *pontifex maximus* ostentador

del poder religioso *de facto* y disciplinario y de un *rex sacrorum* reducido a una figura casi decorativa procede de autores no anteriores al período tardorrepublicano. Por ejemplo, autores como Festo (198-200 L), Aulo Gelio (*n. A. X*, 15, 21⁸) y Servio (*Ad Aen. II*, 2) situaban al *rex sacrorum* en la cúspide de la jerarquía religiosa romana; pero otros como Cicerón (*Div. II*, 6, 12), cuando cita a los sacerdotes del 57 a.C., nombra primero a 13 de los 15 pontífices, a los *flamines maiores* –excepto al *Dialis* porque entonces estaba vacante– y, en último lugar, al *rex sacrorum*. Sin embargo, este mismo autor, en *De domo sua* (52, 135), nombra las distintas categorías sacerdotiales siguiendo el orden que plasmó Festo. No obstante, la crítica moderna sostiene que había algunas sacerdotisas dentro del colegio de los pontífices –junto con los *flamines* y el *rex sacrorum*–, las vestales, las *flaminicae* y la *regina sacrorum*. Pero, tal y como dice Macrobio (*Sat. III*, 13, 11), su presencia, salvo la de las vestales, estaba avalada por la posición de sus maridos, pues sus funciones eran vitalicias hasta que falleciese su marido y no existía posibilidad de divorcio sin que ambos perdiessen el cargo religioso, aunque quizás solo haga referencia a que estaban bajo su jurisdicción.

Pese a la indudable antigüedad del augurado, la jerarquía del *ordo sacerdotum* estaba formada por el rey, los tres *flamines maiores* y el *pontifex maximus*. Este orden parece razonable para la época en la que el *rex Romanorum* era el líder religioso de la comunidad, por eso deja de lado otros sacerdicios como los augures o colegios como los *viri sacris faciundis* o los *viri epulones*, estos últimos de creación posterior. Pues los *flamines* y pontífices habrían nacido para aligerar la carga de trabajo religioso del *rex*, para que pudiese ocuparse mejor de cuestiones político-militares. No obstante, los *flamines maiores* debieron de crearse antes de que la influencia etrusca se hiciese más fuerte de lo que era en los primeros tiempos, pues estaban dedicados a Júpiter, Marte y Quirino, y no a Júpiter, Juno y Minerva; algo que también puede comprobarse gracias al nombre del sacerdote de Júpiter, que era *Dialis* y no *Iovalis*, como debería al comparar con el *Martialis* y el *Quirinalis*. Un aspecto remoto en lo temporal que conjuga con sus funciones en el plano ritual.

Los pontífices también parecen haber aparecido en época monárquica, aunque, según Cicerón (*Leg. II*, 8, 21), los pontífices estaban excluidos de la concepción

⁸ Gell. *n. A. X*, 15, 21: “En un banquete nadie, salvo el rey de los sacrificios, ocupa un lugar superior al del flamen de Júpiter.” (Traducción de M.-A. Marcos Casquero y A. Domínguez García, Universidad de León, 2006)

sacerdotal originaria, puesto que no eran inaugurados a diferencia de los *flamines* o el *rex sacrorum*. Sin embargo, es probable que como ayudantes del *rex* ya fuesen los guardianes de la sabiduría sagrada y, en consecuencia, supervisores de los rituales, como siguieron siendo posteriormente. En esa época, habrían sido los reyes, a través de la sanción escrita, quienes fijasen las fechas de las fiestas, los sacrificios adecuados y los gastos necesarios, confiando su consumación a los pontífices cuando no fuese posible por sus deberes político-militares; de manera que la actuación de los pontífices en los ritos patrios y extranjeros era como delegación del monarca, incluyendo los fúnebres, la interpretación de los prodigios y los rayos. Por consiguiente, según E. Bianchi (2010, 121-126), su aparición fue fruto de una necesidad religiosa más reciente que la que suscitó la creación de los *flamines* y puede que tuviese elementos de inspiración externa, aunque no hemos encontrado paralelos convincentes. Esta versión no concuerda con la visión de G. Wissowa (1912, 23, 103 y 483) que consideraba que el orden procedía de la importancia de los dioses, de manera que el *rex* sería sacerdote de Jano, al que se invocaba en primer lugar en los sacrificios, después los *flamines maiores* por Jupiter, Marte y Quirino, y por último el *pontifex maximus* como sacerdote de Vesta, a la que se invocaba al final. No obstante, siguiendo a L.-R. Ménager (1976, 465), lo más lógico es pensar que la jerarquía sacerdotal seguía un criterio fundamental de influencia social y política y después fosilizó aunque dejase de ser funcional, por ello el *rex sacrorum* era colocado a la cabeza de la misma.

En caso de haber acontecido realmente el exilio y muerte de Tarquinio el Soberbio, debió de suponer un momento de extrema incertidumbre religiosa en Roma, pues el cambio ritual podía provocar la ruptura de las relaciones pacíficas entre la ciudad y los dioses. El problema principal lo constituyan los *sacra* que un rey en el exilio u ocupado en otros menesteres no podía completar en persona, por ello la estructura sacerdotal necesitaba irremediablemente de una figura que, por el bien de la comunidad, llevase el nombre del *rex* y llevase a cabo los rituales que realizaba el monarca, de esa situación de emergencia –ocurriese antes o después del fin de la monarquía– nacería el primer *rex sacrorum*. El problema es que las fuentes guardan silencio o no son de mucha ayuda para el período entre 509 a.C. y 495 a.C. en cuanto a los sacerdotes. Los historiadores plantearon que las funciones religiosas del *rex* fueron confiadas en un primer momento a los *flamines maiores*; pero, teniendo en cuenta que la tríada arcaica ya no ocupaba el lugar preeminente y lo esclerotizado de estos sacerdicios, no parece muy

probable. En cambio, la atención debió de recaer entre los antiguos ayudantes y supervisores religiosos, los pontífices, para encargarse de estos importantes *sacra*. De manera que, siguiendo en esa línea, el primer *rex sacrorum* habría aparecido bajo el control del *pontifex maximus*, al igual que los *flamines*, que continuó como guardián de los *sacra* y quizás por ello aparece por encima en algunas enumeraciones, como supervisor general, lo que no es lo mismo que decir que el *rex sacrorum* se sometiese a su autoridad instantáneamente.

Ciertamente, no puede negarse la posibilidad de que el *rex sacrorum* heredase durante cierto tiempo el primer puesto efectivo del orden sacerdotal; pues es difícil saber si el *pontifex maximus* había superado en importancia al resto de sacerdotes en los primeros tiempos de la república o si el *rex sacrorum* y los *flamines maiores* mantuvieron su posición originaria en el *ordo sacerdotum*, incluyendo la primacía sacerdotal *de iure* y *de facto*. En ese contexto es improbable que el nombramiento del *rex sacrorum* dependiese del *pontifex maximus*, de manera que tanto este procedimiento como la *captio* pontifical que conocemos para períodos posteriores habrían nacido a mediados del período republicano. En ese sentido, –cómo transmite Dionisio de Halicarnaso (V, 1, 4)– en principio la decisión era colegiada entre los miembros del *ordo*. Sin embargo, en los episodios posteriores –y por ello, posiblemente más veraces– que aparecen en las fuentes, el sistema de nombramiento que conocemos es distinto y el *rex sacrorum* está sometido de manera clara a la autoridad que ejerce el *pontifex maximus* sobre el *ordo sacerdotum*.

2. 2. El *rex sacrorum* romano durante la República y comienzos del Imperio

Analizar los episodios y los protagonistas relacionados con el *rex sacrorum* antes del 210 a.C. es complicado, pues la prosopografía se limita a los nombres de M. Papirio, L. Postumio Albino y M. Marcio. El primero de ellos –que fue el primer *rex sacrorum* según Dionisio de Halicarnaso (V, 1, 4)– se ha considerado ficticio, el segundo aparece en un pasaje de Plinio el Viejo (*N. H.* XI, 71, 186) y el tercero murió en dicho año ocupando el cargo durante la Segunda Guerra Púnica según Livio (XXVII, 6, 15-16). No obstante, la veracidad de este último también ha sido puesta en duda, ya que no se conoce la descendencia de una familia Marcia patricia más adelante, aunque pudo ser el antepasado de los *Marcii Reges*, que eran plebeyos, pero esta condición podía deberse a que alguno de sus descendientes renunciase al patriciado y mantuviesen el epíteto de *Reges*. Tras su muerte, el puesto quedó vacante hasta ser ocupado en 208 a.C. por Cn.

Cornelio Dolabella (Liv. XVII, 36, 5), quien probablemente tuviese algo de experiencia política, pues pudo ser *IIIvir monetalis*. La vacante durante 2 años durante el contexto de la guerra anibálica muestra que no generó una grave crisis del sistema sacerdotal, lo que, sin duda, indica que el relevo en el papel de primer sacerdocio ciudadano del *rex sacrorum* por el *pontifex maximus*, si es que no había culminado, al menos ya estaba muy avanzado. Este relevo es posiblemente anterior a la segunda mitad del s. III a.C. como consecuencia de la pérdida de parte del prestigio y la independencia de los que los *flamines maiores* habían disfrutado hasta entonces a favor del *pontifex maximus*.

Este aumento de poder se refleja claramente en la elección del *rex sacrorum* de 180 a.C., que relata Tito Livio (XL, 42, 8-11⁹), que muestra que su poder de supervisión religiosa se había convertido en una fuerza coercitiva que no era utilizada únicamente con fines religiosos, si no que podía ser utilizado para alcanzar objetivos personales. En este momento, la elección del *rex sacrorum* debía seguir los pasos de la *nominatio*, la *captio* (también conocida como *creatio* o *lectio*) e *inauguratio*. En primer lugar se presentaba a una terna de candidatos, considerados *nominati*, entre los que el *pontifex maximus* elegía uno, con el cual se llevaba a cabo la *captio* y después se procedía a la *inauguratio* necesaria para el *rex sacrorum* y los *flamines*. En el caso de Dolabella, probablemente fuese el primero de los *nominati*, pero cuando se intentó la *captio*, no llegó a término con la *inauguratio*, por lo que probablemente se inauguró a Clelio Sículo.

Según E. Bianchi (2010, 145-151), es probable que esta forma de elección fuese introducida entre el 292 y el 219 a.C., junto con la elección popular del *pontifex maximus*, para mantener un control del pueblo sobre la elección de los sacerdotes. Fue un proceso del cual el *pontifex maximus* salió reforzado y en el cual comenzaron a fraguarse nuevas reformas que reafirmaban la nueva autoridad adquirida por la asamblea popular, como por ejemplo la *lex Papia* (65 a.C.), según la cual las vestales eran elegidas por el pueblo de una lista de 20 niñas adecuadas para ejercer ese sacerdocio escogidas por el *pontifex*

⁹ Liv. XL, 42, 8-11: “Con motivo de la elección del sustituto para ocupar la plaza de Gneo Cornelio Dolabela como rey de los sacrificios hubo un enfrentamiento entre el pontífice máximo Gayo Servilio y el duúnviro naval Lucio Cornelio Dolabela, a quien el pontífice exigía, para consagrarlo, que presentara la dimisión de su cargo. Al negarse a hacerlo en duúnviro, el pontífice le impuso una multa que fue objeto de debate ante el pueblo, dado que aquél apeló. Ya habían sido llamadas a votar varias tribus y se pronunciaban en el sentido de que el duúnviro obedeciera el pontífice y se le condonara la sanción si dimitía de su cargo, cuando sobrevino una señal del cielo que indicaba un vicio de forma dejando sin efecto los comicios. Debido a ello, los pontífices tuvieron escrúpulos religiosos de consagrarse a Dolabela. Consagraron a Publio Clelio Sículo, que había sido propuesto en segundo lugar.” (Traducción de J. A. Villar Vidal, en Editorial Gredos, 1990)

maximus; lo que a su vez indica una decadencia clara de la influencia del *rex sacrorum* y del resto del *ordo sacerdotum*. De manera que es probable que cuando se produjeron los cambios sacerdotales impulsados por la *lex Ogulnia* (300 a.C.), los *flamines* y el *rex sacrorum* fuesen vistos, no como sacerdicios patricios ambicionados por los plebeyos, sino como restos arcaicos definitivamente superados; aunque seguramente no fue un cambio inmediato, sino un proceso lento iniciado alrededor del 300 a.C. que concluyó cerca del 180 a.C.

Como hemos señalado anteriormente, las fuentes pueden hacer referencia a procedimientos de su propia época aunque traten de extrapolarlos al pasado. Es el caso de la ceremonia de la *inauguratio* que narra Tito Livio (I, 18) con ocasión del inicio del reinado de Numa Pompilio, pero que seguramente refleja la ceremonia de la *inauguratio* que se llevaba a cabo para los *reges sacrorum* de época tardorrepublicana y comienzos del imperio, pues es muy similar entre las fuentes. Esta ceremonia consistía en la realización de los auspicios de investidura por parte de un augur, para conseguir la ratificación divina de la elección de la comunidad. La narración incluye algunos detalles técnicos que nos permiten vislumbrar algunos elementos importantes de la mentalidad religiosa romana. En concreto, Livio presenta a un augur poniendo su mano derecha en la cabeza de Numa, un contacto que tendría la función de transmitir un poder religioso que capacitaba a Numa para ejercer la función real. Sin embargo, podemos plantear que, teniendo en cuenta el papel del *rex Romanorum* en la religión de la ciudad primitiva, probablemente fuese el mismo candidato quien pidiese a Júpiter los auspicios sin mediación de nadie, apropiándose de la dimensión religiosa del poder. Lo que llevó a algunos investigadores como T. Mommsen (1896, 8) a formular la hipótesis de que esa ceremonia era la que se realizaba para inaugurar al *rex sacrorum* republicano; debemos tener en cuenta que el relato de la *inauguratio* de Numa es similar en fuentes tan dispares como Tito Livio, Plutarco o Dionisio de Halicarnaso, pero según esos mismos autores, y como señala F. Blaive (1998, 63-70) fue Numa quien creó ese colegio, por lo que no habría nadie capacitado, al menos con la suficiente autoridad pública para llevar a cabo el ritual. Por su parte, Rómulo tomó los auspicios por sí mismo porque se trataba de los *auspicia primora*, por lo que, de haber sido necesario un ayudante para los siguientes monarcas, habría sido el *interrex* y no un augur. De lo que no hay duda es de que, a la hora de estudiar el período arcaico de Roma, especialmente los asuntos relacionados con la realeza, debemos tener en cuenta que la información de la que disponemos es muy

precaria y está sujeta a las interpretaciones y variaciones que a lo largo del tiempo se hicieron sobre la tradición y lo acontecido en los orígenes de Roma. Además, para rituales como el que nos concierne en este punto, lo más probable es que mostrasen lo que ocurría en su época o había dejado de ocurrir hacia poco, pues era una forma de encontrar explicaciones para aspectos que en su tiempo se ignoraban.

Durante el último siglo de la república, los pontífices, augures, *decemviri sacris faciundis* y *triumviri epulones* siguieron siendo los consultores religiosos oficiales del Senado y los magistrados, pero no se puede decir lo mismo del *rex sacrorum* o los *flamines*. De hecho, el prestigio de los primeros era tal que tuvo que legislarse para impedir la excesiva acumulación de sacerdocios en una misma persona, en paralelo a lo que ocurría con las magistraturas con la *lex Villia annalis* (180 a.C.). Después, con la *lex Domitia* de 104-103 a.C. se estableció la elección popular de los sacerdocios de los colegios mayores, derogando el sistema de *cooptatio*, pero de ese procedimiento fueron excluidos el *rex sacrorum* y los *flamines maiores*, quizás por ser considerados sacerdocios menores. Otra prueba de la reducción de la importancia, el prestigio y el carisma de estos antiguos sacerdocios es el *flamen Dialis*, que quedó vacante desde la muerte de Lucio Cornelio Merula en 87-86 a.C. hasta su restauración por parte de Augusto en 12-11 a.C., por lo que durante, de acuerdo con Tácito (*Ann. III, 58*) ese tiempo sus *sacra* debieron de ser cuidados por otros miembros del colegio pontifical; quizás la misma suerte que corrió el *rex sacrorum* fue similar, con largos períodos de sede vacante.

No obstante, para los últimos años de la república se conocen dos nombres de *reges sacrorum*, el primero es Sulpicius Ser. f. nombrado por el *pontifex maximus* Quinto Cecilio Metelo Pío, inaugurado por el augur Apio Claudio Pulcro en 64-63 a.C., que participó en la *cena aditialis* del flamen Lucio Cornelio Léntulo Niger. El segundo es L. Claudio, citado en *De haruspicum responsis* (6, 12) por Ciceron tras el pontífice que fue llamado para discernir sobre la consagración de la casa de este en septiembre de 57 a.C. Según Szemler (1972, 175), este Claudio pudo ser inaugurado en torno al 60 a.C. por César y participar en 46-45 a.C. en una ceremonia que aparece en la *tabula Heracleensis* (*CIL I² 593 = ILS 6085. 11. 62-65*) y que concernía tanto a las vestales, como a los *flamines* y al *rex sacrorum*, lo que solo se entiende si en esa fecha el sacerdocio estaba en pleno funcionamiento, lo que confirmaría la continuidad del mismo. De manera que, tanto en el período del pontificado máximo de Metelo Pío como en el de César hubo un estímulo para la continuación del sacerdocio del *rex sacrorum*, al menos por parte de

estos pontífices máximos; lo que coincide, según E. Bianchi (2010, 151-157), con el comportamiento de César de cara a la religión y otros sacerdicios, pues trataba de aumentar al máximo el número de cargos disponibles, como muestra la creación de los *Luperci Iulii*.

Con la llegada de Octavio al poder se mantuvieron los cuatro colegios principales: el de los pontífices, el de los augures, el de los *quindecimviri faciundis* y el de los *septemviri epulones*. Además, durante el primer Imperio, acontecieron numerosos cambios religiosos, como la creación de sacerdicios para caballeros y libertos, o el nombramiento por orden del emperador de los titulares sin atender a ninguno de los métodos anteriores de elección; por ello, tanto el *rex sacrorum* como el *flamen Dialis* mantuvieron cierta imagen de pureza tradicional al seguir circunscrito a patricios, hijos y casados por *confarreatio* y ser incompatibles con el ascenso en la jerarquía político-militar. No obstante, hay un epígrafe (*CIL VI 2122*¹⁰) datado en época julio-claudia que puede hacernos dudar de que se mantuvieran esos estrictos requisitos, pues muestra a un L. Aquilio f. como *rex sacrorum* pese a que los Aquilios no eran patricios, por lo que puede que lo fuese de alguna ciudad del Lacio o puede que esa *gens* pudo entrar en el patriciado a través de la legislación de Cesar o de Augusto o puede que simplemente se abriese el sacerdocio a los plebeyos. T. Mommsen identificó a un L. Aquilio Floro como *IIIvir monetar* del año 20-19 a.C. ; no obstante, de ser así no habría llegado a ser *rex sacrorum* hasta el 12 a.C., cuando falleció Lépido y Augusto asumió el cargo de *pontifex maximus*, pues aquel tenía prohibido ejercer su cargo. No obstante, en la procesión reflejada en el *Ara Pacis* (13-9 a.C.) no aparece ningún *rex sacrorum*, por lo que, como señala E. Bianchi (2010, 159-168), no sería imprudente pensar que el cargo estaba vacante por aquél entonces.

2. 3. Características del *rex sacrorum* romano

El aspirante a *rex sacrorum* debía ser ciudadano romano, libre de nacimiento y sin defectos físicos, como todos los sacerdotes; pero, además, debía ser patrício, hijo de un matrimonio unido por *confarreatio* y estar casado mediante el mismo ritual. Aparte, tenía vetado cualquier cargo político-militar. La primera limitación específica, parece fruto del contexto de principios de la república, con el problema patrício-plebeyo, si bien no sabemos cuántos sacerdotes de esa época debían ser hijos de un matrimonio por y/o estar

¹⁰ *CIL VI 2122*: [L. Aquil]ius L. filius F[- - -]/[- - -]rex sacro[rum]/[- - -]a L. Aquilli/uxor.

casados mediante *confarreatio*; pero, posteriormente, solo el *rex sacrorum*, junto con los *flamines* y los *salii*, debieron haber contraído matrimonio por esa vía. Por otra parte, la prohibición de ejercer cargos públicos debió de aparecer en los inicios de la república para separar el título de *rex* de la esfera político-militar y que se asociase únicamente a la sagrada. Por consiguiente, la primacía del *pontifex maximus* en etapas posteriores pudo deberse a que quien ocupase esta posición podía ejercer magistraturas y, por tanto, el ascendiente social y político de los personajes que lo ocuparon pudo influir en la autoridad que se asociaba al sacerdocio y pudo no haber un intento deliberado de aupar a este sobre el *rex sacrorum*. No obstante, es posible que el *rex sacrorum* fuese miembro del Senado *ex officio*, al igual que el *flamen Dialis* –quien también tenía vetada la carrera política–. Además, ostentaba la presidencia de los *comitia calata*, donde se anunciable el calendario. Al mismo tiempo, es posible que tuviese la facultad para nombrar a las Vestales, aunque la historiografía –apoyándose en la información de Aulo Gelio (*n. A. I*, 12)– ha mantenido que la *captio* de las sacerdotisas de Vesta la llevaba a cabo el *pontifex maximus*; pese a todo, hemos de tener en cuenta que este autor analiza lo que ocurría en plena época republicana, sin adentrarse en épocas más antiguas, puesto que su información procede como máximo de Fabio Pictos, cuya base fueron los *Libri iuris pontificii* y, en todo caso, no es anterior al s. III a.C. Por ello es posible pensar que el nombramiento de sacerdotes de la ciudad lo ejerciese en un primer momento el *rex sacrorum* como parte de los *sacra* del monarca. De ser así, según E. Bianchi (2010, 131-135), el *rex sacrorum* debió de ser un cargo ambicionado y prestigioso, al menos, al nivel del *pontifex maximus*. Sin embargo, como señala A. Momigliano (1969, 363), es probable que el poder y la influencia del *rex sacrorum* fuesen decreciendo conforme se olvidaba el significado de las antiguas ceremonias en las que tomaba parte o como consecuencia de la publicación del calendario.

No hay duda de que, durante el período monárquico, el rey había sido el sacerdote estatal, el verdadero representante del conjunto de la ciudad ante los dioses, representado el papel de *pater familias* de la comunidad; todo ello como consecuencia del nacimiento de la ciudad y la necesidad de organizar la religión pública. Por ello, no es de extrañar que ninguno de los reyes de los que nos habla la tradición estuviese desligado totalmente de la religión, sino que se mantuvieron a la cabeza de la misma, tomando decisiones importantes como la inclusión de nuevos cultos o prácticas rituales. Por consiguiente, como señala C. Bailey (1975, 152-154), no hay duda de que el *rex sacrorum*, al igual que

el *pontifex maximus*, tenía derecho a entrar en la *Regia* y era guardián de los secretos de *ius divinum*. Pero, como afirma U. Coli (1951, 77-79), el rey no era un sacerdote más, sino que era el sacerdote por excelencia en tanto en cuanto era rey, y no solo en el sentido etimológico de celebrante de los *sacra*, sino en el significado amplio de intermediario entre los dioses y la comunidad a la que dirigía, a la cual debía asegurar la protección divina. Este poder que ostentaba como supremo regulador de la vida de sus súbditos se plasmaba claramente en el control del calendario, de la que deja constancia el *rex sacrorum* y que veremos más adelante.

El matrimonio del *rex sacrorum* con la *regina sacrorum*, al igual que el de otros sacerdotes como los *flamines maiores*, de acuerdo con D. Porte (1995, 20), puede ser un reflejo del emparejamiento de los dioses e implicaba que sus esposas tenían un importante papel en el culto; pero también sus descendientes, que habrían actuado, en principio, como auxiliares del culto, *camilli*, y, en el caso del *rex*, sus hijas como vestales. De manera que las afirmaciones de Servio sobre el rechazo al acto sexual y la emasculación de los sacerdotes (*Ad. Aen.* VI, 661) son un poco fantasiosa y tan solo pueden relacionarse, aunque con ciertas reservas, con los *galli* de Cibeles. Respecto al matrimonio de los sacerdotes, J. Frazer (1974, 184-189) aseguraba que, la leyenda de Numa y Egeria contiene reminiscencias de una *hierogamia* que los antiguos reyes contraerían regularmente con una diosa de la vegetación y el agua, representada probablemente por la reina, que les habilitaba para cumplir sus funciones divinas y mágicas cuya finalidad pudo ser la propiciación del crecimiento de la vegetación por magia homeopática, por una parte; y por otra la de las lluvias. No obstante, este tipo de interpretaciones actualmente no cuentan con mucho apoyo.

Debemos tener cuenta la cercanía entre el *rex sacrorum* y los *flamines*, que destaca G. Dumézil (1987, 35 y 124), al igual que el *rig* y los druidas en el mundo céltico y el *raj* (*an*) y los *brahmanes* en el védico. Este mismo autor asegura que el *rex sacrorum* representa una forma de sacerdocio intermedia entre los *flamines* y los pontífices, pues donde unos están atados por prohibiciones rituales y son fundamentalmente pasivos, los son otros plenamente libres en este sentido, tienen capacidad de improvisar y tomar iniciativas propias. Tanta era su relación que en los *dies feriae*, como señala H. H. Scullard (1981, 39) tanto el *rex sacrorum* como los *flamines* debían ir precedidos por un heraldo que anunciase su presencia para que todos detuviesen sus actividades laborales, puesto que, si les veían trabajando, debían sacrificar un cerdo o pagar una multa. El *rex*

sacrorum también presidía los *comitia calata*, la asamblea donde anunciable el calendario y donde eran inaugurados, según Dionisio de Halicarnaso (II, 22) tanto él, como los augures y como los *flamines*. De forma que, como indica R. E. A. Palmer (1970, 286) en esta asamblea encontramos de nuevo una relación entre el *rex sacrorum* y los *flamines* que nos transmite la convivencia de estos con los antiguos reyes.

Han sido varios autores los que han interpretado a través de la afirmación de Macrobio (*Sat. I*, 9) de que el *rex sacrorum* era sacerdote de Jano, que era el *flamen* de ese dios. Por ejemplo M. R. Schilling (1960, 90), J. Bayet (1984, 41) o F. Blaive (1995, 135), lo aseguraron basándose en el control del calendario, pues Jano era el dios de los comienzos, o al sacrificio del *Agonium* del 9 de enero, dedicado a esta divinidad. Sin embargo, como ya afirmó G. Dumézil (1987, 339), que realizase sacrificios a esa divinidad no implica que fuese su sacerdote exclusivo, ya que no sacrificaba habitualmente ni en su templo ni en el Janículo, puesto que la antigua realeza estaría más relacionada con Júpiter.

2. 4. La participación del *rex sacrorum* en la vida religiosa de Roma

El conservadurismo ritual romano conservó los festivales anuales celebrados por el *rex sacrorum* y que se realizaron con regularidad durante la mayor parte de la república y el imperio hasta el dominio final del cristianismo.

Los festivales de los *Agonia* se celebraban el 9 de enero, el 17 de marzo, el 21 de mayo y el 11 de diciembre. Estos misteriosos cuatro *Agonia* que jalonaban el año romano han sido interpretados por B. Liou-Gille (2000, 41-44) como una forma de organización del calendario romano, marcando los ritmos del mismo. Tradicionalmente se ha considerado que el calendario lunar romuleo tenía tan solo 10 meses y, por tanto, no se ajustaba al ciclo solar; por lo que el calendario numaico añadió dos meses para intentar congregar ambos ciclos astrales. No obstante, a mediados del s. V a.C., probablemente, el segundo colegio decenviral adoptó una estrategia de armonización aleatoria a través de meses intercalares; una práctica que continuó sin grandes cambios en la ordenación de las festividades hasta la reforma de César. Los *Agonia* pueden considerarse los sacrificios por excelencia de acuerdo con la etimología que presenta Ovidio (*Fastos I*, 317-334¹¹),

¹¹ Ovid. *Fast. 317-334*: “Añade cuatro días sucesivos a las Nonas; en el día de las *Agonalia* es preciso propiciarse a Jano. La explicación del tal nombre puede estar en el oficiante del sacrificio, con su vestido arremangado, y bajo cuyo golpe sucumbe la víctima ofrecida a los dioses. Disponiéndose a teñir en la tibia

al igual que nos señala Festo (9 L), pero es Varrón (*Lingua Latina VI*, 12¹²) quien dice que el *Agon* es el sacrificio del jefe de la manada por parte del jefe de la ciudad, por lo que es el sacrificio por excelencia, lo que concuerda con la idea de que el *rex sacrorum* es el sucesor del monarca en cuestiones religiosos. Sin embargo, según la misma B. Liou-Gille, Ovidio no habría interpretado bien este ritual, pues no sería el victimario quien preguntase al *rex sacrorum*, sino que este era quien preguntaba a la víctima si deseaba ser sacrificada, pues era una víctima sustituta del monarca y por ello debía ser voluntaria.

Siguiendo a esta autora (2000, 49-49; 54 y 57), dos de los días de los *Agonia* se ubicaban al comienzo del año, tanto del romuleo, el 17 de marzo, y el numaico, 9 de enero. El de marzo se celebraba dos días después de los *idus*, en el momento de plenilunio del primer mes del año, encontrándose, probablemente, bajo el patronazgo de Marte, de acuerdo con el comienzo de la estación guerrera, pudiendo interpretarse como el último sacrificio ofrecido por el monarca antes de salir en campaña; al mismo tiempo tenía lugar la celebración de los *Liberalia*, cuando los muchachos pasaban a vestir la toga de adulto y podían ejercer la ciudadanía plena y, como parte de ella, formar parte del ejército. Además, en este momento la luna también brilla con gran intensidad, por lo que ambos astros estaban en su apogeo y por ello podía considerarse un momento óptimo de empezar el año, por lo que también podría estar dedicado a Jano como dios de los comienzos. El *Agonium* del 9 de enero sí que estaba dedicado a Jano, por ser el dios al que se dedicaba el primer mes del año y por ello se situaba en las primeras nonas del nuevo año para sacrificar el comienzo del año solar al tiempo que se celebraba la influencia de la luna sobre la vida vegetal, especialmente en su crecimiento, por lo que sería de gran

sangre su desnudo cuchillo, pregunta siempre si puede actuar y no actúa si no se le ordena hacerlo. Unos por el hecho de que los animales no llegan por si mismos ante el altar, sino que son conducidos, creen que por tal conducción este día recibe el nombre de *Agonalia*. Otros piensan que en pasados tiempos esta fiesta se llamó *Agnalia*, como si hubiera sido suprimida una letra del lugar que le es propio. ¿Acaso, dado que la víctima tiene miedo del cuchillo que ha visto reflejado en el agua, este día recibe su denominación de la «agonía» del animal? También es posible que el día haya tomado el nombre griego de los juegos que se acostumbraba a celebrar en tiempos de nuestros antepasados. En fin, la lengua antigua llamaba *agonia* al ganado y a juicio mío esta última explicación etimológica es la verdadera. Y aunque no fuera cierta, con todo el Rey de los Sacrificios debe intentar aplacar a los dioses con la inmolación de un macho de la oveja portadora de la lana.” (Traducción de M.-A. Marcos Casquero, Editorial Nacional, 1984)

¹² Varr. *L. L.* VI, 12: “A la distinción natural se añadieron los nombres oficiales de los días. Hablaré primero de los que fueron establecidos en atención a los dioses, después de los que lo fueron en atención a los hombres. Los días Agonales (*Agonales*) durante los que el rey (*rex*) sacrifica un carnero en la *Regia*, recibieron su denominación a través de *agon*, por el hecho de que el oficiante del sacrificio pregunta *agone?* «actúo»; a no ser que la hayan recibido de la lengua griega, donde *ágon* es el que va a la cabeza, por el hecho de que inmola el que va a la cabeza de la ciudad y el que va a la cabeza del rebaño es inmolado.” (Traducción de L. A. Hernández Miguel, Editorial Gredos, 1998)

importancia para los campesinos. Además, esa celebración estaba rodeada de una serie de fiestas que conmemoraban el paso de la civilización rural a la urbana, se trata de las *Compitalia*, que era móvil durante la república pero que, durante el imperio se fijó en los días 3, 4 y 5 de enero, adorándose a los Lares de las intersecciones. En esos días también se celebraba el *dies natalis* del templo de *Vica Pota*, una divinidad oscura de la que no conocemos el origen ni en qué consistía el culto, aunque podía estar relacionada con los barrios o los vecindarios.

El *Agonium* del 11 de diciembre no podía jugar el papel de inicio del año a causa de que no coincidía con la fase lunar y los romanos se resistían a abandonar el ciclo lunar, aunque reconocían su importancia con esta fiesta. Este día estaba señalado en el calendario con la festividad de *Diualia* consagrada a la diosa Angerona a quien se le ofrecía un sacrificio en la curia *Acculeia* en el Palatino (Varr. *L.L.* VI, 23) o en el *sacellum* de Volupia (Macr. *Sat.* I, 10, 7). Esta fiesta tenía lugar nueve días después del *idus* de diciembre, pero, ¿era esta divinidad una del solsticio? Su imagen no inclina a pensar lo, pues se la representaba con la boca sellada por un pañuelo o con un dedo delante de su boca. No obstante, no puede ser azar que esa fiesta se celebrase en el solsticio, sino que puede que se debiese a que recordaba el silencio necesario para las ceremonias religiosas que tenían lugar en esos días, en los que parecía que el sol perdía fuerza, evitando los posibles *omina*, de desastrosas consecuencias, causados por la imprudencia. El solsticio destacaba por las celebraciones de carácter solar que tenían lugar en los días cercanos. En primer lugar, el propio *Agonium* del 11 de diciembre estaba dedicado a *Sol Indiges*, como indican los *Fasti Ostiensis* (*CIL XIV* 4543). A ello que hay que unir las fiestas agrarias de *Consualia* del 15 de diciembre, de la que hablaremos más adelante, y *Opalia* del 19. También las *Saturnalia* del 17 de diciembre y las *Larentalia* del 23 del mismo mes, dedicadas al origen de la civilización, las primeras de la latina –ya que Saturno era considerado el primer rey del Lacio, que habría enseñado a los hombres la agricultura y las leyes– y las segundas de la romana –puesto que Larenta habría sido quien había alimentado a Romulo y Remo. De esa forma se reconocía la importancia del sol respecto al ciclo agrario y se procedía a la sacralización de la cosecha al tiempo que se celebraba el nacimiento de la comunidad con las festividades de *Sol Indiges*, *Consualia*, *Saturnalia* y *Larentalia*. Además, el *Septimontium* se celebraba en las mismas fechas. A este respecto, hay que señalar las diferencias de naturaleza entre el *Agonium* y el *Septimontium*, aunque se celebrasen en las mismas fechas, puesto que mientras el primero

era una fiesta pública celebrada por una de las dignidades más elevadas de la comunidad, el *rex sacrorum*, el *Septomontium* era celebrada únicamente por una parte de los habitantes de Roma, la de los montes. Además, esta última parece estar compuesta por una procesión con, al menos, dos sacrificios, uno en el Palatino y otros en la Velia; el *Agonium* consistía básicamente en un sacrificio en la *Regia*.

Por otra parte, el *Agonium* del día 17 de mayo estaba cercano al *Tubilustrum*, celebrado el 23 de ese mes y, además, el 24 era señalado con las siglas *Q.R.C.F.*, de las que hablaremos más adelante. Este día estaba dedicado a *Vediovis* en el *Fasti Venusini* (*CIL*, I² 318), un dios de personalidad ambigua asociado normalmente al reino del inframundo y a un gran Júpiter. De manera que, de ser una divinidad asociada con la muerte, se integraría en las fiestas fúnebres del 9, 11 y 13 de mayo, como los *Lemuria*.

Los cuatro *Agonalia*, de acuerdo con B. Liou-Gille (2000, 60), están relacionados con los momentos principales tanto del calendario lunar como del solar, recogiendo el de diciembre y enero un período solsticial, y los de marzo y mayo relacionados con la guerra primitiva, que puede que en principio solo hubiese durado esos dos meses. Se trata de momentos esenciales en una sociedad de campesinos soldados. En ese contexto, el *rex sacrorum* jugaba un papel puramente simbólico pero esencial como representante eminente de la comunidad, ofrecía un sacrificio real de un buey y marcaba el ritmo de vida social, garantizando al mismo tiempo la *pax deorum*.

Cómo hemos visto, los días 24 de marzo y 24 de mayo estaban marcados en el calendario con las siglas *Q. R. C. F.*, que recogían la frase *Quando Rex Comitiavit Fas*, que indicaba que el día solo era *fas* cuando el *rex* hubiese sacrificado en el Comicio (Varr. *L. L. VI*, 31¹³; Festo 311 L). Lo que, según J. Gagé (1977, 134), puede indicar los días en los que se reunía la asamblea primitiva para tomar decisiones; así como que estas convocatorias debían estar precedidas de un sacrificio. Por otro lado, hay que señalar que Gayo (II, 101) afirma que en esas fechas se presentaban oralmente los testamentos ante

¹³ Varr. *L. L. VI*, 31: "Los días llamados *intercisi* son aquellos durante los cuales hay prohibición de los dioses (*nefas*) mañana y tarde, y permiso de los dioses (*fas*) el tiempo que media entre la muerte de una víctima y el ofrecimiento de sus entrañas. Y por esto, dado que el permiso de los dioses (*fas*) se intercala entonces o dado que por aquel queda interrumpida la prohibición de los dioses (*nefas*), recibieron la denominación de *intercisi*. El día se llama así, «cuando el rey ha oficiado en la plaza de los Comicios, permiso de los dioses» (*Q.R.C.F.*, como ocurría el 24 de marzo y el 24 de mayo) recibió su denominación por el hecho de que este día el rey de los sacrificios oficia en la plaza de los Comicios, momento hasta el que hay prohibición de los dioses: a partir de él hay permiso de los dioses. De ahí que tras este momento a menudo se hayan entablado procesos conforme a la ley." (Traducción de L. A. Hernández Miguel, Editorial Gredos, 1998)

el *rex*. De manera que, según B. Liou-Gille (2000, 58), la asamblea actuaba como testigo de las disposiciones testamentarias que se hacían en marzo, probablemente antes de salir en campaña, pues posiblemente tenía lugar antes del comienzo de las hostilidades, y del cumplimiento de esas disposiciones o de la modificación de las mismas en mayo.

El *rex sacrorum* y los *flamines maiores* tan solo se relacionaban todos una vez al año, en las calendas de octubre, cuando eran transportados los cuatro juntos en el mismo carro que debía cruzar cerrado las calles de Roma hasta el templo de *Fides*, donde, bajo la presencia pasiva de los tres *flamines maiores*, el *Rex Sacrorum* sacrificaba una víctima a *Bona Fides* (Marco Simón 1996, 175-179). Según G. Dumézil (1959, 412), o cierto es que el *rex* aparece como el conciliador, sintetizador, y punto de reunión de las fuerzas divinas que representan los tres *flamines maiores*; al mismo tiempo, la *Regia* aparece como lugar de encuentro entre Júpiter, Juno, Jano, Marte y Ops *Consiua*, una diosa de la esfera de Quirino; de manera que reunía a divinidades cuyas funciones eran atendidas aisladamente por los *flamines*.

El 24 de febrero tenía lugar el *Regifugium*, que fue interpretado por los autores antiguos como la conmemoración de la huida de Tarquinio el Soberbio (Ovidio, *Fast. II*, 685-686; Festo 347 L); aunque tan solo Festo (346 L) indica que esta explicación es falsa porque, según la tradición, el rey se encontraba en campaña y no en el Foro. En esa fecha, el *rex sacrorum* debía realizar un sacrificio e inmediatamente iniciar una carrera; algunos autores como J. G. Frazer (1974, 195) han considerado que, teniendo en cuenta la importancia de la figura del rey como garante de la prosperidad de la comunidad en su propia persona, con esa carrera debía demostrar la ausencia de cualquier defecto corporal que le incapacitaría para llevar a término los ritos sagrados y el desempeño de sus deberes, sometiéndose a esa ordalía periódicamente. Un vestigio de esa comprobación pudo ser la fiesta del *Regifugium*, que podía acabar con su victoria y continuación de su reinado o su deposición o incluso asesinato en caso de ser derrotado; de hecho, sus rivales podían ser representados simbólicamente en época posterior por los *salii*, lo que explicaría su presencia en este ritual. De ser así, este rito sería un fósil que recordaba que el cargo de monarca era anual y se concedía al más capacitado, al igual que el de *rex Nemorensis*. Pero esta interpretación carece de verosimilitud. Por su parte, C. Lobeck (1829, 677) conjeturó que la huida era consecuencia ritual de un sacrilegio cometido. Otros como H. J. Rose (1924, 197) han preferido interpretarlo de manera que el monarca sería un chivo expiatorio y la huida tendría un significado de purificación ritual. No obstante, V.

Basanoff (1943 IX, 41 y 166-167) aseguró que debían relacionarse los *Consualia* de 15 de diciembre y los *Terminalia* del 23 de febrero, seguidos el primero de los *Saturnalia* del 17 de diciembre y el segundo del *Regifugium* del 24 de febrero, para encontrar un paralelismo que le lleva a concluir que desde esa festividad hasta comienzos del nuevo año, en enero y en marzo, se iniciaba un ciclo festivo que servía de válvula de escape a las tensiones socio-económicas de una sociedad desigual y que, en el caso de la de febrero, vería como el monarca abdicaba temporalmente y era sustituido por un bufón escogido para la ocasión que reinaba en una época intercalar, extraña al calendario usual, el *mensis merkedonius*.

Otros autores como A. Magdelain –como recoge F. Blaive (2003, 288)–, sostienen que ese ritual indicaba que el monarca quedaba expulsado ritualmente por cinco días y por ello era necesario un *interrex*. Debemos tener en cuenta que la fiesta de fin de año, *Terminalia*, se celebraba el 23 de febrero, entonces los días entre el 24 de ese mes y el 1 de marzo se consideraban un *mensis intercalaris* para adecuar el calendario lunar al ciclo solar; un “No Tiempo” considerado de forma negativa y dominado por fuerzas oscuras que, mientras durase, ahuyentaría al monarca de la comunidad. En este caso, la presencia de los *salii* sería crucial para asegurar la posición del *interrex*, que debía sustituir al *rex* esos días; de hecho, los *Equirria* del 27 de febrero estaban destinados a reforzar la cobertura marcial del *interrex*. De manera que la fuga del rey representaba el delicado cambio del viejo al nuevo año; lo cierto es que, a principios de marzo, la puerta de la *Regia* era decorada con verdes hojas de laurel como símbolo de renovación, al tiempo que el fuego de Vesta era apagado y vuelto a encender como símbolo del nuevo comienzo (Ovid. *Fast. III. 135-166*). No obstante, de acuerdo con Macrobio (*Sat., I, 13, 14-15*), esos días no pueden considerarse como *mensis intercalaris*, puesto que, en rigor, estos días iban después del mes intercalar, que se insertaba entre los *Terminalia* y el *Regifugium*, de manera que era una época de tiempo extraordinario, aunque no formase parte del mes intercalar, que era igualmente de peligro para el *rex* y por ello se justifica una abdicación temporal.

Mensualmente el *rex sacrorum* debía anunciar el calendario públicamente, incluso después de su publicación por escrito por Cneo Flavio en 304 a. C., cuando ya no era funcionalmente necesario. Como narra Macrobio (*Sat. I, 15, 9-13¹⁴*) el *rex sacrorum*

¹⁴ Macr. *Sat. I, 15, 9-13*: “En épocas antiguas, pues, antes de que el escriba Gneo Flavio, contra la voluntad de los senadores, diera a conocer los fastos a todo el mundo, se le encomendaba a un pontífice menor la

acompañado de un pontífice menor debía anunciar la luna nueva, indicando el inicio de cada mes y realizar un sacrificio sobre el que no se precisa nada. Para ese anuncio eran convocados los *comitia calata*¹⁵ en la Curia Calabra, situada en las cercanías del Capitolio, donde se les comunicaba los días que faltaban hasta las Nonas, si 5 o 7. El ritual que debían realizar juntos el *pontifex minor* y el *rex sacrorum* en la Curia Calabra en los *idus* consistía en la evocación de Juno *Covella* repitiendo la fórmula *kalo Iuno Couella* cinco (en enero, febrero, abril, junio, julio, septiembre, noviembre y diciembre) o siete veces (en marzo, mayo, agosto y octubre), dependiendo de los días que separasen en ese mes a los *idus* de las Nonas. Podemos suponer que la asamblea era informada de una forma similar, aunque en las fuentes no se especifica cómo. En las nonas, según Varrón (*L. L. VI*, 28¹⁶), el *rex sacrorum* debía anunciar al pueblo los días de fiesta de ese mes y a qué divinidad estaba dedicado cada uno. Además, en las calendas, Macrobio (*Sat. I*, 15, 19-20¹⁷) nos informa de que la *regina sacrorum* debía sacrificar en la *Regia* una

misión de observar la aparición de la luna nueva y, nada más verla, anunciarla al rey de los sacrificios. Así pues, el rey y el pontífice menor realizaban un sacrificio, y el mismo pontífice, habiendo convocado (*calare*), es decir, habiendo hecho venir al pueblo al Capitolio, junto a la curia Calabra, que estaba próxima a la cabaña de Rómulo, anunciaaba qué número de días habría entre las calendas y las nonas, y repitiendo tres veces la palabra *kalo*, pregonaba que las nonas serían el día 5, y repitiéndola siete veces, que serían el 7. Ahora bien, el verbo *kalare* es griego y significa «proclamar», y al día que es el primero de estos días que «son proclamados», pareció bien denominarlos «calendas». Por eso se dio el nombre de *Calabra* a la curia junto a la cual «eran llamados», y también a la asamblea, porque todo el pueblo «era llamado» a ella. Por otra parte el pontífice menor hacía público, anunciándolo, el número de días que faltaban hasta las nonas, ya que era preciso que los ciudadanos que vivían en el campo acudieran a la ciudad el día de las nonas posterior a la luna nueva, dispuestos a escuchar del rey de los sacrificios las causas de las fiestas y a aprender que debían hacer en el curso de este mes. De aquí que algunos consideren que *nonae* viene de aquí, como si dijéramos «el inicio de una observancia», o bien del hecho de que desde aquél día hasta las *idus* siempre se calculan nueve días, tal como los etruscos observaban muchas nonas, porque cada nueve días presentaban respetos a su rey y le consultaban acerca de sus asuntos privados.” (Traducción de F. Navarro Antolín, Editorial Gredos, 2010)

¹⁵ Los *comitia calata* también eran convocados para la inauguración del *rex sacrorum* y los *flamines maiores*, para la *detestatio sacrorum* (la renuncia a un culto familiar o gentilicio por parte de una familia, o por su desaparición, y su aceptación dentro de los cultos administrados por los magistrados y sacerdotes del pueblo romano) o la sanción de los testamentos; así como para hacer efectiva la *adrogatio*, una forma especial de adopción. Por lo que parece una asamblea de época monárquica, al igual que el calendario. No obstante, no está muy clara la diferencia entre los *comitia calata* y los *comitia curiata*; estando, quizás, en que en la primera los ciudadanos solo eran testigos y en la segunda debían decidir con sus votos, de manera que algunos de los aspectos que se han atribuido a una pudieron ser de la otra. (Bianchi 2010, 134, 196 y 202)

¹⁶ Varr. *L. L. VI*, 28: “Las nonas se denominaron así o porque son siempre el noveno día antes de las *idus* o porque, de la misma manera que las calendas de enero fueron denominadas año nuevo por el Sol nuevo, las nonas fueron denominadas mes nuevo por la Luna nueva (*nova*). El mismo día el pueblo que estaba en los campos acudía a la ciudad junto al rey. Huellas de estos hechos son evidentes en el culto de las nonas de la Ciudadela, porque entonces las primeras fiestas mensuales que va a haber ese mes las anuncia el rey al pueblo.” (Traducción de L. A. Hernández Miguel, Editorial Gredos, 1998)

¹⁷ Macr. *Sat. I*, 15, 19-20: “En Roma, igualmente en todas las calendas, además del sacrificio que el pontífice menor ofrece a Juno en la curia Calabra, también la reina de los sacrificios, esto es, la esposa del

cerda o una oveja en honor a Juno, con lo que se marca una especial relación entre Juno y el ciclo lunar, al menos cuando este ha alcanzado su apogeo. En cambio, en los *idus* era el *flamen Dialis* quien debía sacrificar un carnero. Este ritual como señala J. Rüpke (2011, 41) era un anacronismo a finales de la república, que continuaba haciéndose dentro de los *sacra* del colegio pontifical, en el que estaba integrado el *rex sacrorum*, pero ya desde la reforma del calendario del s. IV a.C. había perdido su sentido, pues sus anuncios ya no tenían por qué coincidir ni con la luna creciente ni con la llena.

Ciertamente, como señala G. Forsythe (2012, 2), la utilización de un calendario lunar indica la posesión de un conocimiento astronómico hasta cierto punto sofisticado, así como la existencia de una conciencia propia y el suficiente grado de desarrollo como para organizar la actividad pública; de hecho, a través de estos rituales, el *rex* aparece como señor del tiempo. Todo ello puede verse en la Roma del s. VII a. C., con las primeras actividades en el foro documentadas por la arqueología y probablemente unidas a una influencia fenicia y griega, e incluso etrusca, que empezó a hacerse patente en la zona del Tirreno en la misma época. De acuerdo con P. M. Martin (1982, vol. 1, 80), la potestad de dictar el calendario había dejado en manos del monarca un gran poder sobre los tiempos de la ciudad, el ritmo y la naturaleza de las actividades de los ciudadanos, interviniendo en la política directamente a través de la esfera religiosa; no obstante, el *rex sacrorum* perdió esa capacidad al caer bajo la supervisión de los pontífices, como prueba la presencia del *pontifex minor* en este ritual.

En el resto de rituales en los que participa, el *rex sacrorum* no aparece como protagonista único, sino siempre subordinado a alguno de los pontífices. Es el caso de los *Consualia* del 15 de diciembre, con el sacrificio celebrado en un altar subterráneo de un caballo en honor a Consus, una divinidad agrícola relacionada con la función productora, como aparece en los *Fasti Praenestini* (CIL I² 593 = ILS 6085); y los *Terminalia* del 23 de febrero, donde era llamado junto al *flamen Dialis* a entregar a los pontífices las *lanae*, necesarias para la liturgia expiatoria de fin de año. En el apartado cultural en el que

rey, inmola una puerca o una cordera en honor de Juno en la Regia. Como ya dijimos, a esta diosa debe Jano su apelativo de Junonio, porque, al parecer, este dios preside todas las entradas, y esta diosa todos los días de las calendas. En efecto, dado que nuestros ancestros determinaron el inicio de cada mes en función de la luna nueva, con razón adjudicaron a Juno las calendas, juzgando que la luna y Juno eran la misma divinidad; o bien, porque la luna se desplaza a través del aire –por eso los griegos a la luna la llamaron también Ártemis, esto es *aerótomis*, «la que corta el aire»–, y Juno es la soberana del aire, con razón consagraron a esta diosa los inicios de los meses, esto es, las calendas.” (Traducción de F. Navarro Antolín, Editorial Gredos, 2010)

participaba el *rex sacrorum* también se encuentra un ritual en el que también tomaban parte las Vestales (Servio, *Ad Aen.* X, 228), y que puede remontarse a época monárquica; las vestales debían dirigirle las siguientes palabras: *Vigilasne rex? Vigila!*. No conocemos las circunstancias en las que tenía lugar, salvo que se llevaba a cabo en la *Regia*; pero, siguiendo a E. Bianchi (2010, 193-194), probablemente era un ritual funcional respecto a la seguridad de la comunidad, pues si el monarca dejaba de estar alerta, ello afectaría por magia simpática a las tropas que habían salido en campaña. A su vez, se asemeja al ritual que debía realizar el general antes de salir de Roma al frente de sus tropas y del que nos informa Servio (*Ad Aen.* VII, 603; VIII, 3), cuando agitaba la lanza de Marte mientras lo invocaba con las palabras: *Mars, vigila!*

2. 5. *Reges sacrorum* del Lacio

En una inscripción sepulcral encontrada en la vía Apia a 16 kilómetros de Roma,¹⁸ en la que se enumeran los cargos de carácter religioso y político que ocupó el difunto, este aparece como *regi sacrorum, fictori pontificum p. R.* y *III viro Bovillensium* (líneas 3-7). T. Mommsen planteó la posibilidad de que se tratase de un *rex sacrorum* de Roma, sin embargo, no es una hipótesis convincente, ya que es una inscripción de época imperial y lo más probable es que las siglas *p. R.* (*Populi Romani*) deban aplicarse solamente a *fictori pontificum* y no también a *regi sacrorum*. Por su parte, H. Dessaу consideraba que debía tratarse del *rex sacrorum* de la localidad de *Bovillae*. Sin embargo, A. Rosenberg no pudo concluir nada al respecto; de manera que el problema alrededor de esta inscripción ha ido aumentando en vez de resolverse.

El problema se agrava si unimos el factor de Alba Longa, que, según la tradición, no fue destruida totalmente por Tulo Hostilio, sino que su estructura religiosa permaneció entre las poblaciones de los Montes Albanos, al menos en relación con las *Feriae Latinae*¹⁹, y eran considerados *sacerdotia publica populi Romano*, aunque no estuviesen circunscritos al ámbito urbano. No obstante, algunos autores han interpretado que este *rex sacrorum* era el de *Bovillae* apoyándose en que los habitantes de *Bovillae* eran llamados en época imperial *Albani Longani Bovillenses* y en que la *gens Iulia*, que se consideraba nativa de Alba Longa, celebraba *lege Albana* su propio rito en *Bovillae*, en

¹⁸ CIL VI 2125 (= XIV 2413) = ILS 4942: *D(is) M(anibus) / L. Manlio L. f(ilio) Pal(atina tribu) / Severo regi sac / rorum, fictori / pontificum p(opuli) R(omani), IIII / viro Bovillensi / um collectane / o dulcissimo et / indulgentissimo / erga se fecit.*

¹⁹ Que han sido estudiadas recientemente por F., Marco Simón (2011)

una antigua ara modificada en época de Tiberio.²⁰ De manera que la conquista en los primeros tiempos no significaba el fin de las prácticas religiosas de una comunidad latina; pues la antigüedad de la que hacen gala estos rituales impide considerar que fueran producto de la reforma administrativa acaecida en época silana y como resultado del *Bellum Sociale*. De hecho, según E. Bianchi (2010, 43-46), las diferentes potencias del Lacio habían intentado relacionarse de alguna forma con la mítica metrópolis de los latinos, de ahí la dispersión del culto.

Sin embargo, cómo señala el mismo E. Bianchi (2010, 47-49), el *rex sacrorum* al que hace referencia la inscripción no tiene porqué tratarse de una continuación del albano, sino que podría ser de *Bovillae*, ya que las fuentes nos hablan de la existencia de una dictadura albana que controlaba, en época histórica, los *sacra* de esa comunidad, inutilizando la figura del *rex sacrorum*. Esta situación no puede compararse con la de poblaciones como *Lanuvium*, donde existieron ambos cargos, pero porque el *dictator* solo era un magistrado con poder político-militar, no reducido al ámbito religioso como el de Alba Longa. Este hecho puede señalar la existencia de un proceso de sustitución de la monarquía por una magistratura suprema en época remota, incluso anterior, no solo a la conquista romana, sino también al desarrollo del fenómeno comicial del área centro-italica del s. VI a.C. Esta sustitución sería consecuencia del fin de la dinastía albana o, quizás –podemos aventurarnos a afirmar– esta no existió nunca y el proceso de sinecismo se hizo bajo el mando de un *dictator* y no un *rex*. Prueba de ello podría ser la aparición de un *dictator* al frente de los albanos en la tradición durante la conquista romana del Lacio; por consiguiente, si el *dictator* fue reducido *ad sacra*, era una suerte de *rex sacrorum*, por lo que la existencia en Alba Longa de un sacerdote calificado como *rex* es impensable.

De manera que, de acuerdo con E. Bianchi (2010, 49), podemos concluir que es imposible que L. Manlio Severo fuese un *rex sacrorum* de Roma, o de Alba Longa con sede en *Bovillae*; sino que quizás lo fuese de la propia *Bovillae* como continuador de los deberes religiosos de la monarquía arcaica, que quizás cayó como consecuencia del fenómeno romano.

²⁰ Como indican las inscripciones: *CIL* XIV 2405; 2406; 2409 y 2411; VI 1651. *Liv.* I, 30, 2; *Dion. Hal.* III, 29, 7; *Tac. Ann.* II, 41; XV, 23. La inscripción del altar: *CIL* I² 1439 (= XIV 2387) = *ILS* 2988.

Otro caso reseñable es el de *Tusculum*, población situada a una distancia relativamente corta de Roma, en la zona septentrional de los Montes Albanos, y que pronto se consolidó como centro urbano y progresó en paralelo a Roma; de hecho, en el s. VI a. C. se asiste a un fenómeno de movilidad social similar al romano y, realmente, al de toda Italia central. En la tradición se asegura la existencia de Octavio Mamilio, un *princeps* de esa ciudad, yerno de Tarquinio el Soberbio, que intentó ayudarle a recuperar el trono romano (Floro, I, 11, 1). En esta época pudo acontecer el paso de la monarquía a la república como consecuencia de una fase de afirmación del poder personal, quizás siguiendo el mismo proceso que Roma pese a aglutinar en un primer momento a la oposición latina. Finalmente, acabó por ser la primera ciudad en ser incorporada a la ciudadanía romana sin renunciar a su independencia formal, si exceptuamos los casos dudosos de *Gabii* y *Fidenae*. Ese hecho hace que los investigadores duden a la hora de estudiar su estructura político religiosa, pues hay que plantearse hasta qué punto imitó a Roma, se vio influenciada por ella o es consecuencia de una deriva autóctona.²¹ En cuanto a la existencia de un *rex sacrorum* local, esta está atestiguada por una inscripción de época imperial²² descubierta en 1742, en la que un hombre de nombre Sexto Octavio aparece como *senator municipi et aedil(is)* y *rexs sacr(orum)* (línea 2); de manera que, aunque otros han considerado que podía ser *rex sacrorum* romano, el hecho de que esta dignidad no solo está precedida por honores municipales, sino que también vaya seguida por otros cargos del mismo rango administrativo ha llevado a E. Bianchi (2010, 50-52) a concluir que se trata de nuevo de un sacerdocio municipal.

De *Lanuvium*, en el extremo del Lacio arcaico, nos han llegados dos inscripciones, una probablemente de época republicana²³ y otra, de difícil datación, demasiado corta como para que ocupe un lugar relevante en la argumentación²⁴. Esta población fue incorporada al dominio romano, según las fuentes, en 338 a.C., al finalizar la guerra latina; no obstante, respecto al establecimiento de un *rex sacrorum* o a los cambios en el régimen político no hay datos que nos permitan dudar que hubo un proceso de evolución

²¹ Para los estudios sobre *Tusculum* es esencial la actividad del equipo hispano-italiano, que estaba dirigido por Xavier Dupré. Además, ha aparecido una inscripción de un *Flamen Dialis*, que tiene en estudio D. Gorostidi (2010) y nos lleva a plantearnos la misma incógnita de la imitación de Roma.

²² CIL XIV 2634 = ILS 6210: *Sex. Octavius Sex. f(ilius) Pal(atina tribu) Felicianus / senator municipi et aedil(is) / rexs sacr(orum) / ob honorem oblatum sibi praefectur(ae) / a collegio dendroforum, scholae eo / rum, loco / inpetrato ab ordine, partem aux / it totamque pecunia sua consummavit.*

²³ CIL XIV 2089 = ILS 6196: *C. Agil[il]eius C. [filius] / Mundus / rex sacr(orum) aed(ili)s / flamen Dial[is] I(unon)is S(ospitae) m(atri) r(eginae).*

²⁴ EEpigr. IX 608 = ILS 4016: *Si deo si deai (sic) [...] / Florianus [...] rexs.*

similar al tusculano, es decir, situando su nacimiento en época arcaica y siendo conservado pese a la pérdida de autonomía. No obstante, respecto a él tenemos una información de la que carecemos para los demás: su implicación en el importante culto de Juno del Lacio, *Iuno Sospita*, como aparece en la línea 4 de la primera de las inscripciones encontradas en esta localidad y que nos permite establecer una relación con el *rex sacrorum* romano, quien, cómo hemos visto anteriormente, en la ceremonia del anuncio del calendario invocaba a *Iuno Convella*.

En cuanto a *Velitrae*, la inscripción encontrada tiene algunas lagunas irrecuperables, pero se puede concluir que hacía referencia a un *rex sacrorum*.²⁵ Este caso es interesante porque la historia arcaica de esta población situada en el límite meridional del Lacio presenta muchos puntos oscuros. Parece que hubo una influencia progresiva volksa desde el s. V a.C., de manera que en el s. III a.C. este era el idioma oficial, como muestra la *tabula Veliterna* (*CIL* X 651); por lo que según autores como T. Mommsen o H. Dessaü no debe ser considerada como parte del Lacio antiguo. Realmente no es fácil determinar cuándo entró esta población en la esfera romana, aunque seguramente fuese al terminar la guerra latina, con la concesión de la categoría de *ciuitas sine suffragio*, y solo en un momento posterior de *optimo iure*. Tampoco está claro si el aporte volksco pudo influir en el proceso de cambio de sistema político local, pero la arqueología muestra un modelo urbano en el s. VI a.C. similar al de otras ciudades latino-etruscas y la presencia hasta entonces de una población fundamentalmente latina, lo que, junto con la existencia de un *rex sacrorum*, hace pensar a E. Bianchi (2010, 59-63) que fue similar al de otras comunidades del Lacio, con un ordenamiento republicano encabezado por una magistratura colegial y una monarquía recudida *ad sacra*; no obstante, es la única inscripción conservada al respecto.

Al otro lado del promontorio del Circeo, más allá del extremo meridional del Lacio, encontramos una inscripción²⁶ dedicada a un Quinto Safinius que aparece calificado como *rex sacror(um)*, *ma[g(ister)] - - -* (línea 2) y una Octavia como *Re[g- - -]* (línea 3). De manera que nos encontramos ante un *rex sacrorum* y, probablemente, una *regina sacrorum* de un municipio, seguramente campano teniendo en cuenta el *nomen* de

²⁵ *CIL* X 8417: [...] *Aedili* [...] / **regi sac[r(orum)]** [...] / *hos hono[res ob meritum]* / *singular[is] pie[tatis consecuto]* / *vixit ann(os) XXII* [...] / [...] *xsori* [...].

²⁶ *AE* 1952, 157: *Q. Safinius [-filius] - - -* / **rex sacror(um)** *ma[g(ister)] - - -* / *Octavia M. f(ilia) Re[g - - -]* / *vivi sibi fecerunt - - -*.

Safinius, quizás integrados en un colegio religioso del que él era el líder y ella su esposa. Se ha especulado con la posibilidad de que fuese de Roma, pero no conocemos a ningún *Safinius* patrício, por lo que esa posibilidad queda descartada; no obstante, E. Bianchi (2010, 64-65) propone que fuese *rex sacrorum* de *Fundi* en el s. I d.C., una población en la que, hasta ahora, solo estaba atestiguada la existencia de augures.

En una inscripción de *Formiae*²⁷, Q. Calpurnio Genial aparece como *regi sacrorum*, además de haber ostentado otros cargos de carácter municipal. Esta inscripción no puede datarse antes del emperador Adriano, pues este convirtió a la población de *Caieta*, que era *municipium*, en la *colonia Aelia Hadriana Augusta*²⁸, y la población de la que es *rex sacrorum* aparece como *col(oniae)*.

Establecer el origen de estas dos últimas figuras sacerdotales es complicado, puesto que parece situarse durante la expansión romana, ya que ambas aparecen en ciudades sin derecho a voto tras la conquista, probablemente acaecida entre 334 y 328 a.C., alcanzando ambas los derechos en virtud de una *lex Valeria* de 188 a.C. Estas poblaciones mantuvieron su estructura de magistrados, con un colegio de tres o cuatro ediles similar al de *Tusculum* o *Arpinum*. Por lo que podemos deducir que en el s. IV a.C. Roma no tenía interés en imponer su modelo de *ciuitas* sobre el resto de las comunidades, lo que permitió la supervivencia de *res publicae* locales que se confirmaron con el estatus de *municipium*. De manera que se hace impensable que estos dos *reges sacrorum* de época imperial fuesen creados a imitación o por imposición de los romanos; más cuando Roma solo procede a la reorganización de los nuevos municipios subyugados tras el *Bellum Sociale*. Por consiguiente, estas comunidades habrían conservado su propio rey de las cosas sagradas, quizás desde antes de la ocupación de la zona por parte de población de lengua volksa. De hecho, en alguna población se sabe de la existencia de *interreges*, como muestran algunas inscripciones, que quizás actuaban cuando el *rex sacrorum* no pudiese atender sus funciones, falleciese o fuese cesado.²⁹ Todo ello ha llevado a E. Bianchi (2010, 68-70) a descartar la dependencia de Roma del proceso de aparición del *rex sacrorum* en el Lacio y le inclina a pensar que hubo un desarrolló autóctono de origen

²⁷ AE 1995, 179: *D(is) M(anibus) / Q. Calpurnio / Geniali / regi sacrorum / Ilviro col(oniae) Form(ianorum) / quaestori alim(entorum) / item aer(arii) praef(ecto) i(ure) d(icundo) / V(ixit) a(nnos) L. / Calpurnia ire / ne coniugi b(ene) m(erenti).*

²⁸ Como aparece en las inscripciones *CIL* X 603 y *CIL* X 6079.

²⁹ Fondi: *CIL* X 6232 = *ILS* 6279; Formia: *CIL* 6101 = *ILS* 6285 y *CIL* X 6071 = *ILS* 3884; Benevento: *CIL* I 1729 = IX 1635; Pompeya: *CIL* IV 2; 5 y 7.

árcaico que se consagró con la conquista romana; una opinión que, dadas las pruebas presentadas, es imposible no compartir.

3. LUCUMONES

El primer estadio de organización de la ciudad-estado etrusca fue la monarquía. El título de rey era el de *λαυχμε* o *λαυχνμε*, conocidos como *lucumones* en latín, aunque muchas de las evidencias que tenemos, no solo del término, sino de los propios monarcas, son de un período muy posterior al monárquico, conservado en un sacerdocio que heredó las funciones religiosas del rey en algunas ciudades, comparable al *arconte basileus* ateniense o el *rex sacrorum* romano. No obstante, la información de la que disponemos sobre ellos, como con casi toda la civilización etrusca, es escasa y debe ser analizada con precaución, pues las fuentes literarias son externas, latinas o griegas, y su interpretación es siempre problemática; a lo que se unen algunos elementos epigráficos o arqueológicos cuya información es confusa. La organización de los habitantes de Etruria siempre ha sido una cuestión problemática, pues no hay referencias a un monarca común, sino a una liga de ciudades cada una con su propio carácter político, aunque para épocas más antiguas se señalan en las fuentes la existencia de monarcas en las principales, como señala Servio (*Ad Aen.*, II, 278); no obstante, en cuanto a los personajes concretos debemos dudas de su veracidad.

Por ejemplo, para Caere, en la Eneida (VII, 646-648; VIII, 478-484) se nombra a Mezencio, que es retratado como un tirano cruel, pero que otros autores, como Tito Livio (I, 2, 3), Festo (212 L) o Pseudo-Aurelio Victor (*Origo Gentis Romanae*, XIV, 1), identifican como rey de esa ciudad sin un carácter tiránico, y del que Mecenas, como miembro de la familia de los *Cilnii* de Arezzo, se consideraba sucesor. En el caso de Veyes, es Festo (334 L) quien nombra a un monarca llamado *Vibes*, al igual que Tito Livio (IV, 17, 1), que destaca el papel de un rey de Veyes, Lars (o Larte) Tolumnius, en el enfrentamiento de esta ciudad contra Roma. Pero de entre todos, el más destacado por las fuentes literarias es el rey de Clusium Lars Porsena, como podemos comprobar a través de Dionisio de Halicarnaso (V, 21, 1), Estrabón (*Geografía*, V, 2, 2 (220)³⁰), Plinio

³⁰ Str. *Geo.* V, 2, 2 (220): “Es cierto que los romanos se refieren a los tirrenos como «etruscos» o «tuscos». Pero los griegos los llamaron así, según se dice, en recuerdo de Tirreno, hijo de Atis, que envió colonos hasta aquí desde Lidia. En efecto, a causa del hambre y las penurias, Atis, uno de los descendientes de Heracles y Ónfale, de entre los dos hijos que tenía se quedó, echándolo a suertes, con Lido, mientras a Tirreno le hizo partir en una expedición acompañado de la mayor parte de su pueblo. A su llegada, llamó a este territorio con su propio nombre, Tirrenia, y fundó doce ciudades, poniendo al frente del gobierno

el Viejo (N. H. II, 140³¹), Plutarco (*Publicola*, 16, 1), Tito Livio (II, 9, 1-2), que es señalado en algunas fuentes como rey de los etruscos en general y no solo de Clusium, como en Dionisio de Halicarnaso (VI, 74, 5), o en Pseudo-Plutarco (*Parallelia Minora* 2, 8).

Las fuentes literarias no son el único medio para investigar las monarquías etruscas pues las arqueológicas y epigráficas tienen un valor excepcional, aunque, para la investigación que nos compete en el presente ensayo, los deberes religiosos del *λαυχυμε*, sí que son las que más información aportan, aunque también las de credibilidad más dudosa. En el *Liber Linteus* de la momia de Zagreb, datado entre los siglos III y I a.C., se encuentra la palabra *λαυχυμνετι*, que significa “en la *λαυχυμνα*”, es decir, en la casa del *λαυχυμε*, probablemente el paralelo etrusco de la Regia o a la *domus regi sacrorum* romana; así como el verbo *λυχαιρχε*, que en Tarquinia designaba una función de este sacerdocio en el s. II a.C., aunque no se ha podido determinar cuál. Además, como señala H. H. Scullard (1967, 221), también comenzó a ser utilizado como un nombre familiar en los alrededores de ciudades como Perusia y Clusium, donde encontramos personas cuyo

de todas ellas a Tarco, de quien recibe el nombre la ciudad de Tarquinia, en torno al cual se había creado la leyenda de que había nacido con el cabello cano por la gran inteligencia que había mostrado desde su niñez. Así pues, al encontrarse entonces bajo el mando de un solo líder mostraron gran pujanza, pero parece razonable suponer que, algún tiempo después, se debilitó su confederación y que, tras sucumbir a la violencia de sus vecinos, se vieron disgregados en ciudades independientes. De no ser así, difícilmente habrían abandonado una tierra fértil para trasladarse al mar y vivir de la piratería, dedicándose cada uno a una zona diferente del mar, puesto que, en cuantas ocasiones unieron sus esfuerzos, fueron capaces no solo de defenderse de quienes les atacaban, sino también de responder con un contrataque y llevar a cabo una campaña de gran envergadura. Después de la fundación de Roma, llegó Demarato acompañado por gentes de Corinto y, tras haber sido acogido por los tarquinitas, engendró en una mujer del lugar un hijo llamado Lucumón. Después de haberse convertido en amigo de Anco Marcio, rey de los romanos, este subió al trono y tomó por nombre el de Lucio Tarquinio Prisco. Ciertamente, se ocupó personalmente, como antes lo había hecho su padre, de embellecer la Tirrenia, tanto con los abundantes recursos de los artesanos que le habían acompañado desde su lugar de origen, como con los suministros de Roma. Se dice también que los ornamentos triunfales, las insignias de los consules y, en general, los emblemas de los magistrados, fueron llevados a Roma desde Tarquinia, al igual que las fasces, hachas, trompetas, ceremonias religiosas, el arte adivinatorio y la música, que los romanos utilizan en los actos públicos. El hijo de este fue Tarquinio II, llamado el «Soberbio», quien, con su caída, puso fin a esta dinastía. Porsinas, rey de Clusio, ciudad del Tirreno, intentó hacerse con ese trono por las armas, mas, como no fue capaz de lograrlo, tras poner fin a su enemistad con los romanos pasó a ser su aliado por medio de honores y pingües regalos.” (Traducción de J. Velada Tejada y J. García Artal, Editorial Gredos, 2001)

³¹ Plin. N. H. II, 140: “Consta por el testimonio de los Anales que los rayos se pueden dominar o conseguir con determinadas ceremonias e imprecaciones. Es una antigua leyenda de Etruria la de que el rey Porsena consiguió un rayo que había invocado cuando el monstruo que llamaban Volta entraba en la ciudad de Bolsena después de haber devastado los campos. Y aún antes de él, refiere Lucio Pison, un autor serio, en el libro primero.” (Traducción de A. Fontán, A. M.ª Moure Casas y otros, Editorial Gredos, 1995)

nombre contienen las palabras Λαυχυμνί o Λαυχυμσνεί; cuyo paralelo podemos encontrar en Roma en el *cognomen* de la familia *Marcius Rex*.

Entre los descubrimientos arqueológicos debemos destacar los grandes edificios de carácter palacial datados hacia los siglos VI y VII a.C., como el de Poggio Civitate, que fue interpretado por Torelli como la residencia de un soberano, en parte por las representaciones de hachas de doble filo y *lituus*, considerados insignias de poder. Esta interpretación de los restos se fundamenta en el hecho de que a finales del s. VI a.C., cuando desaparecieron las monarquías, este edificio fue también destruido, lo que él consideró como una prueba de la abolición del *regnum* y del carácter real del edificio. No obstante, este edificio también ha sido interpretado como un santuario, de manera que las representaciones serían la ilustración del mundo divino, con poca relación directa con la sociedad humana. De ser así, su destrucción pudo ser fruto de un enfrentamiento exterior, sin relación alguna con los cambios político-sociales de la propia ciudad; esta interpretación es la que ha llevado a G. Colonna a considerarlo como el centro de una liga local (Briquel 1987, 144-145).

La imagen de estas monarquías etruscas que podemos vislumbrar a través de las diversas fuentes no es la de un poder tiránico que regía el destino de su pueblo, sino la de una pluralidad de grandes familias aristocráticas que ocupaban el punto central de la sociedad. De hecho, está claro que no todas las tumbas principescas orientalizantes encontradas en Etruria pertenecían a monarcas, pues en el caso de *Caere*, la ciudad estaría repleta de reyes; lo cierto es que buena parte pertenecen a los nobles que luego gobernarían a través de sistemas de magistraturas, los conocidos como *principes*, en las fuentes. De manera que, según D. Briquel (1987, 146), el λαυχυμέ sería un *primus inter pares* obligado a contar con la opinión e intereses de las principales familias. Al mismo tiempo, el monarca necesitaría auxiliares para ejercer su autoridad, quizás los primeros *zilath*, al igual que los *tribuni celeris* romanos.

Durante los siglos VI, y V a.C., es probablemente que la autoridad de los *lucumones* fuese reduciéndose conforme aumentaba el poder de la nobleza. Este fenómeno no es aislado, sino que también tuvo lugar en las ciudades fenicias de Siria y África, así como en muchas de las griegas, como Atenas o Corinto. Este proceso estuvo seguramente impulsado por el aumento de la riqueza y el valor militar de los grupos intermedios de la sociedad, que les llevó a reclamar una mayor influencia política; una situación que quizás pudo ser aprovechada por las aristocracias para moldear a su antojo

las instituciones para conservar el poder que habían adquirido y despojarle del mismo al monarca de forma definitiva. De acuerdo con H. H. Scullard (1967, 224), este aumento de poder de la aristocracia puede comprobarse a través de un análisis muy sucinto y superficial de la sociedad de las ciudades etruscas: la gran diferencia entre el estatus y el modo de vida de la nobleza en comparación con el de la población dependiente, pues los grupos de población intermedios parecen casi inexistentes. No obstante, es posible que existiese una organización similar a las de las curias, pero es difícil edificar sobre ella un sistema político lo suficientemente fuerte como para regir el destino de la ciudad y oponerse a los designios de la nobleza.

Sin embargo, la forma en la que las distintas monarquías fueron abolidas no es casi totalmente desconocida. En el caso de *Veii*, el último de sus monarcas es el que ya hemos nombrado, Lars Tolumnius, pues tras su derrota ante los romanos en 432 a.C., pero veinte años más tarde fue restaurada temporalmente, como narra Tito Livio (V, 1, 3), quizás como consecuencia de la división interna de la ciudad, que no permitía la elección ordinaria de los magistrados. Según Tito Livio, la reinstauración de la monarquía causó el rechazo del resto de ciudades etruscas, que se negaron a respaldar a *Veii* en su nuevo enfrentamiento con Roma, que acabó con la destrucción de la ciudad en 396 a.C. Sin embargo, como señala H. H. Scullard (1967, 225) las razones que expone Tito Livio para esa reacción insolidaria parecen tan esquemáticas y falsas como romanas, puesto que es probable que esta monarquía restaurada no fuese como la tradicional, sino una medida excepcional temporal al modo de la dictadura romana y latina o quizás una tiranía, por lo que sí que habría sufrido el rechazo del resto de ciudades gobernadas mediante regímenes aristocráticos, y también podemos aventurar que si el resto de ciudades se mantuvieron neutrales fue porque los intereses de *Veii* y los del resto de ciudades etruscas eran radicalmente distintos, no como consecuencia de un rechazo a la monarquía. La ausencia de dicho rechazo a la monarquía la encontramos, por ejemplo, en el foro de Tarquinia, donde hay una inscripción de mediados del s. IV a.C. en la que se celebra como *lucumon* a un tal Aulus Spurinna, aunque seguramente estaba ya reducido al ámbito religioso. Otra prueba son las láminas de oro púnico-etruscas de Pyrgi, que tratan de la dedicación de un templo a Uni-Astarté-Juno, en la que se habla de un *zilac*, Thefarie Velianas, que es nombrado como rey de *Caere* en el texto púnico y del que se dice que estaba en tercer año de reinado y que, siguiendo a D. Briquel (1987, 147) parece ostentar un poder casi

tiránico, aunque con unas competencias religiosas que podían acercarlo a la figura del monarca tradicional.

A partir del final de la monarquía, siguiendo a H. H. Scullard (1967, 226), el sistema político pasó a estar regido por tres magistraturas con distintos grados de poder, el *zilac*, el *maru* y el *purthne*, de las que desconocemos prácticamente todas sus competencias, aunque se han asimilado con el pretor, el edil y el cuestor. Sin embargo, pese a la sustitución del sistema político monárquico por uno de magistraturas, en algunas ciudades como Tarquinia encontramos evidencias de que, al igual que en Roma y en el resto del Lacio, existían figuras sacerdotales que cumplían las funciones del rey. El ejemplo más claro es el de conocido como «sarcófago del Magistrado» (CIE 5430 = TLE 131)³², datado en s. III-II a.C. y que narra la carrera política del difunto, Laris Pulenas³³, así como su ascendencia familiar. En la inscripción se muestra que ejerció muchos cargos sacerdotales, que participó en cultos dedicados a numerosos dioses y que incluso practicó la *haruspicina*. Además, se lee que «comandó la ciudad como *lucumon*»; de manera que esta persona no habría ejercido un poder político-militar, sino que habría estado revestido de una autoridad sacerdotal análoga a la del *rex sacrorum* en las comunidades latinas. Esto sucedía en una población en la que la monarquía había sido abatida al menos desde finales del s. V a.C. y que era federada de Roma, no *municipium*; por consiguiente es difícil que esta figura apareciese fruto de la imitación de la estructura religiosa de la ciudad del Tíber. Por otra parte, como señala E. Bianchi (2010, 74-75), la comparación con *Caere*, en la que no encontramos nada parecido a un *lucumuon* en esta época, hace sospechar que no existía una tendencia uniforme y generalizada.

Otra prueba de la existencia de esta figura sacerdotal es una inscripción encontrada en Etruria septentrional, de época imperial y escrita en latín (CIL XI 1610 = ILS 6607)³⁴, en la que se hace referencia a un *regi sacrorum* (cara B, línea 3). Esta inscripción se ha relacionado con la *Faesuale* etrusca, que alcanzó la categoría de *municipium* en época de la Guerra de los *Socii* y que fue convertida en la colonia romana de *Florentia* en época de César. De manera que por la inscripción no puede saberse con certeza si se trata de un *rex*

³² CIE 5430 = TLE 131: *Laris Pulenas Larces clan Larθal papacs / Velθurus nefts prumts Pules Larisal Creices / ancn zix neθsac acasce creals Tarxnalθ spu / reni lucairce.*

³³ De los dos elementos que componen el nombre, es casi seguro que el primero sea otra forma del título de los *lucumones* Lars o Larte que aparecen en las fuentes literarias.

³⁴ CIL XI 1610 = ILS 6607: A: *V(ivo) [f(ecit)] / C. Murr[io]*. B: *aedili IIIviro / pontifici / regi sacr[or]um / C. Murrius / Eucharistus / patrono b(ene) m(merenti)*.

sacrorum cuyo origen se encuentra en *Faeusale* o en *Florentia*. No obstante, teniendo en cuenta los antecedentes, es difícil que la dirección religiosa de un *municipium* o una colonia quedase encargada a un *rex sacrorum*, puesto que la primacía en la organización religiosa romana la habían alcanzado los pontífices tiempo atrás; de hecho, la *lex Ursonensis* (*CIL* I² 594(= II 5439) = *ILS* 6087 = *RS* I 25), en la que se plasma la organización religiosa de una colonia, hace referencia a pontífices y augures, pero no a un *rex sacrorum*. Por consiguiente, de acuerdo con E. Bianchi (2010, 76-79) la presencia de este sacerdocio no debería relacionarse con la conversión de la población en *municipium* o colonia, sino con la supervivencia de un sacerdocio de época arcaica, probablemente un *λαυχυμε*, cuyo nombre fue traducido al latín como consecuencia de la evolución lingüística y la romanización de la zona.

Esa misma evolución se observa en varias ciudades africanas, donde aparecen figuras como el *rex sacrorum* de Altava, nombrado en una inscripción del s. III d.C.³⁵ y que ha llevado a pensar a C. Gabrielli (2003, 134-136) que se trata de un antiguo sacerdocio local conocido en época púnica como *addir 'azarim* o *addir kohanim* que cambió de nombre como resultado de la romanización de esta región.

Los elementos que identificaban a un *λαυχυμε* exteriormente eran, al igual que lo que sucedió en Roma, las insignias que acompañaron después a los magistrados; de hecho, estos símbolos y vestimentas también influyeron en el atuendo de los monarcas romanos y después en el de los magistrados de Roma. Al mismo tiempo, los elementos que acompañaban al triunfador como la corona de oro, la *tunica palmata* y la *toga purpurea* o el trono de marfil, así como la toga, fueron, con casi toda seguridad, símbolos que portaba, vestía y acompañaba al monarca etrusco, como el Vel Saties de la tumba François de *Vulci*. A lo que debemos unir las fasces, que eran el símbolo de soberanía por excelencia, con el hacha y las varas que representaban la capacidad de castigar físicamente o incluso condenar a muerte primero de los reyes y después de los magistrados, un elemento que están asociados con los magistrados romanos pero que eran

³⁵ AE 1933, 57: *Q(uinto) Sittio Maximo, / regi sacrorum, bo/no et iustissimo vi/ro, amatori patriae, / priori principi ciui/tatis nostrae, M(arcus) Aurelius Victor, pri/nceps praetori, age/ns in eodem sacrimo/nio, dignissimo, raro / amico, una cum univer/sis Simpliciis popu/laribus - - -.*

de origen etrusco según Floro (I, 1, 5-6³⁶) y según Silio Itálico (*Pun.* 8, 480-490³⁷). Este último sitúa su origen en Vetulonia, y, siguiendo a H. H. Scullard (1967, 222-223) precisamente allí se encontró el único ejemplar conservado, que a diferencia del romano, contaba con un hacha de dos filos y no solo uno, al igual que el que aparece en la representación de Aulus Feluscus en una tumba de esa ciudad y que algunos han intentado relacionar con el mundo minoico. A todo ello, según D. Briquel (1987, 143), por la importancia del papel del rey en la consulta de los designios de los dioses, deberíamos unir el *lituus*, como el encontrado en la tumba de *Caere* del s. VI a.C.

Las fuentes que nos hablan del papel de los *lucumones* en la vida religiosa de sus ciudades son muy limitadas y vuelven a ser externas. Por ejemplo, Varrón (*r. R.* II, 4, 9) nos informa únicamente del sacrificio de un cerdo a Ceres para favorecer la fertilidad. Por su parte, Macrobio (*Sat.* I, 15, 13³⁸) señala que cada nueve días los ciudadanos acudían ante el monarca y le consultaban acerca de los asuntos privados.

De manera que la principal función de los *lucumones* etruscos, al menos según nuestras fuentes, estaba estrechamente relacionada con lo que los romanos llamaba “etrusca disciplina”, que era especialmente prestigiosa en Roma para conocer los designios de los dioses. De hecho, en las ciudades serían los intérpretes oficiales de esos designios, como señala Macrobio en el fragmento citado. Esta imagen estaría reforzada por la información que nos llega a través de Censorino (*d. N.* IV, 13), que señala que ese método de adivinación fue una revelación de Tages, un infante milagroso aparecido en Tarquinia. A este respecto, no son pocas las referencias que tenemos de etruscos

³⁶ Floro, *Epit.* I, 1, 5-6: I, 15, 5-6: “Por lo demás, no fue Tarquinio menos diligente en la paz que en la guerra: sometió a los doce pueblos de Etruria tras frecuentes incursiones; de allí proceden las fasces, las trábeas, las sillas curules, los anillos, las faleras, los mantos escarlatas y las pretextas; de allí, la celebración del triunfo en un carro aureo tirado por cuatro caballos, las togas coloreadas y las túnicas bordadas con palmas; en síntesis, todos los adornos y emblemas gracias a los cuales la dignidad del poder adquiere prestancia.” (Traducción de G. Hinojo Andrés, I. Moreno Ferrero, Editorial Gredos, 2000)

³⁷ Sil. *Pun.* 480-490: “Venían luego los soldados que, desde sus canteras de blanco mármol, enviaba Luna, ciudad célebre por su puerto más grande que cualquier otro, capaz de dar cobijo a un sinfín de navíos y cercar el mar; y los de Vetulonia, orgullo en otro tiempo de la raza meonia. Esta ciudad instauró antes que ninguna otra las doce fasces delante del magistrado, añadiendo otras tantas hachas a modo de misteriosa amenaza; además, adornó de marfil las elevadas sillas curules y fue la primera en bordar la toga con púrpura tiria; y también ella comenzó a avivar la batalla al son de la broncinea trompeta [...].” (Traducción de J. Villalva Álvarez, Akal, 2005)

³⁸ Macr. *Sat.* I, 15, 13: “De aquí que algunos consideren que *nonae* viene de aquí, como si dijéramos «el inicio de una nueva observancia», o bien del hecho de que desde aquel día hasta las *idus* siempre se calculan nueve días, tal como los etruscos observaban muchas *nonas*, porque cada nueve días presentaban respetos a su rey y le consultaban acerca de los asuntos privados.” (Traducción de F. Navarro Antolín, Editorial Gredos, 2010)

especialmente dotados para la adivinación, pues estas gentes eran consideradas autoridades en cuanto al conocimiento de la voluntad de los dioses, como por ejemplo, Tarquicio Prisco, autor de finales de la república que escribió obras como el *Tratado etrusco de prodigios* o el *Tratado de los prodigios de los árboles* y al que cita el propio Macrobio (*Sat. III, 7, 2*³⁹); o como ilustra en los relatos romanos el papel de Tanaquil, la esposa de Tarquinio Prisco, en relación con el ascenso a la realeza romana de su esposo o su sucesor, Servio Túlio (Liv. I, 34; Liv. I, 36; Plut. *Mor.* 10, 64).

Por otra parte, como señala D. Briquel (1987, 142), no tenemos ninguna fuente que nos informe de la sucesión de la realeza en Etruria, pero el caso de los *Cilnii* de Arezzo, la familia de Mecenas, hace pensar que existían familias reales en algunas ciudades. Sin embargo, la importancia de los métodos adivinatorios en la realeza etrusca podría implicar que no hubiese una sucesión por primogenitura, sino que el designio de los dioses podía jugar un papel esencial en el acceso al trono en las distintas ciudades; quizás de manera similar a la resolución de la disputa entre Rómulo y Remo.

4. ARCONTE BASILEUS

Los reyes míticos de Atenas, desde Creope a Teseo, son célebres gracias a los poetas y a su frecuente aparición en la cerámica. Por el contrario, sus sucesores de la dinastía de los Medontidas, que gobernaron después de la Guerra de Troya, son raramente mencionados. El período que separa a Teseo de Dracón era ya oscuro para los propios atenienses y no conservamos ningún documento contemporáneo; además, los textos que conocemos para este tiempo son relativamente raros, tardíos y poco detallados, pudiendo remontarse únicamente a los atidógrafos y especialmente al primero de ellos Helánico. La cuestión central es determinar si podemos confiar en la información que nos proporcionan estos autores, que pudieron componer un relato histórico sobre los monarcas y sobre la evolución del sistema político recopilando tradiciones anteriores, tanto orales como escritas.

³⁹ Macr. *Sat. III, 7, 2*: “Ahora bien, según la tradición transmitida en los libros de los etruscos, si este animal (el carnero) se reviste de un color insólito, se trata de un presagio, para el gobernante, de éxito en todas sus empresas. Existe, sobre este tema, un libro de Tarquicio redactado a partir del *Tratado etrusco de los prodigios*. Allí se vuelve a decir: «Si la oveja o el carnero se colorean con manchas púrpuras o amarillas, al primero de la hilera o de la estirpe se le acrecienta la prosperidad acompañada de suma felicidad, la estirpe propaga su descendencia con su esplendor y la hace más dichosa».” (Traducción de F. Navarro Antolín, Editorial Gredos, 2010)

El primero de los Medontidas fue Mélantos que, según Heródoto (V, 65), era de Pilos y descendiente de Neleo y se había refugiado en Atenas como consecuencia del retorno de los Heráclidas. Tal y como relatan Helánico (*Fr. Gr. Hist.* 323 a F 23, 2) y Éforo (*Fr. Gr. Hist.*, 70 F 22), durante una guerra entre los beocios y los atenienses, el rey Teseida de Atenas Timoites ofreció su corona a quien derrotase al rey Xantos de Beocia en combate singular. La victoria de Mélantos en dicho combate fue, entonces, el fundamento de su nueva posición. Su hijo Codro hubo de hacer frente a los peloponesios y se sacrificó para salvar a la ciudad, lo que refleja una idea común entre los griegos: el sacrificio del rey salva la ciudad. En este punto la tradición se divide. Por una parte, según nos informa Aristóteles (*Ath. Pol.* III), algunos consideraban que el hijo de Codro, Acasto, instituyó el arcontado vitalicio, que fue ostentado por miembros de la familia real. Por otra parte, de acuerdo con Pausanias (IV, 9, 6-9), la残酷 de Hipomenes, que incurrió en *ὕβρις* al condenar a muerte a su hija, le incapacitó para ejercer la realeza y se eligió al primer arconte puesto que la残酷 e impiedad de Hipomenes habría sido de tal magnitud que manchó a toda su familia y la incapacitó para ejercer el poder.

De las listas y acontecimientos asociados a cada uno de los *βασιλεῖς* hay dudas ya desde el Renacimiento, pero fue W. Smith en 1854 quien afirmó claramente que eran listas legendarias, aunque algunas afirmaciones y nombres pudiesen ser correctos. No obstante, su postura fue rechazada por muchos investigadores que esgrimían para ello los descubrimientos de Schliemann. Esta cuestión ha sido discutida a lo largo de los siglos XIX y XX, pues algunos como Willamowitz afirmaban que en Atenas podían haberse conservado restos escritos desde, al menos, mediados del s. VIII a.C. De manera que antes de Helánico y los atidógrafos, los atenienses habrían mantenido una tradición oral y escrita respecto a sus reyes, entre los que estaría Codro. (Drews 1983, 88-93)

Como señala G. De Sanctis (1975, 151-153), que los atenienses estuviesen regidos por un monarca no significa que este fuese un rey absoluto, sino que estaba sujeto a la deliberación y las opiniones de los ancianos y los líderes de las principales familias. Poco a poco, la autoridad institucional fue haciéndose cada vez más amplia, por lo que el Estado en construcción fue asumiendo funciones que anteriormente habían ejercido los compañeros y parientes del monarca de manera privada. De esa forma se fue minando la autoridad de los sostenedores del régimen monárquico, que a su vez tenían poder e influencia gracias a su tribu y su *fratia*, habiendo sido los garantes de la convivencia hasta entonces. Poco a poco, el Estado asumió las competencias en aspectos como la justicia,

que Hesíodo señala como fundamental de la nobleza (*TD*. 37-40); por consiguiente, se fue imponiendo un sistema de arbitraje, primero con alguien considerado imparcial por ambas partes y después con un representante del Estado, el cual tenía fuerza para hacer que se cumpliese su sentencia.

A partir de ese momento, el poder dejó de ser ejercido por los monarcas y Atenas quedó bajo el control de un grupo de familias aristocráticas, los Eupátridas, cuyo poder era ostentado de acuerdo con un sistema de arcontes. Según G. De Sanctis (1975, 176), con el arcontado, la autoridad regia fue dividida y reducida únicamente a un año de duración, pero el cambio no fue por medio de una revuelta sangrienta, sino que, en principio, en 753-2 a.C., el arcontado fue ocupado por personajes de la familia real, que vieron su mandato limitado a diez años y después, en 683-2 a.C., esa dignidad fue abierta al resto de aristócratas.

El *ἀρχων Βασιλεύς* fue el sucesor religioso de los antiguos reyes de Atenas, debiendo atender, además, los asuntos legales relacionados con la tradición y la religión; por ejemplo, la gestión de las tierras sagradas, las disputas entre rivales por un sacerdocio y el registro de los casos de impiedad. Estos deberes, junto con la venerabilidad del cargo, podían haberle proporcionado un aura de santidad que, según R. Garland (1990, 80), probablemente se difuminó en el s. V a.C. junto con la reforma del Areópago.

Los métodos de elección del *ἀρχων Βασιλεύς* fueron variando a lo largo del tiempo, ajustándose al del resto de arcontes. Según nos informa Aristóteles, entre la época de los Pisistrátidas y 487 a.C., los nueve arcontes eran elegidos (*Ath. Pol.* XXII, 5); entre 487 y 457 a.C., los *δεμος* debían escoger a 500 candidatos y el cargo era sorteado entre ellos (*Ath. Pol.* XXII, 5); finalmente, a partir del s. IV a.C. y de acuerdo con el mismo Aristóteles, el *ἀρχων Βασιλεύς* debía ser elegido por sorteo entre una lista compuesta por 10 candidatos por tribu que eran, al mismo tiempo, escogidos mediante sorteo (*Ath. Pol.* VIII, 1). En cuanto a quienes podían acceder a este puesto, las condiciones también eran iguales que las del resto de los arcontados, es decir, reservado a las dos primeras clases censitarias solonianas (*Πεντακοσιομέδιμνοι εἰππεῖς*) hasta 457 a.C., cuando se abrió a los *ζευγῖται*. De manera que, entre los siglos V y IV a.C., el acceso al *ἀρχων Βασιλεύς* estuvo vetado para los *θῆτες*, al igual que el resto de los cargos públicos, aunque en la práctica esa prohibición podía vadearse.

Al igual que el resto de aspirantes a arcontes, el *ἀρχων Βασιλεύς* debía pasar el examen de adecuación, la *δοκιμασία*, como describe Aristóteles (*Ath. Pol.* LV), para verificar que eran ciudadanos de nacimiento y que no habían incurrido en ninguna indignidad que los convirtiese en inadecuados para el cargo. Además, como su esposa jugaba un papel importante en los ritos que debía realizar, era indispensable que estuviese casado; por lo tanto, si era elegido alguien soltero, la más probable es que debiera casarse lo antes posible, antes de que tuviese lugar la *δοκιμασία* o de la celebración de *Ἀνθεστήρια*, si es que quería ejercer el cargo. Igualmente, cuando abandonaba esta dignidad, debía rendir cuentas de su gestión y entraba a formar parte del Areópago a no ser que hubiese cometido una falta grave.

Tanto el *ἀρχων Βασιλεύς* como el *πολέμαρχος*, según Aristóteles (*Ath. Pol.* LVI, 1) elegían a dos asesores cada uno, conocidos como *πάρεδροι*, que debían someterse también al examen de adecuación y rendir cuentas al final de su ejercicio, aunque eran nombrados y escogidos por estos arcontes y no elegidos por el pueblo o sorteados. Según P. Carlier (1984, 328), se trata probablemente de una prerrogativa conservada de los antiguos reyes, ya que guarda un notable paralelo con los *πίθιοι* nombrados por los reyes de Esparta (Heródoto VI, 57). El mismo P. Carlier destaca que se trata de una forma muy aristocratizante de elección, puesto que nada impedía que familiares o amigos fuesen nombrados para esos cargos; pero también tenía una utilidad, pues los elegidos para esos arcontados que fuesen pobres o inexpertos podía escoger a auxiliares ricos o experimentados que les guiasen en sus actos.

Según Julio Polux (VII, 77), el *ἀρχων Βασιλεύς* vestía con un manto particular conocido como *κρετικός* y unos zapatos conocidos como *βασιλιδες*. El primero se trata de un manto ligero empleado por una mujer en las *Tesmosforias* de Aristófanes (V, 730⁴⁰). Realmente, Polux es el único que hace de este manto la vestimenta propia del rey, por lo que puede tratarse de una confusión.

Como hemos señalado anteriormente, el *ἀρχων Βασιλεύς* debía gestionar las tierras sagradas, pero siempre lo hacía bajo el control de la *βουλή* y teniendo en cuenta las decisiones tomadas por el pueblo; estas tierras eran principalmente las *τεμένη*,

⁴⁰ Aristof. *Tesm.* V, 730: “Pariente. – Préndelos y quémalos (*Alorro*). Tú quítate ya tu manto cretense (*Himátion Kretikón*), y de tu muerte, nena, echa la culpa sólo a una mujer, tu madre. [...]” (Traducción de L. Gil Fernández, Gredos, 2013)

explotadas por arrendatarios. También debía realizar la ejecución de algunos de los impuestos locales (como aparece en la inscripción *IG*, I², 94, relativa al santuario de Codro y datada en 418-17 a.C.). También podía estar a cargo de delimitar los santuarios y las tierras sagradas, como aparece en una enmienda de Lampon al famoso decreto sobre las primicias de Eleusis de 421-416, en la que se encarga al rey de fijar los límites de los santuarios del Pélargicon (*IG*, I², 76).

De acuerdo con Aristóteles (*Ath. Pol.* LVIII), entre las atribuciones del *ἀρχων βασιλεύς* estaba la de organizar algunas fiestas, así como controlar la celebración de los rituales que estaban encargados a otros sacerdotes; de manera que su función era en muchos casos de supervisor. Según lo que sabemos de las *Λαμπαδηφορία* y las *Λήναια*, el rey se encargaba principalmente de la organización de las procesiones y de los certámenes que debían tener lugar en esas festividades, como señala Pausanias (I, 30, 2), seleccionando a los coregos de las cinco comedias y a los autores que debían participar en la competición.

Por el contrario, su participación en el culto de los Misterios de Eleusis está atestiguada gracias a Pseudo-Lisias (*Contra Andocides*, IV⁴¹), que nos informa de que ofrecía en nombre de los atenienses un sacrificio *κατὰ τὰ πάτρια* en el Eleusinio de Atenas y en el santuario de la propia Eleusis. El día 15 de *Βοηδρομιών* el *ἀρχων βασιλεύς* reunía en la *ποικίλη στοά* a los candidatos a la iniciación; el 17 encabezaba la procesión solemne que debía llevar los objetos sagrados hasta Eleusis junto a los *épimélètes* y el día 20 de ese mismo mes se celebraba un gran sacrificio en los santuarios de Deméter y Kore. Estos actos tenían lugar en la parte pública de la fiesta, ya que los ritos de iniciación celebrados los días 21 y 22 eran competencia exclusiva de las familias eleusinas de los Eumolpides y los Kérikes, mientras que el *ἀρχων βασιλεύς* tan solo asistía como observador para evitar que se cometiese un sacrilegio.

⁴¹ Lis. *And.* 4: “Veamos, por tanto: si ahora Andocides sale con bien de este proceso, gracias a vosotros, y se presenta para entrar en el sorteo de los nueve arcontes y le toca ser rey, ¿no es verdad que os representará a vosotros al hacer sacrificios y formular los votos según la costumbre patria (*κατὰ τὰ πάτρια*), bien sea en el Eleusinio de aquí o en el templo de Eleusis, y que se cuidará de la fiesta durante los misterios, procurando que nadie cometiera delito ni impiedad con respecto a las cosas sagradas?” (Traducción de M. Fernández-Galiano, CSIC, 1986)

Con ocasión de *Ἄνθεστήρια*, la esposa del *ἄρχων βασιλεὺς*, la *βασίλισσα*, jugaba un papel muy señalado. Esta fiesta, de acuerdo con Tucídides (II, 15, 4⁴²), era la más antigua de las dedicadas a Dionisos. En ella, la organización y la presidencia de los concursos estaba asignada al *ἄρχων βασιλεὺς*, actuando como administrador de la función religiosa. Por su parte, la *βασίλισσa*, como señala Demóstenes (*Contra Neera*, 73), debía llevar a cabo un ritual secreto con la mayor solemnidad y precisión. Gracias a ese discurso podemos hacer una reconstrucción aproximada del papel que jugaba la *βασίλισss*. La primera parte de la ceremonia tenía lugar en el santuario de Dionisos en *Límnais*, que no estaba abierto salvo en esta ocasión. Con la asistencia de catorce *gerairai*, ancianas respetables escogidas por el *άρχων βασιλεὺς*, y del heraldo sagrado de Eleusis, la reina debía jurar sobre los cestos colocados en el templo y ante el altar que estaba libre de toda deshonra y todas ellas se comprometían a celebrar las *Théonia* y las *Iobaccheia* en honor a Dionisos; entonces los cestos eran abiertos y la reina y las ancianas tenían acceso a los objetos sagrados, que, naturalmente, debían quedar en secreto y por ello desconocemos que eran. Además, la reina debía ofrecer sacrificios concretos en nombre de la ciudad y penetrar en solitario al *Άδυτον* del templo.

El ritual más importante del día era la unión de la *βασίλιss* con Dionisos, que tenía lugar en el *Boukoléon*, la antigua residencia del rey, al sudeste del Ágora. Aunque ningún texto nos habla de la ceremonia del traslado, un pequeño *χοῦς* ilustrado con figuras rojas (G. Ritcher 1925, 181) nos permite suplir en parte esta laguna, pues aparece un pequeño personaje barbado sobre un carro con baldaquino y una segunda figura masculina que tiende la mano a una joven. Seguidos todos ellos por tres personajes que portan lo que parece el casco de un barco. Esta representación parece ser la del casamiento del dios con la *βασίλiss*, una *hierogamia* en la que, según la hipótesis de L. Deubner (1932, 108), el *άρχων βασιλεύς* era quien representaba el papel del dios. Esto significa deducir mucho de un objeto que quizás solo intentase representar una ceremonia de casamiento, según P. Carlier (1984, 334); aunque tampoco puede negarse que quizás este antiguo ritual tenía como objetivo la concepción del infante real.

El significado religioso de la ceremonia es muy claro, la unión de la reina en representación de la ciudad con la divinidad. Una unión carnal entre el rey y la reina que,

⁴² Thuc. II, 15, 4: “[...] y el de Dionisio de Limnas, en cuyo honor se celebran, el doce del mes Antesterion, las fiestas dionisíacas más antiguas, según la costumbre que todavía siguen actualmente los jonios descendientes de los atenienses. [...]” (Traducción de J. J. Torres Esbarranch, Editorial Gredos, 2000)

siguiendo a P. Carlier (1984, 335) seguramente tendría la finalidad de asegurar mediante magia simpatética la fecundidad de las tierras, de los animales y de las mujeres de la ciudad, así como lavar el aspecto maléfico del acto sexual para todos los ciudadanos. De manera que en estas fiestas el *ἀρχων Βασιλεύς* y su esposa ejercían el que era uno de los poderes sagrados, seguramente, más propios de la monarquía primitiva, el de asegurar la fecundidad y prosperidad de la comunidad.

Otra de las funciones religiosas del *ἀρχων Βασιλεύς* era la designación de las *ἀρρηφόροι*. El pueblo elegía a cuatro niñas bien nacidas de entre siete y once años y el *ἀρχων Βασιλεύς* escogía a dos de ellas para tejer, a partir de la fiesta de *Xαλχεῖα*, el peplos que era ofrecido a Atenea en las *Παναθήναια*. De acuerdo con Pausanias (I, 37, 3), las niñas debían llevar sobre sus cabezas cestos con objetos sagrados y descender a un santuario subterráneo dedicado a Afrodita para depositar esos objetos y volver con otros también escondidos; después debían subir a la Acrópolis y comenzar su tarea de tejedoras. H. W. Parke (1977, 241) consideraba que, en origen, estas eran las hijas del monarca y que se dirigían al palacio, que antiguamente estaba situado en la Acrópolis.

En cuanto a los *παρασίτοι*, el *ἀρχων Βασιλεύς* debía nombrarlos de acuerdo a las normas de cada *δῆμος* y debía verificar que cumpliesen con los requisitos de cada uno. Su principal función era llevar trigo y otros cereales a los santuarios y, en algunos casos, como el que se llevaba al *Βουκολέων*, repartirlo por los santuarios atenienses (Polux VI, 35; Ateneo, 235 C⁴³). De esa forma se señalaba la relación entre el *ἀρχων Βασιλεύς* y los cultos de las distintas poblaciones del Ática; debemos tener en cuenta que el *ἀρχων Βασιλεύς* no solo era el administrador de esos santuarios, sino que tomaba parte en muchos de los antiguos cultos, aunque su intervención era muchas veces secreta.

Las funciones del *ἀρχων Βασιλεύς* no eran solo religiosas, sino que, como señala Aristóteles (*Ath. Pol.* LVII, 2), también tenía competencias en asuntos judiciales si había una dimensión religiosa del crimen; por ejemplo, las relativas a la acusación de impiedad, sin importar quién o en qué circunstancias había tenido lugar, los conflictos por la

⁴³ Aten. 235 C: “Por eso también en la ley del arconte Basileo está escrito lo siguiente: ‘Debe ocuparse el Basileo, por lo que a los arcontes se refiere, de que sean nombrados, y de que los parásitos sean elegidos entre los demos conforme a los estatutos. Que los parásitos del Estado seleccionen, cada uno de la porción que le corresponda, la sexta parte de un *medimno* de cebada, y que la consuman los atenienses presentes en el recinto sagrado, conforme a las costumbres ancestrales. A su vez, que entreguen a los magistrados en honor de Apolo la sexta parte de un *medimno* los parásitos de Acarnas, después del cobro de la cebada.’” (Traducción de L. Rodríguez-Noriega Guillén, Grados, 2006)

posesión de un sacerdocio y las disputas relativas a los privilegios de los distintos sacerdotes. Es probable que, como todos los magistrados, el *ἀρχων Βασιλεὺς* pudiese imponer multas de hasta 50 dracmas por su propia iniciativa, pero si la infracción religiosa era más grave, el culpable debía ser llevado ante el Areópago, el cual podía imponer una de hasta 500 dracmas. Para acusaciones más graves de sacrilegio, como por la que se juzgó a Sócrates, el *ἀρχων Βασιλεὺς* presidía un tribunal con un jurado de 500 hombres (Diogenes Laercio II, 41).

En el caso de los crímenes de sangre, el acusado era inscrito en una lista y se le prohibía solemnemente frecuentar el Ágora o los lugares sagrados hasta que se dilucidase el crimen y, en su caso, fuese declarado inocente. No obstante, según Antifonte (*Sobre el Coreuta* 38), el *ἀρχων Βασιλεὺς* podía negarse a inscribir en esa lista a un acusado si consideraba que no había base suficiente para la acusación o no tenía tiempo durante su mandato para realizar las tres *prodikasiai* legales necesarias para instruir el caso antes de que entrasen en el poder los nuevos arcontes.

Después de la legislación de Dracón, parece que el *ἀρχων Βασιλεὺς* siguió desempeñando un papel esencialmente igual en el caso de homicidio, al menos en cuanto al procedimiento, pues, pese a que Aristóteles habla de los *φυλοβασιλεῖς* cuando hace referencia a la legislación de Dracón (*Ath. Pol.* VII), en ningún caso aparecen en el discurso de Antifonte, por lo que Dracón cuando utiliza el plural debía referirse a los que ocupasen el cargo en los años sucesivos y no a los *φυλοβασιλεῖς*.

La *βασιλείος στοά* era el lugar donde se exponían las leyes más venerables de la ciudad, muchas de las cuales debían ser aplicadas por el propio *ἀρχων βασιλεὺς*, como la ley de Dracón (*IG. I² 115. II*, 4-8). Allí también era donde los nueve arcontes debían jurar su cargo una vez hubiesen pasado su *δοκιμασία* (Arist. *Ath. Pol.* LV, 5) y donde se celebraban los juicios por impiedad y por asesinato (Plat. *Eutifron*, 2 a⁴⁴).

El *ἀρχων βασιλεὺς*, pese a llevar el nombre de rey, no era el arconte más importante de Atenas, sino que era el *ἀρχων ἐπώνυμος* quien tenía mayor autoridad. Incluso en el plano religioso, no era el *ἀρχων Βασιλεὺς* el único capacitado, puesto que, aunque estaba encargado de los cultos tradicionales, los nuevos fueron confiados al *ἀρχων*

⁴⁴ Plat. *Eut.* 2 a: “Eutifrón. – ¿Qué ha sucedido, Sócrates, para que dejes tus conversaciones en el Liceo y emplees tu tiempo aquí, en el Pórtico del rey? Pues seguro que tú no tienes una causa ante el arconte rey, como yo la tengo.” (Traducción de J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual, Editorial Gredos, 1982)

ἐπώνυμος. No obstante, según señala R. Parker (1996, 7-8), los investigadores actuales han comenzado a dudar de la existencia real de una monarquía hereditaria en el Ática, en parte porque la afirmación de Aristóteles (*Ath. Pol.* LVII, 1, 3, 3), que dice que gestionaba casi todos los cultos ancestrales, no coincide con el hecho de que la Targelia, un ritual de, aparentemente, gran antigüedad, estaba a cargo del arconte epónimo, aunque esa situación pudo ser fruto de una reforma de la que no tenemos constancia, puesto que seguramente hubo multitud de reinterpretaciones del papel de los distintos oficiales a lo largo de los siglos.

Esta pérdida de importancia, desde unos comienzos en que era el único junto al *πολέμαρχος*, muestra que la evolución ateniense no fue muy distinta a la del resto de ciudades donde la realeza fue dividida en magistraturas, la duración de las mismas se fue reduciendo progresivamente y se fueron abriendo de manera gradual a la totalidad de la población; al tiempo que pasaron de ser escogidos por un reducido de iguales a ser objeto de sorteo entre miembros de todos los grupos sociales ciudadanos. Hemos de tener en cuenta que, como propone P. Carlier (1984, 371), probablemente el cambio no se produjo como consecuencia de un acto revolucionario de la aristocracia, sino que es posible que en Atenas, que en el s. VIII a.C. estaba regida por un monarca al modo homérico, con importantes privilegios materiales, este fuese perdiendo autoridad en favor de otros grupos sociales. Aunque este rey, que se encarnó en la dinastía de los Medontidas, celebraba los sacrificios, juzgaba las causas de importancia y comandaba las tropas de la comunidad, estaba rodeado de un grupo de aristócratas que, quizás, en un momento de debilidad buscaron un mayor control del poder a mediados del s. VIII a.C., que fue repartido entre miembros de la familia real. En principio, estos tres primeros arcontados fueron vitalicios, pero su duración se fue reduciendo y al final pudieron optar a ellos miembros de otras familias eupatridas, quizás como consecuencia de la incapacidad militar, la indulgencia judicial o el sacrilegio. Finalmente, entre 683 y 681 a.C. se creó el arcontado anual, que dejó como último vestigio de la antigua realeza y sus responsabilidades religiosas al *ἀρχων βασιλεὺς*.

5. **BASILEIS LACEDEMONIOS**

La realeza lacedemónica era la excepción en la época clásica helénica, ya que continuaba ejerciendo unos amplios poderes en su comunidad y conservando los usos arcaicos, en un momento en que los reyes habían desaparecido o perdido mucha relevancia en el resto de *poleis* y *ethnos* helenos.

La realeza lacedemónica era hereditaria y estaba limitada a las dinastías de los Agiadas y los Europontidas, existiendo, además, unas reglas precisas para la sucesión aún dentro de dichas familias. El ejemplo de Leotíquidas y Agesilao, hijo y hermanastro del rey Agis II, que narra Jenofonte (*Hel.* III, 3, 2⁴⁵), muestra que la realeza se transmitía, siempre que tuviese, a los hijos del rey difunto y no a sus hermanos. Sin embargo, la sucesión no era simplemente por primogenitura, como puede parecer a través de la narración de Heródoto (V, 42, 1-2⁴⁶), pues los lacedemonios no ascendieron a Dorieo, hijo mayor de Anaxandridas II, sino a Cleómenes, su hermanastro, pues habría nacido una vez su padre había llegado al trono. Otra evidencia de preferencia por los nacidos “en la púrpura” se encuentra en Heródoto (VII, 3), cuando narra que Demarato apoyó el ascenso de Jerjes porque congeniaba con la ley espartana. En caso de existir descendencia masculina, el sucesor potencial disfrutaba de una educación especial y estaba exento de la *ἀγωγή*, según Plutarco (*Agesilao*, 1, 2-4⁴⁷), pues esta enseñaba a los soldados a obedecer, no a los reyes a mandar, por eso los sucesores permanecían al lado de sus padres e incluso, cuando alcanzaban la edad adulta, podían acompañar o incluso sustituir a su padre a la cabeza de alguna expedición. Sin embargo, este sistema de sucesión, que dejaba de lado a otros posibles reyes, llevó a algunos como Dorieo o Lisandro a intentar cambiar la forma de sucesión para que atendiese a la primogenitura (Heródoto V, 42, 1-2) o hubiese una elección entre miembros de las familias reales (Plutarco. *Lis.* 24, 4-5⁴⁸). Solo

⁴⁵ Jeno. *Hel.* III, 3, 2: “Como Leotíquides decía: «Mira, Agesilao, la ley exige que reine no el hermano, sino el hijo de un rey; pero si se da el caso de que no tenga hijos, entonces podrá reinar el hermano. [...]»” (Traducción O. Guntiñas Tuñon, Editorial Gredos, 1977)

⁴⁶ Herod. V, 42, 1-2: “Pues bien, según cuentan, Cleómenes no se encontraba en su sano juicio –estaba, más bien, ligeramente desequilibrado–, en tanto que Dorieo descollaba a la cabeza de todos los jóvenes de su edad, por lo que se hallaba plenamente convencido de que, en razón de su valía personal, sería él quien obtendría el trono. Tan sumamente persuadido estaba de ello que, cuando, a la muerte de Anaxándidas, los lacedemonios, con arreglo a su ley, nombraron rey a Cleómenes, el mayor de sus hijos, Dorieo, se molestó muchísimo [...]” (Traducción de C. Schader, Editorial Gredos, 1981)

⁴⁷ Plut. *Agesilao*, 1, 2-4: “Como legalmente el reino pertenecía a Agis, Agesilao decidió vivir como un particular. Pasó la educación ciudadana de Esparta, que imponía un régimen de vida duro y penoso pero que enseñaba a los jóvenes a obedecer [...]. La ley exime de esta obligación a los jóvenes que reciben educación para el trono; pero a Agesilao le ocurrió el hecho insólito de llegar al poder sabiendo lo que es la obediencia [...]” (Traducción de J. Bergua Cavero, S. Bueno Morillo y J. M. Guzmán Hermida, Editorial Gredos, 2007)

⁴⁸ Plut. *Lis.* 24, 4-5: “[...] Ahora veía con pesadumbre que la ciudad que él había hecho crecer estaba gobernada por otros que no eran mejores que él, y resolvió que el poder pasara de estas dos casas al núcleo común formado por los Heráclidas, o, según otros, no solo a los Heráclidas, sino a todos los espartanos, para que la dignidad no perteneciera solo a los descendientes de Heracles, sino a los que lo imitaran en esa virtud por la que Heracles había obtenido honores divinos. [...]” (Traducción de J. Cano Cuenca, D. Hernández de la Fuente y A. Ledesma, Editorial Gredos, 2007)

cuando un rey moría sin hijos, la realeza era entregada a sus hermanos, comenzando por el mayor, como le ocurrió a Leónidas, que fue llamado a reinar en lugar de Cléombroto.

Entre los privilegios de los *Baσιλεῖς* estaba la *gerea*, la doble ración de todo lo que se servía en los banquetes (Jenofonte, *Rep. Lac.* XV, 4⁴⁹) –pudiendo ceder, como los reyes homéricos, parte de su ración a algún guerrero o individuo especialmente valeroso (Homero *Il.* VII, 344)–; así como la presidencia conjunta de dichos banquetes y de los juegos, lo que nos inclina a pensar que sus funciones eran colegiadas. Por consiguiente, en los juegos, banquetes y comidas públicas, los reyes siempre tenían asientos reservados (Heródoto VI, 57, 1), eran los primeros en ser servidos (Heródoto VI, 57, 1) y tenían una asignación para participar en esas celebraciones, como indican Jenofonte (*Rep. Lac.* XV, 4) y Plutarco (*Lic.* XII, 3). Unos privilegios que pueden parecer banales pero que estaban reservados a los magistrados y sacerdotes en el resto de ciudades. Heródoto (VI, 57, 1; 2; 1, 15; 11, 17-18) señala que había cuatro tipos de banquetes a los que los reyes estaban obligados a asistir: los banquetes religiosos, la *συσσίτια*, las comidas ofrecidas por el otro monarca y las invitaciones de los particulares.

Respecto al mando sobre las tropas, Jenofonte (*Rep. Lac.* XV, 2⁵⁰) señala que los reyes dirigían a las tropas de la ciudad, pero era la *apella* la que votaba y decidía sobre la paz y la guerra, entonces los éforos llamaban a la movilización y decidían los grupos de edad llamados a las armas y la magnitud de las fuerzas; un procedimiento que confirmado tanto por Tucídides (I, 87) como por Jenofonte (*Hel.* III, 2, 23; IV, 6, 3; V, 2, 20; VI, 4, 3). Además, sería también la *apella* quien decidía que *Baσιλεύς* o que general dirigía a las tropas. De manera que a finales del s. V y el s. IV a.C. la autoridad del monarca solo se ejercía en el ejército y una vez que este estuviese preparado para salir de la ciudad, aunque, según Aristóteles (*Pol.* III, 14, 3 1285 a⁵¹), solo se convertía en *hegemón* cuando abandonaban el territorio espartano.

No obstante, la afirmación de Heródoto de que podían llevar la guerra contra una territorio (VI, 56) puede significar tanto que dirigían a la tropa como que podían tomar la

⁴⁹ Jeno. *Rep. Lac.* XV, 4: “Para que los reyes vivieran en tiendas al aire libre, se les asignó una tienda pública, y los honró con doble ración en las comidas, no para que comieran el doble, sino para que pudieran distinguir con ello a quien quisieran”. (Traducción de O. Guntiñas Tuñon, Editorial Gredos, 1984)

⁵⁰ Jeno. *Rep. Lac.* XV, 2: “Dispuso, pues, que el rey fuera el encargado de celebrar todos los sacrificios públicos por la ciudad, ya que procedía de un dios, y de tomar el mando del ejército, cualquiera que fuese el destino determinado por la ciudad.” (Traducción de O. Guntiñas Tuñon, Editorial Gredos, 1984)

⁵¹ Arist. *Pol.* III, 14, 3, 1285 a: “[...] cuando sale del país en campaña, el rey es jefe de lo concerniente a la guerra; [...]” (Traducción de C. García Gual y A. Pérez Jimenez, Alianza Editorial, 1986)

decisión de declarar la guerra, lo que nos daría una visión diferente de las prerrogativas de los *Baσιλεῖς*. Es posible que la capacidad de declarar la guerra fuese un antiguo privilegio ya en desuso, tal vez la institución experimentó una evolución desde la época de este autor a la de los otros, o quizás debamos interpretarlo de forma que encaje con las afirmaciones de Jenofonte o Tucídides. Pero también puede que los reyes, si estaban de acuerdo, pudiesen enviar una expedición, como la de Eleusis de 506 a.C. que narra Heródoto (V, 75). En ella estaban presentes tanto Demarato como Cleómenes, no obstante, puede que tuvieran un mando colegiado y siguiesen los designios de la *apella*; pues hasta entonces por la presencia de ambos monarcas en campaña era habitual, con lo que se hacía evidente la asociación de los reyes con los Dioscuros (Heródoto VI, 57, 5), lo que, a su vez, reforzaría la idea de la colegiación. Aunque lo cierto es que Cleómenes dirigió la política exterior espartana durante su reinado, puede que se debiese a su capacidad para persuadir a los distintos órganos de cumplir su voluntad y no a una prerrogativa especial que le permitiese prescindir del otro monarca.

Los poderes del monarca están muy claros en la *República de los Lacedemonios* (XIII) y se ejercían en su plenitud cuando tomaban el mando de los ejércitos. Antes de partir con las huestes, el rey debía sacrificar a Zeus Agétor y a las divinidades asociadas a él. Además, podía decidir sacrificar a otras divinidades y consultar los oráculos para conocer la opinión de los dioses acerca de la expedición. Por ejemplo, Agésipolis consultó a Zeus de Olimpia y a Apolo sobre la tregua sagrada invocada por los argivos (*Hel.* IV, 7, 2-3). Si las divinidades se mostraban favorables, el *Baσιλεύς* conducía al ejército a la frontera, llegando a los límites del territorio de la ciudad, donde debía celebrar nuevos sacrificios en honor a Zeus y Atenea de acuerdo con Jenofonte (*Rep. Lac.* XIII, 2). Esta etapa de la expedición estaba marcada por la solemnidad, con la que el monarca esperaba asegurarse el favor divino. Además, durante la campaña, el *Baσιλεύς*, podía celebrar todos los sacrificios que considerase necesarios, si seguimos la información de Jenofonte (*Rep. Lac.* XIII, 3) y Heródoto (VI, 56, 11, 7-9).

En campaña, era el monarca quien decidía el itinerario a seguir (Heródoto VI, 56, 1, 1; Jenofonte, *Rep. Lac.* XIII, 6), así como el momento y el lugar de instalar el campamento (Jenofonte, *Rep. Lac.* XIII, 10), cuando presentar batalla o si era necesario evitarla; el rey también determinaba que táctica se debía seguir y que estrategia era la más conveniente, una posición de fuerza que posibilitaba la estricta jerarquía militar lacedemónica (Jenofonte, *Rep. Lac.* XIII, 5). Antes de la batalla, el *Baσιλεύς* realizaba un

sacrificio a las musas (Plutarco. *Lic.* 21, 7⁵²; 22, 4-5⁵³) y sobre la línea de batalla debía sacrificar una cabra joven a Artemis Agrotéra (Jenofonte, *Rep. Lac.* XIII, 8⁵⁴; Plutarco. *Lic.* 22, 4). El *Baσιλεύς* combatía en primera línea, como todos los comandantes griegos, pero podía mantener la dirección del combate en todo momento gracias a la jerarquía militar espartana, mucho más estable, funcional y disciplinada que la del resto de comunidades griegas (Tucídides. V, 71, 3). Además, después de la batalla, si era victoriosa, el rey verificaba el número de muertos y repartía el botín, reservándose para sí una parte de su elección (Heródoto IX, 81).

Además, la autoridad de los reyes no solo se limitaba a sus propias tropas, sino también sobre las de todos los líderes militares destacados en la zona (Jenofonte, *Hel.* II, 4, 30 ss.; III, 4, 6), pues su autoridad era superior a la de cualquier jefe militar. Además, Aristóteles dice que en el campo de batalla los reyes tenían derecho sobre la vida y la muerte de sus hombres (*Pol.* III, 14, 1285 A).

De la misma forma, parece que el rey podía decidir cuando terminaba una expedición, bien porque empezase el otoño y la época de guerras se diese por concluida, bien porque se cumpliesen los objetivos marcados o porque hubiese problemas insalvables, como terreno impracticable o ausencia de abastecimiento, pero también por razones diplomáticas como treguas o tratados (Heródoto VI, 73; Tucídides V, 60, 2; Jenofonte, *Hel.* V, 4, 15; V, 4, 59). Pero esa decisión dependía también de las autoridad de la ciudad, que podían llamar al rey de vuelta a Esparta, quien además no podían concluir un tratado de paz sin contar con las instituciones de la ciudad a partir del s. V a.C. (Jenofonte, *Hel.* II, 4, 35; V, 3, 23-25). A partir de entonces la decisión correspondía a una asamblea presidida por los éforos y, si se trataba de una expedición federal, debía

⁵² Plut. *Lic.* 21, 7: "Efectivamente, en los combates el rey sacrificaba antes a las Musas, recordándoles, sin duda, su educación y los juicios de que eran objeto, a fin de que arriesgados fueran en los peligros y realizaran hazañas dignas de algún renombre los combatientes." (Traducción de A. Pérez Jiménez, Editorial Gredos, 1985)

⁵³ Plut. *Lic.* 22, 4-5: "Y cuando ya su falange estaba formada y los enemigos a la vista, en ese momento el rey hacía el sacrificio de la cabrita e invitaba a todos a coronarse, y daba orden a los flautistas de que interpretaran el *kastóreion* (melodía de Castor, canto de marcha). A la vez se iniciaba un peán de marcha. Y así el espectáculo era a un tiempo solemne y sobrecededor, pues se ponían en movimiento rítmicamente, al son de la flauta, sin dejar ni un resquicio en la falange ni conturbados en su espíritu, sino guiados apacible y alegremente por la música hacia el peligro." (Traducción de A. Pérez Jiménez, Editorial Gredos, 1985)

⁵⁴ Jeno. *Rep. Lac.* XIII, 8: "Asimismo, Licurgo proyectó las cosas siguientes de la forma más ventajosa para luchas con las armas, en mi opinión al menos. En efecto, cuando se sacrifica una cabrita, ya a la vista del enemigo, es costumbre que todos los flautistas presentes toquen la flauta y que ningún lacedemonio esté sin coronar." (Traducción de O. Guntiñas Tuñon, Editorial Gredos, 1984)

ser un congreso de la liga, como el convocado para la Paz de Nicias (Tucídides V, 17); al igual que la tregua de Agis con los argivos (Tucídides V, 60, 1). Por el contrario, las autoridades de la ciudad sí que podían firmar un tratado sin contar con los *Βασιλεῖς* (Tucídides IV, 117; VIII, 5, 3; 6, 3).

De esta forma, el rey, siendo el responsable de todas las iniciativas religiosas, estratégicas y diplomáticas en campaña, estaba subordinado a la soberanía de la ciudad, pudiendo ser convocado a Esparta en todo momento y debiendo aceptar los acuerdos concluidos por las autoridades ciudadanas.

Las competencias de los *Βασιλεῖς* en el ámbito civil eran muy variadas, tal y como señala Heródoto (VI, 57): los sacrificios realizados en honor a Apolo el primer y el séptimo día de cada mes y la presidencia de los banquetes rituales; aunque también señala que los reyes lacedemonios ejercían los sacerdicios de Zeus Lacedemonio y Zeus Uranio (VI, 56⁵⁵). Sin embargo, Jenofonte (*Rep. Lac.* XV, 2) afirma que todos los sacrificios en nombre de la ciudad eran oficiados por los *Βασιλεῖς*. Es posible que, con esta afirmación, este autor intentase destacar el gran papel religioso de los monarcas atribuyéndoselo a su ascendencia divina; pero lo más probable es que se tratase de una exageración, pues sabemos que en el sacrificio de Artemis Ortia (Pausanias III, 16, 7) no se habla de los reyes o sustituto alguno. Por lo tanto, podemos deducir que no eran los únicos sacerdotes de la ciudad. Los *Βασιλεῖς* no solo realizaban los sacrificios regulares fijados en el calendario, sino que también podían llevar a cabo algunos excepcionales (Jenofonte, *Hel.* III, 3, 4). No obstante, no solo estaban al cargo de los ritos de Esparta, sino también de las ciudades periecas (Jenofonte, *Rep. Lac.* XV, 3). Además, los reyes podían escoger las partes de los sacrificios que considerasen necesarias, como contrapartida a sus deberes, como la de llevar el agua lustral a los sacrificios, como si fuese un *τέμενος*.

Los oráculos, y especialmente el de Delfos, jugaban un papel especial en la política espartana y por ello Heródoto (VI, 57, 1, 12; 11, 18, 20) menciona que los *Βασιλεῖς* tenían el privilegio de designar a los mensajeros enviados al oráculo, los *πύθιοι*, y a su guardia y estos debían consultar como enviados de los reyes y no de la ciudad (Jenofonte *Rep. Lac.* XV, 5). No obstante, sería imprudente afirmar que los reyes controlaban los mensajes entre la ciudad y el oráculo; lo cierto es que, aunque en

⁵⁵ Herod. VI, 56: “Los espartiatas, en ese sentido, han otorgado a sus reyes los siguientes privilegios: dos sacerdicios, el de Zeus Lacedemón y el de Zeus Uranio; [...]” (Traducción de C. Schader, Editorial Gredos, 1981)

ocasiones es uno de los reyes el que decide consultar al oráculo (Heródoto VI, 76, 1; Jenofonte *Hel.* IV, 7, 2), la mayoría de las veces la decisión es atribuida al conjunto de los lacedemonios (Heródoto I, 66; VI, 66; VII, 220; Tucídides I, 118), por lo que parece que la opinión pública era el origen de la consulta, pero el procedimiento y la autoridad para llevarla a cabo provenían del monarca. No obstante, no podemos olvidar que podía consultarla un privado y que el oráculo contestase refiriéndose a la ciudad (Heródoto V, 63); sin embargo, la capacidad de los reyes de enviar emisarios privados les daría la oportunidad de guardar en secreto algunas de las respuestas (Heródoto VI, 57, 11, 18-20).

Entre sus atribuciones también estaba la designación de *proxènes* (Heródoto VI, 57), una suerte de representante elegido para defender los intereses de una comunidad en el exterior. De hecho, parece que algunas ciudades pedían a los reyes espartanos que enviaran a estos embajadores, lo que es, claramente, un resto de la época en la que los reyes espartanos controlaban la política exterior de la ciudad, según P. Carlier (1984, 269). Aunque puede que los designados por los reyes fuesen para el interior de Esparta, para defender los intereses de los extranjeros en Esparta y tuviesen una condición especial, diferente a la del resto de extranjeros.

Las atribuciones judiciales de los reyes espartanos dependían en buena medida de su pertenencia a la *γερονοία*, aunque podían juzgar por su cuenta algunos asuntos, como señala Heródoto (VI, 57). Por ejemplo, tenían competencias sobre la herencia de una hija de los bienes de su padre o sobre el desposorio de una hija soltera si el padre no había dejado dispuesto su matrimonio antes de morir. También decidían sobre asuntos relativos a los caminos públicos, quizás como extensión de su liderazgo militar, puesto que debían mantener las vías en buen estado para el desplazamiento del ejército. Además, competía a ellos la adopción de niños. Este papel en el derecho familiar era de gran importancia para mantener un reparto de los *kleroi* y conseguir que siguieran perteneciendo a las mismas familias. Según D. Asheri (1963, 1-21), para mantener el reparto de tierras, estas herederas debían casarse con espartiatas sin tierras y no autorizar la adopción de algunos de estos últimos para mantener el equilibrio. La hipótesis es ingeniosa, pero no hay ninguna evidencia de ese comportamiento y, en todo caso, la rápida disminución del número de ciudadanos y la irregularidad social a partir del s. V a.C. hacen pensar que no actuaron de forma suficientemente enérgica contra la acumulación de tierras, pese a que algunos reyes intentaron reformar dicho desequilibrio. Lo cierto es que, como señala Aristóteles (*Pol.* II, 9, 15, 1270 A), a finales del s. IV a.C. parece que los reyes no

intervenían en el matrimonio de las solteras. De todos modos, los *Βασιλεῖς* eran miembros de la *γερουσία* de pleno derecho (Heródoto, VI, 57; Plutarco, *Lic.* VI, 2) y compartían las atribuciones políticas y judiciales de sus integrantes, aunque nada indica que presidiesen este consejo. Sin embargo, sí que podían tomar la palabra en la *apella* y hacer propuestas políticas, pudiendo dar una mayor coherencia a la política durante su reinado.

Heródoto (VI, 58) describe detalladamente los funerales reales, de los que dos puntos deber ser señalados. En primer lugar, señala que la solemnidad y el boato del que eran objeto estas ceremonias contrastan con la simplicidad de los funerales de los particulares (Plutarco, *Lic.* 27), comparable con las exequias ofrecidas a los reyes bárbaros (Heródoto VI, 58, 11, 10-11) y que Jenofonte explica por la heroización de los monarcas (*Rep. Lac.* XV, 9⁵⁶). En segundo lugar, destaca que todas las categorías de población participaban en estas ceremonias, tanto hombres como mujeres, ilotas y periecos, por lo que los honores no eran ofrecidos únicamente por los espartiatas.

Los reyes espartanos carecían de cetro, corona o manto púrpura, por lo que, de cara al exterior no debían diferenciarse del resto de ciudadanos (Plutarco, *Agesilao*, 36, 9⁵⁷; Jenofonte *Rep. Lac.* XV, 8), aunque parece que a partir del s. III a.C., como imitación de los monarcas helenísticos, comenzaron a portar diadema, como se muestra en las monedas de Areus I.

La institución real en Esparta tiene, claramente, ciertos puntos en común con las magistraturas. Por ejemplo, Aristóteles señala que eran del tipo de monarquías fundadas sobre la ley (*Pol.* III, 14, 1285 A); pero no solamente su poder era conforme a las reglas tradicionales, sino que el ejercicio de su autoridad estaba limitado por las leyes de la ciudad; puesto que en Esparta la ley era la soberana, no la monarquía, siendo el imperio de la ley uno de los elementos esenciales de la *eunomia* espartiata. El propio Jenofonte muestra a Agesilao como un servidor de la ley que daba ejemplo a sus ciudadanos (*Agesilao* VII, 2); esta afirmación puede ser una exageración, pero es evidente que la subordinación a la ley era un aspecto fundamental en la vida política espartana (como aparece en Jenofonte *Rep. Lac.* XV, 7). Muestra de ello es el juramento que los reyes

⁵⁶ Jeno. *Rep. Lac.* XV, 9: "En cambio, con los honores que se rinden al rey después de su muerte, pretenden dejar claro las leyes de Licurgo que no honran a los reyes de los lacedemonios como hombres, sino como héroes." (Traducción de O. Guntiñas Tuñon, Editorial Gredos, 1984)

⁵⁷ Plut. *Agesilao* 36, 9: "Pero no vieron brillo ni parafernalia algunos, sino a un viejo tumbado en el césped junto al mar, menudo y de aspecto vulgar, cubierto con un manto áspero y modesto, [...]." (Traducción de J. Bergua Cavero, S. Bueno Morillo y J. M. Guzmán Hermida, Editorial Gredos, 2007)

espartanos debían realizar al tomar el poder y con el que se comprometían a respetar las leyes.⁵⁸ Al mismo tiempo, sus funciones, como las de cualquier magistrado, eran limitadas, no pudiendo ejercer más prerrogativas que las que les estaban asignadas; las demás decisiones competían a los otros órganos ciudadanos, por lo que los reyes eran comandantes por las leyes y comandados por las mismas (Jenofonte, *Agesilao II*, 16).

Por consiguiente, su competencia en los asuntos militares los igualaba a los *στρατηγοί* atenienses o de otras ciudad, pudiendo ser juzgados por sus decisiones en campaña, como le ocurrió a Cleomenes I o a Pausanias (Herodoto VI, 75; 85, 72; Tucídides I, 94; V, 16, 3; V, 63; Pausanias III, 5, 2-3; 5, 6; Jenofonte, *Hel.* III, 5, 25; Plutarco, *Lis.* 30, 1⁵⁹). Los cargo más frecuentes eran los de traición y corrupción, pero renunciar a un asedio o pactar con el enemigo puede ser considerado tanto un signo de inteligencia como de traición, para determinar su culpabilidad debían rendir cuentas ante un tribunal compuesto por el otro rey, los gerontes y los éforos con un proceso instruido por estos últimos; dos de los cuales salían con el *Βασιλεὺς* de campaña para dar cuenta de sus actos (Heródoto IX, 79).

En las expediciones en las que no participaban espartiatas, sino solo periecos, aliados e incluso ilotas, el *Βασιλεὺς* estaba rodeado por un estado mayor de treinta espartiatas designados por los éforos y renovados anualmente (Jenofonte, *Hel.* III, 4, 2; III, 4, 20; V, 3, 8). Sin embargo, no parece ni que los éforos ni que estos consejos limitasen jurídicamente la decisión de los reyes (Tucídides V, 63, 4); pero parece que uno de los temores más arraigados de los reyes era precisamente el verse cometidos a un proceso de control judicial, quizás por ello Cleombroto plantó batalla en Leuctra, para no ser acusado de connivencia con los tebanos (Jenofonte, *Hel.* VI, 4, 5-6). Pese a todas estas similitudes entre los reyes espartanos y las magistraturas, había un punto muy claro de diferencia, la designación, pues mientras la de los primeros es dinástica, la otra es por sorteo o por elección y mientras una es vitalicia, la otra es anual. En 506 a.C., como consecuencia del enfrentamiento entre Cleomenes I y Demarato en el campo de batalla se determinó que

⁵⁸ Un paralelo de este juramento puede ser el que llevaban a cabo los reyes de Epiro en Pasaron, unido a un sacrificio a Zeus Areios (Plutarco, *Pirro* V, 5). Pero en este caso no había renovación como en Lacedemonia, donde los ciudadanos tenían poder para controlar a su rey, lo que también puede equipararse a la *epicheirotonie* ateniense

⁵⁹ Plut. *Lis.* 30, 1: 30, 1: "En seguida los espartanos se lamentaron por la muerte de Lisandro, hasta tal punto que comenzó un juicio en el que se pedía la pena de muerte para el rey (Pausanias). Este no quiso someterse al juicio y huyó a Tegea, donde vivió como suplicante en un santuario de Atenea." (Traducción de J. Cano Cuenca, D. Hernández de la Fuente y A. Ledesma, Editorial Gredos, 2007)

uno de los reyes permaneciese en Esparta y el otro marchase con las tropas (Heródoto V, 75), siendo la asamblea quien elegía cual ocupaba cada lugar, probablemente a propuesta de los éforos. De forma que la oportunidad de ejercer sus poderes como reyes en la guerra dependía del apoyo de los éforos y de la confianza del pueblo; en ese sentido sería una magistratura extremadamente oligárquica, pues solo había dos candidatos.

Los reyes solían dirigir las expediciones por tierra, pero las marítimas, donde el ejército no estaba compuesto fundamentalmente por espartiatas sino por ilotas, periecos, *neodemodeis*, *hypomeionoi*, aliados y mercenarios, estaban comandadas por otro jefe militar que ejercía como *navarca* (Jenofonte, *Hel.* V, 3, 8), que Aristóteles calificó como segunda realeza (*Pol.* II, 9, 1271 A). Aunque a veces también se elegía a otro general para dirigir las expediciones por tierra, como Brásidas.

Los reyes estaban determinados en el ejercicio de sus funciones por los otros organismos políticos espartanos; si alguno era impopular, debía convencer al *δαμος* y a los éforos de su valor militar para poder encabezar una nueva expedición. De hecho, si un *Βασιλεὺς*, a la vuelta de una campaña, no podía convencer a los éforos y a los gerontes de su éxito, era presa de sus numerosos enemigos que, si suscitaban la cólera del pueblo, podían hacer que fuese depuesto. A causa de esa posición de debilidad, hay historiadores contemporáneos como P. Cloché (1949, 113-118) o C. G. Thomas (1974, 257 ss.) que los han situado en una posición subalterna, como ejecutores dóciles de la política decidida por los ciudadanos, los éforos y los gerontes o los potentados, descartando cualquier posibilidad de independencia. No obstante, esta visión contrasta con el papel que jugaron monarcas como Cleomenes I o Agesilao, a los que nuestras fuentes responsabilizan de toda la política exterior de la ciudad en sus reinados, siendo, no solo determinantes en la deliberación, sino también tomando parte en las negociaciones y la ejecución (Heródoto III, 148; VI, 84; V, 49; Jenofonte, *Hel.* V, 1; VI, 3, 19; V, 2, 31; V, 4, 30-32). Otros, como Arquidamos, que impulsó el apaciguamiento entre 446 y 432 a.C. (Tucídides I, 79), Pleistoanax (que es equiparado a Nicias por Tucídides en V, 16), Pausanias (Jenofonte, *Hel.* II, 4, 35-38) o Agis III, inspiraron la conducta política de sus conciudadanos sin ostentar una preminencia tan clara. Por tanto, la situación de los reyes presenta varias posibilidades en cuanto a su papel según su importancia, prestigio e influencia, pudiendo tener un papel relevante en el proceso de decisión y/o de la ejecución de la misma o ser meros delegados de las decisiones ajenas.

Sin embargo, la institución real era peligrosa para el resto del sistema político porque podía convertirse en tiranía, por ello había unos mecanismos de control tan rigurosos y los éforos vigilaban continuamente el comportamiento de los monarcas. P. Carlier (1984, 293) plantea que si no se acabó en Esparta con la monarquía y se le respetaron tantas prerrogativas fue por la dimensión religioso-mágica de la misma, que llevaba a algunos espartiatas a pensar que en momentos de crisis la suerte de la comunidad estaba ligada a la de los monarcas por una especie de línea mística –como aparece en el caso de la profecía que la *pitia* hizo a Leónidas antes de que marchase a las Termópilas y fue similar a la de Codro (Heródoto, VII, 220)–, de manera que el sacrificio del rey sería el tributo exigido para la salvación de toda la comunidad.

Sin embargo, la intervención de los oráculos y de la religión en la política espartiata no se limitó a este caso, si no que otro ejemplo es el de Pleistoanax, que fue expulsado de la ciudad en 446 a.C. acusado de corrupción, pero el oráculo délfico pidió su readmisión al comienzo de la guerra del Peloponeso (Tucídides V, 16, 2). No obstante, aunque no participó en ninguna expedición, sus enemigos lo acusaban de ser el responsable de los desastres militares por irregularidades en su restauración, pues habría sido obtenida por medios impíos, como sobornar al oráculo, y por ello lo desaprobaban los dioses. Por lo que sería el responsable mágico-religioso de las desgracias de la comunidad.

Un nuevo ejemplo del papel de la religión en la política lacedemona es el caso de Agesilao, que fue nombrado rey tras un conflicto con Leotiquidas, el hijo de su hermanastro y rey Agis II, al que se le acusó de bastardía de acuerdo con un oráculo (Jenofonte, *Hel.* III, 3, 1-4; *Agesilao* III, 5-9). En este momento la tara física de Agesilao, era cojo, no se consideró un problema para su ascenso a la dignidad real. Aunque hubo otro oráculo tras Leuctra que señaló los problemas de la ciudad, que tenía que elegir entre un rey bastardo y uno disminuido físicamente (Plutarco, *Agesilao*, 30, 1); pero, pese a la derrota, no se le responsabilizó por ella y se le encomendó de la defensa de Laconia frente a los beocios. (Plutarco, *Agesilao*, 30-33). Paradójicamente, si entre el resto de los espartiatas no importaba tanto la paternidad como el vigor de los hijos, en el caso de los reyes era indispensable ser hijo de un padre de sangre real; pues transmitía el carisma y

es lo que se trataba de mantener con el sistema de sucesión (Heródoto, VI, 66⁶⁰; Jenofonte, *Hel.* III, 3, 2-3; *Rep. Lac.* I, 7-9; Plutarco, *Lic.* XV, 12-18). La importancia de la sucesión también queda reflejada en el caso del rey Anaxandrias, que no tenía hijos y para engendrar uno que continuase su dinastía se le obligó a tomar una segunda esposa (Heródoto V, 39-41).

La concepción mágica entre la legitimidad y la integridad de los reyes y la salud de la ciudad y el orden cósmico fue el fundamento de que cada ocho años los éforos eligiesen una noche de cielos despejados y los observasen en busca de alguna anomalía; en ese caso suspendían a los reyes de sus funciones y enviaban un mensajero al oráculo de Delfos o al de Olimpia para que dictaminase que debían hacer (Plutarco, *Agis*, 11). Este método de deslegitimación pudo utilizarse contra Demarato y para otras deposiciones de las que desconocemos las causas; aunque seguramente muchas fueron producto de un proceso político y no de uno religioso ni mágico, como por ejemplo Pausanias, Leotiquidas y Pleistoanax.

Si los *Baσιλεῖς* lideraban las expediciones era porque se les presuponía una mayor capacidad estratégica por el hecho de ser reyes; pero también porque eran los que realizaban los sacrificios y los que podían obtener el apoyo divino, funcionando como una especie de talismanes de superioridad (Plutarco, *Agis*, 21, 2). Por ello, en el caso de que el rey fuese menor de edad, no se le enviaba a la batalla, sino que se nombraba a un regente que llevase a cabo la mayoría de sus funciones hasta que él fuese capaz, pero no a cualquiera, sino el personaje más próximo a la sucesión. No obstante, no podemos ver al rey únicamente como un talismán de victoria, sino también de prosperidad (Tucídides, V, 16, 2; Jenofonte, *Rep. Lac.* XV, 5), una función que no solo ejercía sobre los espartiatas, sino también para los periecos e ilotas, y por eso ellos participaban también en los funerales reales (Heródoto, VI, 59).

La diarquía tiene su origen mítico-mítico en los hijos del primer rey, Aristodemos: Procles y Euristenes, los cuales, al ser gemelos, fueron instituidos ambos como reyes por designio de la *pitia* (Pausanias, III, 1, 5; Apolodoro, II, 8, 2; Platón, *Leyes*, 691d; Jenofonte, *Agesilao*, VIII, 7). Los dos reyes, además, se asociaban con otros dos hermanos gemelos, los Dioscuros, lo que condujo a que en época tardía se asegurase que

⁶⁰ Herod. VI, 66: “Finalmente, en vista de que sobre el particular se suscitaban serias polémicas, los espartiatas decidieron preguntar al oráculo de Delfos si Demarato era hijo de Aristón. [...]” (Traducción de C. Schader, Editorial Gredos, 1981)

eran sus ancestros, como en Pausanias (III, 1, 5); pero estos eran hijos de Tindareo, no Heráclidas, por lo que, incluso dentro del pensamiento mítico, era imposible establecer una relación de parentesco, aunque su protección solía ser solicitada por los reyes (Heródoto V, 75).

6. CONCLUSIONES

En el presente estudio hemos analizado –con la mayor profundidad posible dada la fragmentación de nuestras fuentes– las figuras sacerdotales que supieron a los antiguos monarcas de Roma, Atenas, las ciudades del Lacio y Etruria; así como a los propios reyes de Esparta. Con esta investigación hemos tratado de desenterrar las funciones religiosas de cada uno de ellos, lo que nos puede ayudar a descubrir cuál había sido el papel religioso de los antiguos monarcas, en qué ritos intervenían y su valor para la comunidad, pues es evidente que eso fue lo que motivó la conservación de los mismos, encargándose su realización a un sacerdocio creado *ex profeso* que siguió celebrándolos a lo largo de los siglos siguientes aunque hubiesen perdido su sentido original. Además, la investigación de estas figuras sacerdotales, sus funciones, sus características y las formas de acceso a ellas nos permite buscar paralelos entre las mismas y, por tanto, preguntarnos si existió un contacto entre las distintas comunidades que determinó su creación, así como indagar sobre si había una base común alrededor de la monarquía en esas poblaciones del Mediterráneo antiguo que fue la base de sus similitudes, o si esos puntos en común fueron consecuencia de desarrollos autónomos y, si acaso, contactos esporádicos.

Nuestro conocimiento sobre el *rex sacrorum* romano y los *reges sacrorum* latinos, los *lucumones* etruscos, el ἄρχων *Βασιλεύς* ateniense y los *Βασιλεῖς* lacedemonios es muy desigual, especialmente para las cuestiones religiosas; por ejemplo, mientras sobre el primero las fuentes son bastante profusas, para los últimos se centran más en su papel político. A ello debemos unir la escasa información que tenemos, en general, para el caso de los etruscos. Para la comparación de estas figuras hemos analizado una serie de aspectos rituales –en qué ritos participaba cada una y cuál era su papel en ellos– y de acceso –cómo alcanzaban esa posición– que van a ser cotejados, en busca de diferencias y similitudes que resuelvan nuestras preguntas. Hemos podido comprobar la existencia de similitudes y diferencias en relación con los ritos del paso del tiempo y de la fertilidad, la interpretación de los designios divinos, la forma de acceso y las competencias externas al ritual.

6. 1. El control del paso del tiempo

El control del calendario era un aspecto de vital importancia en las sociedades campesinas de la Antigüedad, ya que el paso del tiempo y el cambio de estación son esenciales para marcar los tiempos de siembra y de cosecha. A través de celebraciones periódicas precedidas por determinados rituales, las autoridades controlaban y determinaban el ritmo social de la vida de sus comunidades. Las fechas de esas ceremonias estaban determinadas por el movimiento de los astros y, con casi toda seguridad, tenían la finalidad de propiciar la repetición de esos ciclos, ya fuesen a corto o a largo plazo; lo que implicaba la posesión, hasta cierto punto, de un conocimiento astronómico sofisticado.

En el caso del *rex sacrorum* romano, la relación con el calendario es muy clara. A través de los *Agonia* se marcaban unos momentos esenciales en la vida de la comunidad, ya fuera el comienzo y el fin del año lunar, o puntos especialmente determinantes respecto a la temporada de guerra o la recogida de las cosechas. Este control del calendario lunar, que se marcaba de forma clara a través del anuncio periódico de las fiestas y de los hitos importantes del mes romano (calendas, idus y nonas), determinaba cuando el campesinado debía celebrar determinadas festividades y que coincidiesen con las de la ciudad y así contribuir a crear una idea de comunidad cohesionada. Igualmente, señalaba los días en los que ese campesinado acudía a la ciudad y podían vender sus productos en el mercado y debían celebrarse las asambleas que tomaban las decisiones políticas o servían como testigo y daban su consentimiento a las decisiones de los aristócratas respecto al gobierno de la ciudad. Esta faceta de control del calendario también puede intuirse en el *rex sacrorum* de Lanuvio –el único de los *reges sacrorum* del Lacio, aparte del romano, del que tenemos algún conocimiento de su papel en la religión de su ciudad–, del que sabemos que rendía culto a *Iuno Sospita*, una divinidad que, como hemos visto, tenía una faceta lunar que aparece, asimismo, en el caso del *rex sacrorum* romano.

Tan solo en Esparta encontramos un paralelo claro en los sacrificios que el primero y el séptimo día de cada mes los reyes debían ofrecer a Apolo, quizás para alabar al dios que identificaban como responsable del curso del sol. Por otra parte, en el caso etrusco, sabemos que celebraban muchas *nonae* –en las que los ciudadanos preguntaban a los *lucumones* sobre sus asuntos privados, según Macrobio–, respecto a lo que podemos aventurar, por comparación con Roma, que quizás tenían como finalidad, no solo la que nos señala Macrobio, sino también realizar rituales relacionados con el paso del tiempo.

Por consiguiente, vemos cómo la relación de estas figuras con el paso del tiempo y el control del calendario, que podía haber sido un punto central en el poder de los antiguos monarcas no se manifiesta, al menos en las fuentes que conocemos, en la mayoría de ellos; sino que, si bien en el caso del *rex sacrorum* romano se muestra claramente, en el caso de *Lanuvium* y Esparta solo puede intuirse, en el de Etruria solo puede suponerse de forma muy hipotética y en el de Atenas no encontramos mención alguna.

6.2. La fertilidad y la prosperidad

La garantía de la fertilidad era uno de los aspectos más importantes de la religiosidad en las comunidades de la antigüedad, como en todas las sociedades de subsistencia, donde la vida de la mayoría de la población dependía de una buena cosecha y su propia existencia giraba en torno a la explotación de sus propiedades. Por ello, las autoridades ciudadanas se esforzaban en contentar a las divinidades relacionadas con cada uno de los hitos del ciclo agrícola. No obstante, la fertilidad no solo se relaciona con la esfera agraria, sino también con la familiar, ya que algunos de estos rituales también estaban destinados a favorecer la fertilidad de los ciudadanos y así garantizar la continuidad y la prosperidad de la comunidad.

Entre las figuras analizadas, el que más destaca en este aspecto es el *ἄρχων βασιλεύς* ateniense, cuya participación en las fiestas de las *Ἄνθεστήρια*, y especialmente la de su esposa –la *βασίλισσα*– se ha interpretado como una matrimonio sagrado entre la *βασίλισσα* y Dionisos, representado este último por el propio *άρχων βασιλεὺς*, para favorecer la fertilidad de los campos y las gentes de Atenas; un ritual en el que la mayor parte debía quedar en secreto debido a la importancia que tenía y su fragilidad, pues, posiblemente, las consecuencias de un error en el mismo o una interrupción podían ser desastrosas. En este mismo sentido destaca el papel de este arconte en los Misterios de Eleusis, en los que debía sacrificar en nombre de la comunidad en los santuarios de las diosas Deméter y Koré tanto en Atenas (el día 15 de *Βοηδρομιών*) como en Eleusis (el día 20 de ese mismo mes).

El *rex sacrorum* romano también estaba relacionado con la fertilidad a través, principalmente, de tres elementos: el santuario dedicado a Ops *Consiua* situado en la *Regia*; la festividad de *Bona Fides*, en la que el *rex sacrorum* sacrificaba junto con los *flamines* de Júpiter, Marte y Quirino, divinidad relacionada con la producción agrícola, y

del sacrificio a *Consus*, que tenía lugar el 15 de diciembre, era realizado por los pontífices y en el cual debía estar presente el *rex sacrorum*.

Los *lucumones* etruscos, de acuerdo con Varrón, también debían realizar un sacrificio de un cerdo a Ceres; lo que no sabemos es cuándo ni en qué circunstancias; si bien, es indudable que tenía alguna relación con la fertilidad. En el caso de los *Baσιλεῖς* lacedemonios, se los ha interpretado como talismán de fertilidad a partir de la participación de ilotas y periecos en sus funerales, pero no sabemos exactamente en qué manifestaba, si es que es cierta, esa propiciación de la fertilidad y la prosperidad de la comunidad.

Por lo tanto, encontramos que la participación en los ritos de fertilidad puede ser un punto en común entre estos sacerdicios, aunque con atención desigual por parte de nuestras fuentes. Ello puede significar simplemente que no haya sido recogida por estas o bien que no tuviese la misma importancia dentro de los deberes de los sacerdotes herederos de las funciones religiosas de los antiguos reyes, puesto que mientras en algunos casos como en el de Atenas parece un punto central entre sus deberes, y también en Roma y en Etruria se percibe una mayor centralidad de estos ritos entre sus competencias, en otros como en el de Esparta parece algo de escasa importancia y al que solo se atiende de forma tangencial.

6.3. Contacto y mediación con la divinidad

La búsqueda del conocimiento de los designios de las divinidades es una constante en todas las sociedades de la antigüedad. Investigando cada una de ellas encontramos formas muy diversas de intentar sondar la voluntad divina y averiguar si esta indicaba que decisión era la más adecuada o estaba conforme con la resolución tomada por los humanos. Además, debemos tener en cuenta que a partir de esa angustia y preocupación, las autoridades encargadas de la consulta del parecer de las divinidades podían condicionar las decisiones de la comunidad, por lo que tenían en sus manos un mecanismo de control socio-político excepcionalmente útil en momentos de crisis política o de división dentro de la comunidad.

A este respecto, los *lucumones* etruscos desempeñaban un papel esencial en sus comunidades, pues nuestras fuentes nos señalan que los ciudadanos privados acudían periódicamente a consultar a los *lucumones* sobre sus propios asuntos; aunque también es posible que hiciesen de intérpretes de la voluntad divina para los asuntos públicos.

Debemos tener en cuenta la habilidad atribuida a este pueblo para consultar los designios de los dioses, especialmente a través de la *haruspicina*, disciplina por la que eran famosos en Roma, llegando a implantarla en la ciudad de las siete colinas hasta el punto de que el emperador Claudio creó un colegio sacerdotal de *haruspices*.

Entre los lacedemonios, no conocemos que los *Baσιλεῖς* tomasen parte en rituales adivinatorios; pero una forma de control sobre los designios divinos puede ser la facultad de enviar emisarios a los santuarios oraculares para realizar consultas, que quizás hiciesen por su propia iniciativa, pero también por decisión de las autoridades de la ciudad, lo que le podía dar un control excepcional sobre las palabras de los oráculos y la interpretación de las mismas.

En el caso del *rex sacrorum* romano no encontramos que participase en ningún ritual adivinatorio; pero si interpretamos el *Regifugium* como una ordalía –aunque esta interpretación actualmente no cuenta con muchos apoyos–, no hay duda de que los designios de los dioses tenían un papel muy activo en la continuidad de los antiguos monarcas, aunque no fuese efectivo en el caso del sacerdocio que les sucedió en esta ceremonia. Finalmente, en Atenas, no encontramos ninguna evidencia de que interviniese en rituales destinados a conocer la voluntad de las divinidades.

6. 4. Forma de acceso

La forma de acceso a estos sacerdicios es un indicador del respeto a las tradiciones y de la ambición que despertaban estos cargos entre los ciudadanos, pues, salvo que el ejercicio de la misma estuviese ligado a un grupo social restringido que ostentase un poder político considerable, cuando fueron ambicionados, las sucesivas reformas los abrieron a la generalidad de la población.

La titularidad de los *Baσιλεῖς* lacedemonios estaba limitada a los miembros de las familias reales y a unas normas de sucesión que nos pueden parecer extrañas, pero que estuvieron vigentes durante siglos. Por el contrario, el *ἄρχων Baσιλεύς* era un arconte y, por lo tanto, la forma de acceso era igual a la del resto (y cambió como la de ellos), por lo que por su papel sacerdotal no era objeto de especiales miramientos en su elección y nombramiento, salvo la necesidad de estar casado, por el papel de su esposa en algunos de los rituales en los que tomaba parte.

En cuanto al *rex sacrorum*, en un primer momento, su método de elección parece que era dependiente de todo el *ordo sacerdotum*; sin embargo, para momentos en los que nuestros testimonios son más fiables su nombramiento dependía fundamentalmente del colegio pontifical y, en última instancia, del *pontifex maximus*, quien escogía solo entre un grupo muy restringido de la población, entre los hijos de patricios casados por *confarreatio* que a su vez hubiesen contraído matrimonio mediante dicho ritual.

Entre los *lucumones*, debido a la importancia de la función adivinatoria y aunque no conocemos el sistema de sucesión o elección, sabiendo que existían familias reales, quizás los *lucumones* se elegían entre miembros las familias reales de sus respectivas ciudades de acuerdo con los designios divinos, dependiendo de a favor de quien se mostrasen los indicios adivinatorios.

Como podemos ver, los sistemas de acceso y los cambios en los mismos son un reflejo de la importancia de cada cargo. En el caso de Esparta y quizás de Etruria, donde se mantuvieron familias reales, estaba limitado a ellas. En el caso de Esparta no fue porque la importancia de la institución fuese reducida, sino porque se mantuvo la monarquía; sin embargo, en Etruria, pese a que no lo sabemos fehacientemente, la existencia de un elemento sobrenatural tan claro como los designios divinos pudieron condicionar su evolución. Por el contrario, en los ejemplos de Roma y Atenas, en el primero, como consecuencia de su progresiva escasa importancia conforme se sucedían las reformas que sometieron a los representantes de la ciudad al control popular, fue limitado a un grupo de población muy restringido; sin embargo, en el segundo caso los cambios en el sistema político ateniense favorecieron su apertura como todos los demás cargos políticos

6. 5. Participación más allá de la religión

El análisis del papel institucional que cumplían cada una de estas figuras dentro de la comunidad nos puede dar una idea de la importancia que le otorgaban en cada una de ellas a los rituales que llevaban a cabo.

En Esparta, encontramos que los *Baσιλεῖς* tenían un papel especialmente activo en las guerras, no solo como sacerdotes, sino especialmente como comandantes en jefe de las fuerzas lacedemonias. Pero también tenían competencias en la esfera política y judicial de su comunidad, como muestra su posición en la *γερουσία* o su capacidad de tomar la palabra en las asambleas y de hacer propuestas tanto al consejo como al pueblo reunido;

en cuanto a su labor jurídica, se centraba en el derecho familiar en aquellos casos en los que el padre de familia hubiese fallecido sin hacer constar sus deseos en cuanto al casamiento de sus hijas o la adopción de niños, pues en ambos casos el libre albedrío podía alterar el equilibrio del número de ciudadanos que mantenía la polis lacedemona, como, finalmente, ocurrió. Esta posición de poder político, militar y jurídico excepcional de los *Βασιλεῖς* espartanos dentro de su polis en época clásica y helenística se explica únicamente porque en Esparta no hubo una ruptura política que llevase a la desaparición de la institución real, sino que se mantuvo y evolucionó paralelamente a las instituciones de la ciudad, por lo que siguió al frente de ella aunque sometida a su control.

En el caso de Atenas, el *ἄρχων Βασιλεύς* era precisamente eso, un arconte, equiparable al resto de cargos políticos que estaban al frente de la ciudad. Por ello, sus competencias no eran únicamente religiosas, aunque estaban relacionadas con la esfera sobrenatural, sino que en el apartado judicial sus competencias eran aplicadas a aquellos crímenes que tenían una dimensión religiosa, como los de impiedad o los crímenes de sangre. Estos delitos eran juzgados en tribunales usuales, con una composición similar a los que presidían el resto de arcontes, y, si su gravedad era menor, eran multados directamente por el propio *ἄρχων Βασιλεύς* o por el Areópago. Entre sus competencias estaba también la mediación y decisión respecto los problemas por el acceso a determinados sacerdicios y la rivalidad entre ellos. Además, designaba a las doncellas encargadas de tejer el peplo entregado a Atenea con ocasión de las *Παναθήναια* y organizaban las procesiones y los espectáculos que acompañaban a las fiestas de la ciudad; de manera que actuaba más como un administrador del culto que como un sacerdote.

El *rex sacrorum* romano era en todos los aspectos un sacerdote, al menos esa es la imagen que nos transmiten las fuentes; aunque, como hemos señalado anteriormente, su posición también pudo ser en un principio la de administrador del culto, pero el paso del tiempo hizo que este papel recayese indiscutiblemente en el *pontifex maximus*. Su forma de elección, las interdicciones rituales que lo acompañaban y su ausencia de capacidad de improvisación lo relegaron *de facto* a un lugar inferior en la jerarquía religiosa romana. Además, parece que su influencia política también fue reduciéndose con el tiempo, puesto que, pese a la importancia del anuncio del calendario, en el ritual aparece acompañado de un *pontifex minor* que seguramente supervisaba su actuación, a lo que se unió la publicación del calendario a partir de comienzos del 304 a.C. No

obstante, no podemos olvidar su presencia en el Senado, lo que, junto a su consideración como sacerdote puro, puesto que estaba alejado de la esfera política, le daría un carisma especial en las discusiones de este consejo, al menos durante los primeros tiempos.

Respecto a los *lucumones* etruscos, la escasa información que tenemos no nos deja concluir nada acerca de su influencia en los asuntos públicos de la ciudad, aunque sí que ejercían cierto ascendiente sobre los ciudadanos particulares a través de las consultas periódicas. Sin embargo, esa capacidad nos permite deducir que, por su posición de intérpretes oficiales de los designios divinos, tendrían un papel muy señalado en la vida pública.

Además, encontramos diferencias en el papel público entre los casos de la península helénica por un lado y de la itálica por otro: tanto en Esparta como en Atenas, estos sacerdotes tenían competencias de carácter judicial y político; mientras que, tanto en Roma como en Etruria, ambos sacerdicios quedaron relegados a la esfera religiosa, sin ostentar ninguna dimensión política o judicial. El mismo contraste encontramos respecto a la naturaleza de los cargos en uno y otro contexto; pues mientras unos estaban integrados en la esfera política y eran considerados magistrados de relevancia o incluso detentadores de un poder excepcional, como en Atenas o en Esparta; otros eran únicamente sacerdotes, a los que, además, se le tenía prohibida una intervención relevante en la esfera política, como en el caso de Roma.

Concluyendo, entre todos ellos hay diferencias muy claras, no solo porque las competencias en cada caso sean distintas y los rituales tengan muchas diferencias, sino por las pocas similitudes que encontramos en cuanto a su encaje institucional en sus respectivas comunidades y su papel más allá de la esfera religiosa.

6. 6. Monarquías y sacerdicios

De la comparación de estos sacerdicios se deduce que las antiguas monarquías desempeñaban unas funciones religiosas similares en las poblaciones en las que se desarrollaron, pero estas similitudes no proceden de la existencia del contacto o de la imitación de las instituciones políticas entre ellas. Por el contrario, que sus competencias respecto a lo sagrado sean parecidas en buena parte de los casos de debe a que las preocupaciones e intereses de esas comunidades en la Antigüedad giraban en torno a los mismos aspectos. No obstante, el análisis en detalle de cada uno de los sacerdicios estudiados y su comparación con el resto muestran sobre todo las grandes diferencias que

había entre las monarquías que les precedieron, no solo en la importancia que se daba a determinados aspectos de la religión, sino también en los contrastes existentes en la realización de los rituales y en el protagonismo que estos sacerdotes cobraban en las diferentes ceremonias, pues mientras en algunos casos aparecen como meros acompañantes, en otros, sus equivalentes eran enteramente los protagonistas.

Aunque no entra dentro de los objetivos del presente trabajo, hay que tener en cuenta que para comprender en su totalidad los poderes y el funcionamiento de las antiguas monarquías, incluso en su esfera religiosa, no deberíamos estudiar solo a los sacerdotes que heredaron su papel ritual, sino también las celebraciones que llevaban a cabo los magistrados que les sustituyeron en el ámbito político, pues no hay duda de que su importancia político-militar también procedía de las atribuciones de los antiguos monarcas.

7. BIBLIOGRAFÍA:

Alföldi, A. (1963): *Early Rome and the Latins*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

Ampolo, C. (1971): “Analogie e rapport tra Atene e Roma arcaica: osservazioni sulla Regia, sul *rex sacrorum* e sul culto di Vesta”, *PP*, 26, págs. 443-460.

Asher, D. (1963): “Laws of inheritance, Distribution of Land and Political Constitutions in Ancient Greece”, *Historia*, 12, págs. 1-21.

Bailey, C. (1975): *Phases in the religion of ancient Rome*, Westport (Connecticut), Greenwood Press.

Basanoff, V. (1943): *Regifugium: la fuite du roi. Histoire et mythe*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient.

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

Bellen, H. (1991): “La monarchia nella coscienza storica dello stato repubblicano. Un problema di continuità della storia romana”, *Athenaeum*, 79, págs. 5-15.

Benveniste, E. (1983): *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus

Bianchi, E. (2013): *Greci ed etruschi in Roma arcaica nella storiografia moderna del secondo dopoguerra*, Catania-Roma, Prima.

Bianchi, E., (2010): *Il rex sacrorum a Roma e nell'Italia antica*, Milano, Vita e pensiero.

Blaive, F. (1995) “*Rex Sacrorum*. Recherches sur la fonction religieuse de la royauté romaine”, *RIDA*, 42, págs. 63-87.

Blaive, F. (1998): “De la *designatio* à l’*inauguratio*: Observations sur le processus de choix du *rex Romanorum*”, *RIDA*, 45, págs. 63-87.

Blaive, F. (2003), “Du Regifugium aux Equirria. Remarques sur les rituels romains de fin d’année”, Defosse, P., (ed.) *Hommages à Carl Deroux IV*, Colección Latomus, 277, Bruxelles, Latomus, págs. 283-290.

Blakeway, A. (1935): "Demaratus: A Study in Some Aspects of the Earliest Hellenization of Latium and Etruria", *JRS*, 25, págs. 129-149.

Briquel, D. (1987): "La rouyauté en Étrurie. Les apports récents : confirmations et remises en cause", *Ktema*, 12, págs. 139-148.

Brown, F. E. (1967): "New Soundings in the *Regia*: the evidence for the early Republic", en AA.VV., *Les origines de la république romaine, Entretiens sur l'antiquité classique*, XIII, Geneva, págs.. 45-61

Caerols Pérez, J. J. (1995): *Sacra vía (I a.C.-I d.C.): estudio de las fuentes escritas*, Madrid, Ediciones Clásicas.

Calonge, A., (1968): "El *pontifex maximus* y el problema de la distinción entre magistraturas y sacerdicios", *AHDE*, 38, 1968, págs. 5-29.

Carlier, P. (1984): *La Royauté a Grèce avant Alexandre*, Strasbourg, AEGR.

Cizek, E. (1990): *Mentalités et institutions politiques romaines*, Paris, Fayard.

Cloché, P. (1949): "Sur le rôle des ríos de Sparte", *LEC*, 17, págs. 113-138 y 343-381.

Coarelli, F. (1983): *Il foro romano: periodo arcaico*, Roma, Quasar.

Coli, U. (1951): "Regnum", *SDHI*, 17, págs. 1-168.

Cornell, T. J. (1999): *Los orígenes de Roma (1000-264 a.C.): Italia y Roma de la edad del bronce a las Guerras Púnicas*, Barcelona, Crítica.

De Martino, F. (1972): *Storia della costituzione romana*, vol. 1, Napoli, Casa editrice dott. Eugenio Jovene.

De Sanctis, G. (1956): *Storia dei Romani I. La conquista del primato in Italia*, Firenze, Fratelli Bocca.

De Sanctis, G. (1975): *Atthís. Storia della repubblica ateniese dalle origini alla età di Pericle*. Firenze, La Nuova Italia.

Deubner, L. (1932): *Attische Feste*, Berlin, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Diez de Velasco, F. (2002): "Religión, poder político y propaganda: reflexiones teóricas y metodológicas", en Marco-Simón, F., Pina Polo, F., Remesal Rodríguez, J.,

(Eds.) *Religión y propaganda política en el mundo romano*, Barcelona, Universidad de Barcelona, págs. 13-24.

Draper, R. D. (1992): *Le role of the pontifex maximus and its influence in Roman religion and politics*, Michigan, University Microfilms International, 1992.

Drews, R. (1983): *Basileus: the evidence for kingship in geometric Greece*, London, Yale University Press.

Dumézil, G. (1959): "Le rex et les flamines maiores", *La regalità sacra: Studies in the History of Religions* (Suplemento de *Numen*, IV), Leiden, 1959, págs. 407-417.

Dumézil, G. (1964): "Les cultes de la regia, les trois fonctions et la triade Jupiter Mars Quirinus", *Latomus*, 13, págs. 129-139.

Dumézil, G. (1977): *Mito y epopeya*, vol. 1, Barcelona, Seix Barral.

Dumézil, G. (1987): *La religion romaine archaïque avec un appendice sur la religion des étrusques*, Paris, Payot.

Evans, N. (2010): *Civic rites*, Berkeley, University of California.

Forsythe, G. (2012): *Time in roman religion. One thousand years of religious history*, New York, Routledge.

Fraschetti, A. (2002): *Romolo il fondatore*, Roma-Bari, Gius. Laterza &Figli Spa.

Frazer, J. G. (1974): *La rama dorada. Magia y religión*, Fondo de Cultura Económica, Méjico.

Fustel de Coulanges, N.D. (1982): *La ciudad antigua*, Madrid, Edaf. Primera edición de 1864.

Gabrielli, C. (2003): "Il rex sacrorum in Africa: testimoniazze e problematiche", *SHHA*, 21, págs 133-137.

Gagé, J. (1977): *Enquêtes sur les structures sociales et religieuses de la Rome primitive*, Colection Latomus, 152, Bruxelles, Latomus.

Garland, R. (1990): "Priests and power in Classical Athens", en Beard, M., North, J., (eds.) *Pagan priests*, London, Duckworth, págs. 75-91.

Giovannini, A. (1993): "Il passaggio dalle istituzioni monarchiche alle istituzioni repubblicane", en *Bilancio critico su Roma arcaica fra monarchia e repubblica*, Roma, págs. 75-96.

Gorostidi, D. (2010): "L'ambito itálico. Conservadurismo itálico y oficialidad romana: el colegio sacerdotal de la ciudad de Tusculum. Novedades a través del estudio de la documentación epigráfica", en O. Rodríguez, V. Dal Pozzo, (eds.) *Roma en el Mediterráneo: caracterización de las relaciones entre el mundo autóctono y la implantación romana a través del análisis de diferentes aspectos del ámbito de las creencias*, XVII Congresso Internazionale di Archeologia Classica (CIAC 2008) "Incontri tra culture nel mondo mediterraneo antico", Bollettino di archeologia online, Roma.

Liou-Guille, B. (1996): "La sanction des leges sacratae et l'adfectatio regni: Spurius Cassius, Spurius Maelius et Manlius Capitolinus", PP, 51, págs. 161-197.

Liou-Guille, B. (2000): "Les Agonia, le «rex sacrorum» et l'organisation du calendrier", *Euphrosyne*, 28, págs. 41-60.

Lobeck, C. (1829): *Aglaophamus*, Leipzig, Borntraeger.

Loicq, J. (2004): "Le rex sacrorum: prêtre de la république ou roi déchu?", en Deproost, P. A., Meurant, A. (eds.) *Images d'origines. Origines d'une image: hommages à J. Poucet*, Louvain, págs. 223-241.

Magdelain, A. (1968): *Recherches sur l'«imperium». La loi curiate et les auspices d'investiture*, París, Presses Universitaires de France.

Marco Simón, F. (1996): *Flamen Dialis. El sacerdote de Júpiter en la religión romana*, Madrid, Ediciones Clásicas.

Marco Simón, F. (2011): "The *Feriae Latinae* as religious legitimation of the consuls' *imperium*", en H. Beck, A. Dupla, M. Jehne y F. Pina Polo (eds.), *Consuls and res publica. Holding high office in republican Rome*, Cambridge, Cambridge University press, págs. 116-132.

Marcos Casquero, M. A. (1988): "La Figura del Rex Sacrorum y la Primitiva Monarquía Romana", *Estudios Humanísticos Filología*, vol. 10, Universidad de León, págs. 11-18.

- Martin, P. M. (1982): *L'idée de royauté à Rome*, vol.1, Clermont-Ferrand, Adosa.
- Martínez-Pinna, J. (2002): “Religión y política en la Roma arcaica”, en Marco-Simón, F., Pina Polo, F., Remesal Rodríguez, J., (Eds.) *Religión y propaganda política en el mundo romano*, Barcelona, Universidad de Barcelona, págs. 25-40.
- Mazzarino, S. (1992): *Dalla monarchia allo stato repubblicano. Ricerche di storia romana arcaica*, Milano, Rizzoli.
- Ménager, L.-R. (1976): “Les collèges sacerdotaux, les tribus et la formation primordiale de Rome”, *MEFR Antiquité*, 88, págs. 455-543.
- Momigliano, A. (1969): “Il rex sacrorum e l'origine della repubblica”, *Studi in onore di E. Volterra*, vol.1, Milano, págs. 357-364.
- Momigliano, A. (1989): *Roma arcaica*, Firenze, Sansoni.
- Mommsen, T. (1887): *Römisches Staatsrecht*, Berlín, S. Hirzel.
- Mommsen, T. (1896): *Droit public romain*, vol. III, Paris, E. Thorin.
- Pais, E. (1915): “Le relazioni fra i sacerdoti e le magistrature civili nella repubblica romana”, en su *Ricerche sulla Storia e sul Diritto pubblico di Roma*, vol. I, Roma, Loescherer.
- Palmer, R. E. A. (1970): *The archaic community of the Romans*, London, Cambridge University Press.
- Parke, H .W. (1977): *Festivals of the Athenians*, London, Cornell University Press.
- Parker, R. (1996): *Athenian religion. A history*, Oxford, Clarendon.
- Porte, D. (1995) : *Le prête à Rome: les donneurs de sacré*, París, Payot y Rivages.
- Richter, G. (1925): *Bull. of the Metropolitan Museum*, 20, págs. 48-50.
- Rose, H. J. (1924): *The Roman Questions of Plutarch*, Oxford, Clarendon.
- Rosenberg, A. (1920): “Rex Sacrorum”, *RE*, I A, I, 1920, col. 721-726.
- Rüpke, J. (2011): *The roman calendar from Numa to Constantine. Time history and the fasti*, Oxford, Wiley-Blackwell.

Scheid, J. (1989): *Il sacerdote*, en Giardina, A., (ed.) *L'uomo romano*, Roma-Bari, Laterza, págs. 45-79.

Schilling, M. R. (1960) : “Janus. Le dieu introducteur. Le dieu des passages”, *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 72, págs. 89-131.

Scullard, H. H. (1967): *The Etruscan cities and Rome*, London, Thames and Hudson.

Scullard, H. H. (1981): *Festivals and ceremonies of the roman republic*, London, Thames and Hudson.

Smelzer, G. J. (1972): *The Priests of the Roman Republic. A Study of Interactions between Priesthoods and Magistracies*, Colección Latomus, 127, Bruxelles, Latomus

Thomas, C. G. (1974): “On the role of the Spartan Kings”, *Historia*, 12, págs. 257-270.

Valditara, G. (1989) *Studi sul magister populi: dagli ausiliari militari del rex ai primi magistrati repubblicani*, Milano, Pontificia universitas lateranensis.

Werner, R. (1963): *Der Beginn der römischen Republik. Historisch-chronologische Untersuchungen über die Anfangszeit der «libera res publica»*, München, R. Oldenbourg.

Wissowa, G. (1912): *Religion und Kultus der Römer*, München, C.H. Beck.

8. RELACIÓN DE FUENTES:

- Antífonte:
 - o *Sobre el Coreuta*:
 - 38.
- Apolodoro:
 - o II, 8, 2.
- Aristófanes:
 - o *Tesmoforias*:
 - V, 730:
- Aristóteles:
 - o *Athenaion Politeia*:
 - III.

- VIII, 1.
- XXII, 5.
- LV.
- LV, 5.
- LVI, 1.
- LVII.
- LVII, 1, 3, 3.
- LVII, 2.
- LVIII.
- *Política*:
 - III, 9.
 - III, 14, 3 1285 A
 - III, 14, 1285 A
 - II, 9, 1271 A
 - II, 9, 15, 1270 A
- Ateneo de Naucratis:
 - *Deipnosophistas*:
 - 235 C.
- Censorino:
 - *De die Natale*:
 - IV, 13.
- Cicerón, Marco Tilio:
 - *De legibus*:
 - II, 7-27.
 - II, 8, 21.
 - III, 3-20.
 - *De Haruspicinum Responsis*:
 - 6, 12.
 - *De domo sua*:
 - 52, 135.
- Demóstenes:
 - *Contra Neera*:
 - 73.
- Diogenes Laercio:

- *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres:*
 - II, 41.
- Dionisio de Halicarnaso:
 - II, 22.
 - IV, 74, 1-4.
 - V, 1, 3-4.
 - V, 1, 4.
 - V, 21, 1.
 - VI, 74, 5.
- Éforo de Cime:
 - *Fragmenta:*
 - 70 F 22.
- Esquilo:
 - *Suplicantes:*
 - Líneas 370 ss.
- Estrabón:
 - *Geografía:*
 - V, 2, 2 (220).
- Eurípides:
 - *Orestes:*
 - Líneas 1599-1615.
- Festo, Sexto Pompeyo:
 - 9 L.
 - 198-200 L.
 - 212 L.
 - 311 L.
 - 334 L.
 - 346 L.
 - 347 L.
 - 423 L.
- Floro, Lucio Aneo:
 - *Epitome Rerum Romanorum:*
 - I, 1, 5-6.
 - I, 11, 1.

- Gayo:
 - II, 101.
- Gelio, Aulo:
 - *Noches Áticas*:
 - I, 12.
 - X, 15, 21.
- Helánico de Lesbos:
 - *Fragmenta*:
 - 323 a F 23, 2.
- Heródoto:
 - I:
 - 66.
 - III:
 - 148.
 - V:
 - 39-41.
 - 42.
 - 49.
 - 63
 - 65.
 - 75.
 - VI:
 - 56.
 - 57.
 - 58.
 - 66.
 - 73.
 - 75.
 - 76.
 - 84.
 - 85.
 - VII:
 - 3.
 - 220.

- IX:
 - 79.
 - 81.
- Hesíodo:
 - *Trabajos y días*:
 - 37-40.
- Homero:
 - *Ilíada*:
 - VII, 344.
- Jenofonte:
 - *Agesilao*:
 - II, 16.
 - III, 5-9.
 - VII, 2.
 - VIII, 7.
 - *Helénicas*:
 - II, 4, 30 ss.
 - II, 4, 35.
 - II, 4, 35-38.
 - III, 2, 23.
 - III, 3, 1-4.
 - III, 3, 2.
 - III, 3, 4.
 - III, 4, 2.
 - III, 4, 6.
 - III, 4, 20.
 - III, 5, 25.
 - IV, 6, 3.
 - IV, 7, 2.
 - IV, 7, 2-3.
 - V, 1.
 - V, 2, 20.
 - V, 2, 31
 - V, 3, 8.

- V, 3, 23-25.
- V, 4, 15.
- V, 4, 30-32.
- V, 4, 59.
- VI, 3, 19.
- VI, 4, 3.
- VI, 4, 5-6.

○ *República de los Lacedemonios*

- I, 7-9.
- XIII.
- XIII, 2.
- XIII, 3.
- XIII, 5.
- XIII, 6.
- XIII, 10.
- XV, 2.
- XV, 3.
- XV, 4.
- XV, 5.
- XV, 7.
- XV, 8.
- XV, 9.

- Macrobio:

○ *Saturnales*:

- I, 9.
- I, 10, 7.
- I, 13, 14-15.
- I, 15, 9-13.
- I, 15, 13.
- I, 15, 19-20.
- III, 7, 2.
- III, 13, 11.

- Modestino, Herenio:

○ *Digesto*:

- XLVIII, 14, 1, 1-2.
- Ovidio Nason, Publio:
 - *Fasti*:
 - I, 317-334.
 - II, 685-686.
 - III, 135-166.
- Pausanias:
 - *Hellados Periegesis*:
 - I, 30, 2.
 - I, 37, 3.
 - III, 1, 5.
 - III, 5, 2-3.
 - III, 5, 6.
 - III, 16, 7.
 - IV, 9, 6-9.
- Platón:
 - *Eutifron*:
 - 2a.
 - *Leyes*:
 - 691d.
- Plinio el Viejo:
 - *Natural Historiae*:
 - II, 140.
 - XI, 71, 186.
- Plutarco, Mestrio:
 - *Agesilao*:
 - 1.
 - 30, 1.
 - 30-33.
 - 36.
 - *Agis*:
 - 11.
 - 21, 2.
 - *Licurgo*:

- 6, 2.
- 12, 3.
- 15, 12-18.
- 21, 7.
- 22, 4.
- 22, 4-5.
- 27.
- *Lisandro*:
 - 24, 5.
 - 30.
- *Moralia*:
 - 10, 64.
- *Publicola*:
 - 16.
- Polux, Julio:
 - *Onomástico*:
 - VI, 35.
 - VII, 77.
- Pseudo-Aurelio Victor:
 - *Origo Gentis Romanae*:
 - XIV, 1.
- Pseudo-Demóstenes:
 - LIX 74.
- Pseudo-Lisias:
 - *Contra Andocides*
 - IV
- Pseudo-Plutarco:
 - *Parallelia Minora*:
 - 2, 8.
- Servio, Honorato, Mauro:
 - *Ad Aeneid*:
 - II, 2.
 - II, 278.
 - VI, 661.

- VII, 603.
- VIII, 3.
- X, 228.
- Silio Itálico, Tiberio Catio Asconio:
 - *Punica*:
 - 8, 480-490.
- Tácito, Cornelio:
 - *Anales*:
 - III, 58.
- Tito Livio:
 - I, 2, 3.
 - I, 18.
 - I, 34.
 - I, 36.
 - II, 2, 1-2.
 - II, 9, 1-2.
 - IV, 17, 1.
 - V, 1, 3.
 - XVII, 36, 5.
 - XXVII, 6, 15-16.
 - XL, 42, 8-11.
- Tucídides:
 - I, 118.
 - I, 79.
 - I, 87.
 - I, 94.
 - II, 15, 4.
 - IV, 117.
 - V, 16.
 - V, 16, 2.
 - V, 16, 3.
 - V, 17.
 - V, 60, 1.
 - V, 60, 2.

- V, 63.
- V, 63, 4.
- V, 71, 3.
- VIII, 5, 3.
- VIII, 6, 3.
- Ulpiano, Domicio:
 - *Digesto*:
 - II, 4, 2-5.
- Varrón, Marco Terencio:
 - *Lingua Latina*:
 - VI, 12.
 - VI, 23.
 - VI, 28.
 - VI, 31.
 - *Rerum Rusticae*:
 - II, 4, 9.
- Virgilio Marón, Publio:
 - *Eneida*:
 - VII, 646-648.
 - VIII, 478-484.