



**Universidad
Zaragoza**

Trabajo Fin de Grado

LAS SAGRADAS SACERDOTISAS DE VESTA

Autor/es

Sergio Gispert Blanco

Director/es

Francisco Pina Polo

Facultad de Filosofía y Letras - Grado de Historia, 2015

RESUMEN

Entre los sacerdocios romanos había uno especialmente singular por ser llevado por mujeres: las vírgenes vestales. Las vestales surgieron probablemente alrededor de mediados del siglo VII y el siglo VI a. C. cuando la ciudad de Roma se empieza a articular como ciudad, aunque probablemente el culto del que se encargaban, el cuidado del fuego sagrado, fuera muy anterior y ya existiera en los hogares de las casas.

Las sacerdotisas eran elegidas entre los miembros de las familias más importantes de Roma. Aunque no necesariamente tuvieran que ser patricias, al principio es posible que lo fueran como ocurría con otros sacerdotes. Sin embargo, entre los siglos II y I a. C. empezamos a ver más sacerdotisas plebeyas, pero de familia senatorial, y ya para el siglo III encontramos las primeras vestales de rango ecuestre. Esto demuestra que se eligieron para el sacerdocio adaptándose a las condiciones de la época.

Entre sus deberes no solo estaba el cuidado del fuego sagrado, sino la realización de rituales para la protección de la comunidad, su fertilidad, prosperidad y purificación. Además estaban al cargo del cuidado de objetos también importantes para la ciudad y la elaboración de sustancias sagradas usadas en los rituales del resto de sacerdotes.

Sin embargo, el aspecto más interesante de este sacerdocio era la obligación de mantenerse vírgenes durante los 30 años que duraba bajo pena de muerte. Siendo unas niñas cuando eran alejadas de sus padres, la virginidad de las vestales podía tener muchos significados en una sociedad antigua como una fuente de fertilidad potencial o la contradicción entre esta y la supresión de la vida sexual normal. En cualquier caso la ambigüedad acompañaba a estas sacerdotisas que al mismo tiempo parecían matronas, vírgenes y hombres dándoles una gran sacralidad la mezcla del simbolismo.

No obstante, aunque estuvieran en una situación privilegiada con respecto a las demás mujeres, no fueron las únicas inmersas en la vida religiosa de la ciudad, aunque sí de las más antiguas. Como sacerdotisas no tenían gran diferencia en su situación jurídica, propia de hombres, con los demás sacerdotes similares a ellas. Es más incluso estos tenían privilegios asociados al cargo que les colocaban por encima de los demás hombres. Así pues se puede considerar, y así lo hacen algunos autores, como con los demás sacerdotes que las vestales por su carácter sagrado tenían un estatus alejado del común porque son las encargadas de una divinidad a la que representan.

INTRODUCCIÓN

Normalmente en la sociedad actual se suele tener una imagen de la religión romana bastante influenciada por los films hollywoodienses en la que un hombre vestido con ropas blancas y con la cabeza cubierta –a veces sin cubrir-, sacrifica animales delante de la llama de un altar frente a una estatua de mármol y oro. La fotografía de la escena parece inspirada en la escultura de Augusto como Pontífice Máximo del Museo Nacional Romano. En esta escena se suele colocar a las mujeres fuera del proceso. No solo porque en la práctica y dentro de las normas de la moral la mujer romana no fuera muy activa dentro de la religión pública, sino porque se ha dado la imagen de que la mujer no tenía ninguna función dentro de la Roma Antigua, mas allá de la frivolidad de las disputas entre las damas de clase alta romana. Y, aunque en parte estas afirmaciones son ciertas, tampoco lo son del todo.

Las romanas disfrutaban de un reconocimiento mucho mayor en sociedad que la mujer griega, además de otras ventajas. No obstante, eran consideradas *alieni iuris*, dependían de la tutela masculina como dependían los niños por lo que, aunque la correlación entre la ley y la realidad fuera discordante en ocasiones, la mujer más libre de Roma solo podía ser la madre, acomodada, viuda y con hijos menores -o sin ellos- y sin familiares masculinos. Por otro lado, también es cierto que las mujeres no tenían cargos públicos en la política de la ciudad y permanecían a la sombra de los hombres, pero también es verdad que a veces la realidad supera a la ficción y las mujeres en ocasiones o bien influyeron en los hombres del momento, o bien saltaron a la escena política en circunstancias en las que se vieron severamente perjudicadas. Entre otros está el caso de Hortensia que en el 42 a. C. expuso un discurso en el Foro en protesta por un impuesto especial a las ricas¹. Por otro lado, frente a una participación exigua en el espacio político y la negación *de iure* y *de facto* de su presencia, sí que tuvieron una presencia mayor al menos en la esfera religiosa, aunque también esta les estaba vedada en principio. Por ejemplo, las mujeres en Roma no podían ocupar en principio cargos sacerdotales porque no se les dejaba sacrificar, pero tomaban parte en los rituales de expiación cuando eran necesarias (*piacula*) y sí que desempeñaron otras actividades religiosas importantes.

¹ Pomeroy, S. B. (1990) *Diosas, rameras, esposas y esclavas: mujeres en la Antigüedad Clásica*. Madrid, pp. 171-228.

En este sentido se puede mencionar las funciones religiosas de las *reginas sacrorum* o las flamínicas, ambas como parte de un matrimonio con sus respectivos sacerdotes masculinos aunque sin la misma importancia que sus maridos. Ejemplos de mujeres sacerdotisas no faltaban en Roma pese a la actitud de los romanos con las mujeres a las que no reconocían ninguna autonomía. En el culto a Ceres había sacerdotisas encargadas de la diosa, pero estas habían sido una importación griega cuando se produjo el sincretismo de Ceres y Deméter a mediados del siglo III a. C. También el culto de Isis permitía una participación muy activa de las mujeres². Sin embargo, en ambos casos los dos cultos no son originarios de Roma, sino importados del exterior de la religión tradicional, teniendo el de Isis muchos problemas en sus inicios como las persecuciones.

No obstante, dentro de la religión tradicional romana sí que había mujeres desempeñándose en sacerdocios, aunque fuera una contradicción para el resto de las mujeres romanas. En este trabajo se hablará de las sacerdotisas vestales, seis mujeres que desempeñaron su sacerdocio dentro de la religión tradicional romana desde los albores de Roma cuando el mito y la historia se confunden hasta el año 394 d. C. que se apagó el fuego sagrado de Vesta al triunfar el cristianismo sobre los paganos.

En este sentido, en general la religión romana no ha tenido un papel importante en los films y series que se han visto hasta ahora y en este caso las vestales, por ser una curiosa excepción, han tenido apariciones aisladas. Han sido films tan conocidos como *Quo Vadis?*³ o miniseries como *Empire*⁴, en donde aparecen las vestales con mayor o menor fidelidad -normalmente lo segundo-, los motivos que han llevado a realizar este acercamiento general a las sacerdotisas de Vesta.

En este sentido, el mensaje que se ha transmitido a la sociedad actual de las vestales mediante estos medios está difuminado por el propio tipo de medio, que no busca educar, sino entretener. Aunque el aura de sacralidad que las propias sacerdotisas tenían para los romanos es bastante significativa en ellos, no lo es tanto su fidelidad histórica al sacerdocio, ni su preeminencia como el símbolo de la estabilidad de la ciudad que suponía el cuidado del fuego sagrado. Por lo tanto, el motivo de este trabajo es tratar de entender la situación dentro de la religión romana, pero también en la sociedad romana,

² Pomeroy, S. B. (1990), pp. 240-247.

³ LeRoy, M. (1951) *Quo Vadis?*, Metro-Goldwyn-Mayer. Estados Unidos.

⁴ Yaitanes, G., Gray, J., Manners, K. (2005) *Empire*, Touchstone Television, Estados Unidos.

de un sacerdocio que en mi opinión resulta muy interesante tanto por su papel dentro de la religión romana como por ser solo mujeres sus integrantes.

En cuanto a las vestales, fueron seis mujeres reclutadas para el sacerdocio entre las niñas de familias importantes por el colegio de pontífices de Roma y cuyos deberes eran esencialmente cuatro: mantenerse vírgenes durante las tres décadas que duraba su sacerdocio bajo pena de muerte si rompían el voto, mantener vivo el fuego sagrado del templo de Vesta en el Foro –la responsable de la extinción era castigada a golpe de vara-, realizar rituales durante el calendario de fiestas y cuidar y mantener el templo, así como realizar labores más propias de un ama de casa que de un sacerdocio, pero no por ello menos importantes.

En este sentido las investigaciones han variado en posturas, pero el debate parece centrarse en unos aspectos muy concretos. En primer lugar, los historiadores tanto contemporáneos como antiguos se centran en encontrar una explicación del origen de las sacerdotisas. En algunos casos se han buscado orígenes paralelos a su labor más importante: cuidar el fuego sagrado. Algunos han pensado en el origen del sacerdocio como reminisciente de las mujeres de la casa del rey que cuidaban el fuego del hogar y se instauró el sacerdocio paralelamente para sustituirlas cuando el fuego se hizo público⁵.

En cuanto a su origen social, las prosopografías de sacerdotes son muy útiles para lograr un acercamiento directo a las mujeres que formaron el sacerdocio. En este sentido se han usado dos: la prosopografía realizada por Jörg Rüpke que trata a todos los sacerdotes conocidos en Roma: cristianos, paganos y judíos con comentarios individualizados⁶, mientras que la de José Carlos Saquete trata solo a las vestales, pero los comentarios son muy escuetos⁷.

Por otro lado, otros de los puntos sobre los que ha girado el debate sobre las vestales ha sido su estatus dentro de la sociedad romana. Por un lado, estudios como los de Mary Beard se han centrado en no categorizar a las sacerdotisas, sino en estudiar su ambigüedad como un todo al parecer en sus funciones y su atuendo tanto vírgenes (o

⁵ Guizzi, F. (1968) *Aspetti giuridici del sacerdozio romano: il sacerdozio di Vesta*, Nápoles, p. 109.

⁶ Rüpke, J. (2008) *Fasti sacerdotum : a prosopography of pagan, Jewish, and Christian religious officials in the city of Rome, 300 BC to AD 499*. Nueva York, pp. 463-965.

⁷ Saquete, J. C. (2000) *Las vírgenes vestales: un sacerdocio femenino de la religión pública romana*. Madrid, pp. 137-147.

novias) como matronas (madres) y hombres en su situación ante la ley⁸. Otros, en cambio, han optado por alejarse del debate sobre el estatus matronal o virginal que genera ambigüedades innecesarias en las sacerdotisas para centrarse en su situación sacerdotal⁹.

Otro de los puntos a tener en cuenta ha sido el culto del fuego como centro de la ciudad de Roma y que Dumézil conectó con los fuegos védicos¹⁰. Respecto al fuego, Staples trata el tema del *crimen incesti* (romper el voto de virginidad) y el enterramiento en vida de la vestal como una alusión a la extinción del fuego¹¹.

Este también ha sido uno de los elementos estudiados por los historiadores contemporáneos. Para algunos el enterramiento en vida de la vestal se trataba de expiar un prodigio, la vestal impura¹², para otros se trata de un sacrificio humano, como los había de otros tipos en Roma¹³.

En cualquier caso, el objetivo de este trabajo es el estudio y síntesis acerca del sacerdocio de las vestales a partir de las fuentes a las que se ha tenido acceso. Para ello se han consultado como veremos tanto fuentes relativamente nuevas de autores contemporáneos como fuentes antiguas. Las vestales suponían en una sociedad fuertemente patriarcal una paradoja y, por tanto, algo digno de curiosidad y estudio, y no menos contradicciones entre los autores. En este sentido, se trata de un trabajo que parte del origen del sacerdocio como tal y del de sus integrantes, los deberes que dicho sacerdocio implicaba, el simbolismo de las sacerdotisas a raíz tanto de su aspecto como del cuidado del fuego y su virginidad y, por último, se tratarán los aspectos más jurídico-sociales que representan en la vestal una contradicción no solo respecto a las mujeres corrientes que no solían presidir ritos –con excepciones como los ritos de Bona Dea reservados solo a mujeres–, sino con el resto de mujeres que en las contadas ocasiones desempeñaron funciones religiosas como las anteriormente mencionadas.

⁸ Beard, M., North, J., Price, S. (1998) *Religions of Rome: a History. Vol 1*. Cambridge, pp. 52-53.

⁹ Saquete, J. C. (2000), pp. 20-21.

¹⁰ Dumézil, G. (1987) *La Religion romaine archaïque: avec une appendice sur la religion des Étrusques*. París, pp. 319-327.

¹¹ Staples, A. (1998) Staples, A. (1998) *From Good Goddess to Vestal Virgins: Sex and category in roman religion*. Londres y Nueva York, pp. 148-151.

¹² Montero, S. (1994) *Diosas y adivinas: Mujer y adivinación en la Roma Antigua*, Madrid, pp. 86-96.

¹³ Saquete, J. C. (2000), pp. 99.

LOS SACERDOCIOS Y EL SURGIMIENTO DE LAS VESTALES

Debido a que todas las fuentes antiguas son muy posteriores al surgimiento de los sacerdocios romanos no se puede saber con certeza cuál es el origen en cada caso concreto. Precisamente es su larga antigüedad la que sorprende a Scheid descubriendo que la religión romana posiblemente existiera como tal entre mediados del siglo VII y el VI a. C. a raíz de los descubrimientos arqueológicos¹. Por otro lado, se barajan distintos orígenes de la formación del sacerdocio de las vestales. Indisolubles de su función de custodias del fuego sagrado, las vestales como tales debieron surgir unidas a su cuidado². En cualquier caso, para entender el surgimiento de las vírgenes vestales hay que empezar por el concepto de qué es y cómo puede surgir un sacerdocio.

En primer lugar, hay que reflexionar sobre el motivo que lleva a una sociedad a crear un sacerdocio. Prácticamente todos los expertos coinciden en el mismo planteamiento que resuelve el surgimiento de las religiones: las sociedades antiguas se encuentran más en consonancia con el medio natural que les rodea que las sociedades modernas como la nuestra. Algunos aspectos de este medio necesitan ser explicados o entendidos. Las divinidades primordiales surgen de este tipo de efectos que el hombre entiende como sobrenaturales. El ser humano cree que en el mundo hay cosas que escapan a su comprensión y control, para vivir con estas fuerzas sobrenaturales –los romanos las llamaban *numinas*- debe encontrar una forma de conectar con ellas.

Según Francisco Marco Simón el hombre se comunica con las fuerzas sobrenaturales de dos maneras: una es la magia, la otra es la religión³. La primera implica el control directo sobre estas fuerzas y normalmente siempre ha sido ajena al culto oficial debido probablemente a la incapacidad del poder para controlarla. En muchos casos ha quedado relegada por el poder a una práctica marginal o se le ha despojado de todo sentido, como sucedía en Roma con los santuarios oraculares o la superstición⁴. Tanto la magia, como la superstición, la adivinación natural y la profecía eran prácticas mal vistas en la sociedad romana y, en muchos casos, usadas como acusaciones como es el caso de

¹ Scheid, J. (1991) *La religión en Roma*, Madrid, pp. 56-60.

² Saquete, J. C. (2000) *Las vírgenes vestales: un sacerdocio femenino de la religión pública romana*, Madrid, p.62.

³ Marco Simón, F. (1996) *Flamen Dialis: el sacerdote de Júpiter en la religión romana*, Madrid, p. 22.

⁴ Montero, S. (1994) *Diosas y adivinas: Mujer y adivinación en la Roma Antigua*, Madrid, pp. 13-15.

Heliogábalo al que la *Historia Augusta* acusa de sacrificar humanos para fines mágicos⁵. Respecto a la otra cara de la moneda, la religión, se presenta en las sociedades antiguas como un conjunto de actividades rituales que son la base de la religión en sí, en la cual se busca congraciarse con las divinidades y no doblegarlas a la voluntad del hombre como hacen los magos. Aunque la diferenciación es bastante difusa, en el caso de Roma podría definirse como la diferencia entre la religión oficial y las prácticas extraoficiales.

De hecho, en este discurso entre religión y magia, Weber definía una concepción del sacerdocio de manera generalizada sin atender a detalles y en oposición a la magia. Weber definía al sacerdote en oposición al mago o hechicero por la diferencia de actitud hacia las fuerzas divinas y diferenciándolo del profeta debido a la forma de ejercer su autoridad religiosa sobre el grupo -no por carisma, sino por su papel sobre las tradiciones religiosas-. Además caracterizó al sacerdote de manera general atendiendo a elementos básicos como su vinculación a lugares de culto, actuación bajo unas normas religiosas, cualificación vocacional y autonomía dentro de su campo. Y, sobre todo, los sacerdotes actúan, frente al mago, como funcionarios de una comunidad y no por interés individual. Sin embargo, en opinión de Beard y North la teoría de Weber aunque salva algunos escollos, se estanca en otros como la variación de actitudes frente a los dioses de los sacerdocios antiguos o que el profeta esté más conectado con el cristianismo que con el mundo del paganismo. Estos detalles suponen un problema a la hora de definir el sacerdocio en opinión de Beard y North ya que las distintas teorías por sí mismas no definen del todo el concepto general debido a las diferencias culturales entre los sacerdocios⁶.

En cuanto al origen del sacerdocio, en primer lugar hay que tener claro que el término sacerdote es una palabra confusa puesto que se refiere a un tipo de persona relacionada con los cultos y que los dirige, pero su función y situación no es la misma en todas las sociedades donde existen. Por esta razón Beard y North recomiendan tener presente que todos los sacerdotes no son iguales, sino que el término se aplica a distintos cargos de las sociedades definidos por las mismas, pero calificados por la nuestra como si fueran lo mismo⁷.

⁵ HA. , *Heliogab.* : 8, 2-3. Montero, S. (1994), pp. 43-46, 169-173.

⁶ Beard, M., North, J. (1990) *Pagan priests: religion and power in the ancient world*, Londres, pp. 4-6.

⁷ Beard, M., North, J. (1990), pp. 2-4.

En primer lugar, la palabra viene del latín y su etimología “*sakro-dhot-s*” tiene el significado de “*el que hace los sacra*”, es decir, el que oficia los actos litúrgicos. Sin embargo, se debe tener en cuenta como dice Scheid que la sola referencia etimológica no sirve para Roma puesto que todos los varones adultos que fueran *paterfamilias* serían considerados sacerdotes ya que eran el sumo sacerdote del hogar. Y, por otro lado, el hecho de que los magistrados también ejercieran funciones religiosas no implicaba que fueran sacerdotes⁸.

Las clases sacerdotales tienen estructuras y concepciones muy diferenciadas. En el caso de la India los brahmanes forman la casta sacerdotal, y en cambio, en Roma el sacerdocio era una estructura de cargos vinculados a personas que, salvo por cumplir unos requisitos jurídicos y físicos, no necesariamente accedían hereditariamente al cargo, aunque sí hubo sacerdocios que recaían en la misma familia con asiduidad. Por otro lado, estos cuerpos sacerdotales no formaban un clero definido como en el cristianismo, sino que los sacerdocios paganos, y generalmente los romanos, pese al alto nivel de especialización, la mayoría no realizaban sus tareas a tiempo completo⁹. Las excepciones eran pocas: *rex sacrorum*, flámines y vestales no solían compaginar sus deberes sacerdotales con otras actividades públicas y, por lo tanto, eran sacerdotes a tiempo completo. Bien es verdad que los tres estaban en situaciones distintas: el primero por tenerlo prohibido y los dos últimos por tener una serie de obligaciones y prohibiciones que lo hacían incompatible, aunque es verdad que por ser mujeres las vestales tampoco podían desempeñar oficios públicos.

El sacerdocio como la magistratura está jerarquizado y es un cargo de la ciudad, pero ejerce una función religiosa vitalicia. Se reúne en colegios sacerdotales auto elegidos, pero no es una clase social ni una casta ya que cualquiera que se adapte a los preceptos de la tradición religiosa puede ejercer el sacerdocio -incluidos magistrados- si reúne los requisitos. Y son en principio totalmente autónomos en cuestiones religiosas, salvo por ser el Senado el mayor centro de decisión religiosa. Esta autonomía según Scheid se pierde por completo en época imperial, no solo porque el emperador reúna el poder político y religioso que hasta entonces discurrían paralelos, sino porque el sistema de elección sacerdotal estará ya para el cambio de era sujeto a elecciones más o menos

⁸ Scheid, J. (1991), pp. 25-29.

⁹ Beard, M., North, J. (1990), p. 2.

restringidas, que no obstante revalorizan el cargo¹⁰. Sin embargo, Scheid define la relación en época republicana entre ambos cargos como una compensación solidaria. Beard y North lo califican como esferas separadas pero interactivas¹¹.

El magistrado ejerce poder sobre los sacerdotes y realiza algunos ritos como magistrado, pero a la vez el sacerdote es autónomo en cuestiones religiosas que le incumben solo a él como especialista y asiste al magistrado en estas cuestiones cuando es necesaria su presencia. Scheid describía al magistrado como una persona cuya zona de acción era la política y las actividades humanas y a la vez mantenía ciertas funciones religiosas sobre la esfera religiosa, pero no superiores al sacerdote. Sin embargo, solo el sacerdote estaba en relación con la esfera divina y solo él era el indicado para realizar los rituales que mandaba la tradición. José Carlos Saquete afirma que esta relación, como la eliminación de prácticas oraculares que no pudieron ser controladas, acabó sepultada por la República tendente a controlar el poder religioso desde el Senado. Sin embargo, no pudo eliminar del todo estos resquicios de misticismo en casos como el *flamen dialis* y las vestales ya que a ojos de la sociedad romana estas últimas tenían un gran poder en sus rezos¹². En este sentido, Saquete reconoce en el *flamen dialis* y en las vestales una vinculación más estrecha con los dioses debido a la casi veneración y tabúes de ambos sacerdocios que Scheid consideraba “sacerdotes-estatua”. En general estos dos se consideran más arcaicos que sacerdocios como el pontificado¹³.

En cualquier caso, como bien recuerda Scheid la religión romana siempre estuvo supeditada al Senado¹⁴. De hecho, una de las características de los sacerdocios que siempre ha sido la comunicación o mediación divina en Roma es difusa como reconocen Beard y North, pero ayuda a separar sus actividades religiosas directamente sacerdotales de otras realizadas por individuos que no son sacerdotes. En este sentido, en opinión de Beard y North el sacerdocio en Roma implica una paradoja debido a que el mayor símbolo de mediación divina es el sacrificio animal y esta es una práctica que no solo los sacerdotes, sino magistrados y *paterfamilias* realizaban en Roma como ya hemos visto anteriormente. Además los auspicios de los augures también se pueden considerar una forma de comunicación con lo divino. Por esto, es preferible según ellos

¹⁰ Scheid, J. (1991), pp. 65-69.

¹¹ Beard, M., North, J. (1990), pp. 8-9.

¹² Saquete, J. C. (2000), p. 74.

¹³ Scheid, J. (1991), pp. 29-32.

¹⁴ Scheid, J. (1991), pp. 38-42.

analizar la mediación con precaución porque pese a su utilidad en la definición del sacerdocio por sí sola no es satisfactoria¹⁵.

De hecho, frente a las diversas teorías parece más prudente tenerlas en cuenta y no intentar definir el sacerdocio de una manera global desde un solo punto de vista puesto que siempre se encontrarán diferencias o excepciones. En este sentido, parece más apropiado plantearse los aspectos compartidos que definen los sacerdocios paganos como plantean Beard y North y compararlos con lo que se conoce actualmente como “sacerdote” dentro del cristianismo y otras religiones actuales¹⁶.

Sin embargo, ¿cómo surgen los sacerdocios? Según Francisco Marco Simón, que sigue a Landmant, en origen el sacerdocio no surgió espontáneamente, sino que el desempeño pudo ser llevado por cualquiera dentro del grupo o de su propia casa. Pero el surgimiento de los sacerdotes podría llevar como en muchos casos a la preeminencia de un jefe-sacerdote que ejerciera los ritos de un grupo¹⁷. En este sentido, debido a su situación con respecto al Pontífice Máximo las vestales se han visto vinculadas a un origen real al ser este en la práctica el que reunió los poderes religiosos del rey tras su caída.

Bien como las hijas o las esposas del rey que cuidan del hogar sagrado del palacio, más tarde el sacerdocio tal vez reproduciría esta función a nivel público¹⁸. Sin embargo, este tipo de vinculaciones a la realeza son difíciles de demostrar. De hecho las fuentes hacen a Numa el creador de muchos de los más antiguos e importantes sacerdocios.

Estas teorías de la procedencia real se sustentan en la hipótesis de un origen del fuego sagrado y público romano en el fuego real del palacio de los reyes, imitando de forma similar a los megarones griegos como veremos más adelante. Bien es verdad que es posible que el origen más arcaico del fuego fuera este, pero en opinión de José Carlos Saquete no hay pruebas en las fuentes de un vínculo entre las sacerdotisas y las familiares de los reyes por lo que solo son hipótesis que se complican a la hora de trasladar esa función a la relación entre Pontífice Máximo y vestales¹⁹. Del mismo modo, según George Dumézil la obligación de la virginidad total de las sacerdotisas

¹⁵ Beard, M., North, J. (1990), pp. 8-9.

¹⁶ Beard, M., North, J. (1990), pp. 1-14.

¹⁷ Marco Simón, F. (1996), p. 22.

¹⁸ Guizzi, F. (1968) *Aspetti giuridici del sacerdozio romano: il sacerdozio di Vesta*, Nápoles, p. 109.

¹⁹ Saquete, J. C. (2000) pp. 70-74.

plantea problemas a la hora de hacerlas esposas del rey y mantener esa unión entre vestales y el Pontífice Máximo. Así se hace muy improbable que el origen de la religión romana fuera la imposición de una serie de cultos desde la familia real al resto de familias²⁰.

Por otro lado, esta vinculación se sustenta en el control ejercido sobre las vestales por parte del Pontífice Máximo lo cual no es comparable al poder absoluto de un *paterfamilias* sobre su familia ya que el Pontífice era el máximo responsable del correcto funcionamiento de la religión romana. Además dentro del colegio sacerdotal también estaban los flámenes y el *rex sacrorum* y sobre estos también ejerció una tutela más en sentido religioso-administrativo ordenando, destituyendo o multando que un poder comparable al del cabeza de familia. De hecho, la jurisdicción similar del pontífice con el *paterfamilias* se basa en aspectos que se intentan relacionar como la similitud de raptos con el rito de la *captio* por el cual entraba la sacerdotisa al sacerdocio o que fuera el pontífice quien castigaba a las vestales. Sin embargo, este último aspecto podría deberse más al nefasto resultado para Roma que es el *crimen incesti* o la extinción del fuego que a un verdadero delito del derecho romano dentro de una familia. Ante todo, como dice Guizzi eran delitos castigados más por su carácter religioso que ateniéndose al derecho²¹.

Por su parte Dumézil explicaría el origen del sacerdocio romano en una comparación con los sacerdocios védicos incluyendo su teoría de la trifuncionalidad representada en el trío flaminal. Además decía que la peculiaridad de Roma al sedentarizarse la población fue la proliferación de muchos altares a distintos dioses, lográndose con ello una alta especialización en el culto de los sacerdocios que hacía muy rara la colaboración de varios sacerdocios en un ritual si no está reglamentada por algún motivo ya que estos no eran intercambiables como en la religión védica²².

Bien es verdad que en culturas como la del Antiguo Egipto el faraón ejercía un poder religioso como representación divina en la tierra, pero incluso en estos casos las actividades religiosas acababan siendo delegadas en funcionarios especializados en ello. Los jefes sacerdotales van perdiendo paulatinamente esta característica religiosa debido

²⁰ Dumézil, G. (1987) *La Religion romaine archaïque: avec une appendice sur la religion des Étrusques*, París, p. 567.

²¹ Guizzi, F. (1968), p. 144.

²² Dumézil, G. (1987), pp. 567-569.

a las necesidades de la sociedad de tener un rey plenamente funcional en el gobierno y es entonces cuando se crearían los sacerdocios en los que se depositarían estas funciones religiosas. En este sentido, hay que tener en cuenta la descripción que hace Livio sobre Numa y que Beard y North recogen en el volumen dos de *Religions of Rome* remarcando que era el rey el que ejercía muchas de las funciones religiosas que después haría el *flamen dialis* para asegurarse que la negligencia de algunos reyes no dejara de lado el cuidado de los dioses. Fue el mismo rey el que creó las sacerdotisas vestales que no resultaban extrañas a los romanos ya que existían otras en la mítica Alba Longa²³. También en este sentido Francisco Marco Simón siguiendo a Sabourin en su discurso considera a los sacerdotes como consecuencia de la diversificación del trabajo en las sociedades con estructuras más avanzadas y, en algunos casos, sin ser el suyo un papel mediador o formar un clero frente a otros individuos con mayores atribuciones religiosas debido a la diferencia entre el estatus sacerdotal y el poder sacerdotal que no necesariamente van de la mano²⁴.

Siguiendo a Sabourin, Francisco Marco Simón menciona que la creación de algunos sacerdocios se debe a la aparición de lugares sacros que eventualmente necesitan de un especialista que se encargue del culto²⁵. En este sentido tal vez se puedan incluir algunos de los sacerdocios romanos. En primer lugar, como dice Dumézil una de las razones de la especialización del sacerdocio romano tiene que ver con el sedentarismo y la aparición de altares individuales a distintos dioses. En este sentido algunos sacerdocios romanos tal vez se podrían definir de esta manera. Igual que se divinizaban los lugares naturales como los manantiales o ríos también el proceso debía suceder si el culto de un lugar comenzaba a ser importante y generaba una divinización. Tal vez ocurriera con la divinización del hogar central de Roma como una diosa pública, Vesta, aunque es probable que la diosa existiera ya en la religión privada. De hecho José Carlos Saquete está convencido de que las sacerdotisas de Vesta, al margen de si son de origen real o no, surgen desde el primer momento vinculadas al fuego debido a la necesidad de que alguien se ocupe de cuidarlo²⁶. Este mismo es el lugar que entre el siglo VII-VI a. C. ya estaba siendo explotado de manera religiosa, tal vez vinculado al culto vestal por los objetos descubiertos, y a la vez que se organiza la ciudad como

²³ Beard, M., North, J., Price, S. (1998) *Religions of Rome: a Sourcebook. Vol 2*, (Liv., Hist. , I. 19.6-20.7), Cambridge, pp. 4-5.

²⁴ Marco Simón, F. (1996), p. 26.

²⁵ Marco Simón, F. (1996), p. 24.

²⁶ Saquete, J. C. (2000, pp. 72-73.

veremos más adelante. También como se verá más adelante tanto el *flamen dialis* como las vestales no pueden abandonar sus lugares de culto de manera seguida y el primero apenas salir de la ciudad.

Respecto a las investigaciones de Saquete no se puede dejar de mencionar el análisis que hace del culto vestal en relación con un posible origen del sacerdocio en prácticas rituales de iniciación que han venido mencionando otros autores teniendo en cuenta aspectos como el rasurado de cabellos de las niñas al entrar al sacerdocio y posterior colgado de un *arbor felix* (árbol frutal)²⁷. En este sentido busca la comparación con prácticas de vírgenes en sociedades próximas como la griega con un sentido mucho más marcado del rito de pasaje -concretamente los rituales de las niñas del santuario de Artemis Brauronia-, pero el propio autor reconoce que las similitudes no salvan las enormes diferencias.

Por otro lado, se ha encontrado conexión con los cultos laciales en los que aparecen sacerdotisas vestales y que tanto Saquete como Beard mencionan. El primero cree que las vestales son sacerdocios laciales, pero que las conocidas en el resto del Lacio han sido influenciadas por los romanos tardíamente²⁸. Mientras que Beard opina que la asimilación de sacerdocios pudo ser tanto bilateral como inventada en época imperial como una forma de estrechar lazos entre los latinos²⁹. Pese a ello, Saquete prefiere decantarse por el origen ya mencionado anteriormente vinculado sobre todo a la creación del hogar. No obstante, la adhesión de prácticas propias de comunidades arcaicas como el rasurado y suspensión de los cabellos, la fuerza de los rezos de las vestales son para Saquete elementos añadidos al culto desde una tradición previa, pero que demuestran no obstante una antigüedad bastante grande³⁰.

Es probable que las vestales no fueran el sacerdocio más antiguo de Roma, pero sus elementos arcaicos si las hacen uno de los más antiguos, más cercano a los flámenes que a sacerdocios como los pontífices. En este sentido, hay que mencionar el resumen de las corrientes esenciales seguidas por los historiadores en el estudio de los sacerdocios

²⁷ Saquete, J. C. (2000), pp. 71-72.

²⁸ Saquete, J. C. (2000), pp. 62-64.

²⁹ Beard, M., North, J., Price, S. (1998) *Religions of Rome: a History. Vol 1*, Cambridge, p. 322.

²⁹ Saquete, J. C. (2000), pp. 73-74.

³⁰ Beard, M., North, J. (1990), p. 27.

romanos que Beard resume³¹. La primera sitúa al sacerdocio romano como “amateurs” sin un proceso de aprendizaje. En este sentido las vestales rompen el esquema ya que su sacerdocio estaba graduado por la edad y sí llevaban a cabo un aprendizaje). La segunda jerarquiza el sacerdocio romano como una estructura piramidal donde los pontífices son la cúspide. La tercera sitúa al sacerdocio al mismo nivel que las magistraturas dentro de las luchas de poder. Y la cuarta y más interesante organiza al sacerdocio romano por criterios cronológicos entre los sacerdocios más arcaicos y los más recientes. En este último punto se situaría una diferencia entre los “sacerdotes-estatua” como los flámenes y vestales -más antiguos- y los sacerdotes considerados en sentido general como depositarios de la religión como son los pontífices. En el último caso Beard hace una apreciación puesto que la diferenciación sacerdotal no es tan relevante como el hecho de que surgiera relativamente pronto, antes de la República.

En conclusión se puede decir que las vestales surgen en primer lugar vinculadas al fuego del *aedes vestae* que siempre fue visto por los propios romanos como un símbolo de la integridad y seguridad de Roma. En algún momento, este lugar fue creado y se necesitó de la asistencia de un colegio sacerdotal para encargarse del culto. Si esta era una forma de oficializar el trabajo de las reinas y princesas es improbable, aunque sí se puede decir por el registro arqueológico que veremos más adelante que probablemente existiera ya durante la monarquía. De ser así las vestales tal vez si se encargaran de un fuego que tuviera su origen en la casa del rey como veremos más adelante. Pero en cualquier caso las versiones de los propios romanos que hacen a Numa creador de muchos sacerdocios -entre ellos las vestales- dan a entender que casi con seguridad los reyes perdieran voluntaria o involuntariamente atribuciones religiosas a favor de sacerdocios especializados y en ese proceso al crearse el hogar común las sacerdotisas surgieron para encargarse de él.

³¹ Beard, M., North, J. (1990), p. 27.

LA ARQUEOLOGÍA DEL *AEDES VESTAE*

También desde el punto de vista de la investigación sobre las fases más antiguas del culto al fuego sagrado es interesante tener en cuenta los datos aportados desde la arqueología. Nadie pone en duda que la existencia de lugares públicos en los asentamientos es síntoma de una articulación más compleja de la comunidad hacia estadios urbanos. Fustel de Coulanges a mediados del XIX es ejemplo de los primeros que relacionaron la existencia de los hogares públicos con el origen de las ciudades antiguas¹. En este sentido, desde el punto de vista de la religión romana el fuego de Vesta es el corazón de la ciudad, su existencia significa la supervivencia y estabilidad de la ciudad. Es más su extinción se consideraba una catástrofe para Roma y el castigo de la vestal que deja que se apague es el ser vareada.

Si las fuentes antiguas no eran capaces de fechar con exactitud el origen de las vestales y, en todo caso, lo retrotraían hasta época monárquica con el reinado de Numa o Rómulo, la arqueología permite al menos buscar indicios de la continuidad de uso del lugar en el que se levantaría el *aedes vestae*. Los romanos situaban la fecha de la fundación romana en torno al 753 a. C. Sin embargo, aunque los indicios de ocupación de las colinas de la zona son más antiguos, los restos que dan signos de la formación de una ciudad son de la segunda mitad del siglo VII a. C. Así pues, algunas de las prácticas del sacerdocio se pueden vincular a estadios anteriores a la organización urbana y varios rituales podrían tener su origen en ese momento, perdiendo su simbología agrícola en una ciudad cosmopolita como la Roma tardorrepública o imperial. En el estudio de la arqueología de la zona del Foro, Carmine Ampolo expone una síntesis de la transformación de la zona durante el proceso hacia la organización urbana de la ciudad antigua².

Los elementos arqueológicos más antiguos de la zona del Foro que coinciden con las vestales están datados entre la segunda mitad del siglo VII a. C. y el inicio del siglo VI a. C. Empezando por la zona del propio Foro y el Comicio, el primero renueva y extiende su pavimento hacia el 625 a. C. en dirección noroeste hasta llegar al área del Comicio. Además se construye hacia el 600 a. C. un edificio cercano al lugar que se relaciona con la primera Curia Hostilia y, en opinión de John Scheid, un edificio

¹ Fustel de Coulanges, N. D. (1982) *La ciudad antigua*, Madrid, pp. 122-165.

² Ampolo, C. (1988) “*La nascita della città*”, *Storia di Roma, Vol I: Roma in Italia*, Turín, p. 156.

contiguo del 580 a. C. podría relacionarse con un Vulcanal lo cual corrobora las teorías sobre los fuegos sagrados propuesto por Dumézil que veremos más adelante³. Cerca del lugar además se hallan restos de enterramientos votivos (ofrendas) anteriores al surgimiento del *aedes* de la diosa Concordia en la zona.

En esta época también el área de cabañas que venían ocupando el sur del Foro sufre transformaciones. Mientras algunos hogares se transforman en casas, la zona en la que más tarde se levantaría la Regia es acondicionada con un suelo de tierra arcillosa y se coloca un cipo. Según C. Ampolo la zona podría estar dedicada a rituales⁴. A su vez, más tarde se construye un edificio con techo de tejas que se derribaría luego para construir lo que se reconoce como la Regia en el 580 a. C. Se trataría de un edificio más amplio que contaba con decoraciones de terracotas. El surgimiento en la zona pública de una organización religiosa y política es una evidencia del incipiente nacimiento de la ciudad. En opinión de John Scheid refiriéndose a la explanada y el cipo:

*“El culto que aquí se celebraba no se ocultaba tras los muros de una mansión privada, sino que se desarrollaba fuera de ella, en público, a la vista de todos.”*⁵

En el mismo sentido opina José Carlos Saquete:

*“Así desde la segunda mitad del s. VII a. C. en esta zona que será el foro, hay signos de vida política y religiosa propios de una ciudad antigua.”*⁶

Hacia la misma época se pueden encontrar los primeros restos vinculados a las vestales. Así la zona de culto de las vestales se puede vincular al nacimiento mismo de la comunidad, siendo un culto vinculado a la creación de la zona pública de la ciudad. En la zona en la que más tarde se levantaría el *aedes* y el atrio (la casa) de las sacerdotisas se documenta la existencia de pozos de desperdicios -objetos rotos la mayoría- que se relacionan con las actividades de las vestales. Aunque los objetos encontrados son propios del ámbito doméstico (molino manual, recipientes, etc) y, por tanto, podrían venir de una casa, las vestales estaban muy ligadas a las labores domésticas y, por tanto, los arqueólogos vinculan los restos con las sacerdotisas. En opinión de Carmine Ampolo se puede deducir que el culto de Vesta era anterior a la aparición del templo

³ Scheid, J. (1991) *La religión en Roma*, Madrid, p. 58.

⁴ Ampolo, C. (1988), p. 156.

⁵ Scheid, J. (1991), p. 57.

⁶ Saquete, J. C. (2000) *Las vírgenes vestales: un sacerdocio femenino de la religión pública romana*, Madrid, pp. 76-77

edificado aunque vinculado indudablemente a la ciudad⁷. Además la presencia de evidencias de un uso prolongado de la zona hace pensar así.

No hay que olvidar que la Regia era la casa del rey, este en un primer momento tenía muchas funciones sacras que luego se repartieron entre varios cargos bajo la república o incluso con anterioridad. Del mismo modo, las vestales en sus orígenes podrían haber sido las hijas o la esposa del rey al estilo del hogar de los *megaron* griegos, pero la imposibilidad de encontrar una relación con la época regia desde estadios posteriores lo hace imposible. ¿Podrían haber surgido como consecuencia de hacer público el culto al fuego aunque viniera este del hogar del rey? Ya hemos visto que José Carlos Saquete piensa que sí. Si en algo eran conservadores los romanos desde luego era en sus costumbres religiosas y la zona habría mantenido el mismo carácter político-religioso aunque cambiara el sistema de gobierno o se creara un sacerdocio nuevo. En este sentido Carmine Ampolo compara la vinculación entre el hogar público y la Regia con los pritaneos de las ciudades griegas como un lugar de actividades político-religiosas⁸.

Respecto a la fecha de los restos arqueológicos, el primero de los pozos pertenece a un lapso de años entre finales del VII a. C. y principios del VI a. C. Precisamente coincide con los años de la pavimentación de la zona, el cipo y el primer edificio previo al identificado con la Regia, así como con los cambios efectuados en la zona septentrional del foro. Este pozo dejó de tener su función relativamente pronto quedando cubierto de tejas de un edificio que se habría levantado cerca, ¿tal vez un primer templo de Vesta?, y posteriormente se abrió el segundo de los pozos que se mantuvo hasta el siglo I a. C.

Respecto al uso ritual de la zona del templo de Vesta se documenta un altar hacia el final del siglo VI a. C. que los arqueólogos relacionan con la zona de la Regia. El altar sufrió transformaciones hasta finales de era republicana cuando la zona se vuelve a pavimentar y se cubre con travertino. En opinión de José Carlos Saquete:

“Las acuñaciones imperiales indican que siempre existió un altar delante del templo, aunque, evidentemente, quizás cambiase su tipología alguna vez. Además, sabemos que

⁷Ampolo, C. (1988), p. 157.

⁸Ampolo, C. (1988), p. 157-159.

en el templo de Vesta se celebraban sacrificios de animales, siendo necesaria un ara.

”⁹

Sin embargo, los restos de un edificio al que poder llamar *aedes* son posteriores al siglo VI a. C. Los restos más antiguos del templo que actualmente se conserva provienen del siglo III a. C. entre los que se encuentran piezas de tufo del Anio y Grotta Oscura. En opinión de José Carlos Saquete los bloques del *podium* no podrían haber llegado antes del siglo IV a. C. ya que Roma todavía no se había extendido tanto¹⁰. En otro momento posterior los arqueólogos constatan la elevación de la plataforma y la mezcla de restos de travertino y *tegula* rota en el *opus caementicium*, algo propio del siglo I. a. C.

Por otro lado, no se puede dejar de mencionar la reflexión que lleva a cabo Carmine Ampolo respecto al culto de Vesta. El autor plantea la sospecha bastante lógica propuesta por algunos investigadores como H. Müller-Karpe de que la adecuación de la zona del Foro y las construcciones públicas y urbanas llevadas a cabo en relativamente pocas décadas son una consecuencia de una ciudad formada desde al menos el siglo VIII a. C. Sin embargo, como bien dice el autor:

*“El rol del simbolismo político fue tan importante para la comunidad cívica que difícilmente esto podía ser considerado un factor secundario o reciente: este emana directamente de la estructura de la ciudad antigua, del ser una comunidad.”*¹¹

En este caso, el culto al fuego de Vesta fue desde siempre el lugar sobre el que descansaba la existencia de la comunidad romana, por lo que no podría ser un culto reciente respecto al momento de la fundación de la ciudad como comunidad como lo fueron otros dioses. Por otro lado, hay que mencionar el planteamiento de John Scheid sobre el fuego de Vulcano y cita a Dumézil en su estudio de los cultos del fuego de las ciudades. En este sentido John Scheid dice así:

“En el centro de la ciudad se encuentra el fuego circular de Vesta: significa el arraigo de la comunidad en el suelo romano, a la vez que confiere a la comunidad la identidad necesaria para la celebración de un acto cultural. [...] Por fin, en uno de los márgenes

⁹ Saquete, J. C. (2000), p. 75.

¹⁰ Saquete, J. C. (2000), p. 76.

¹¹ Ampolo, C. (1988), p. 159.

*de este espacio, vuelto hacia lo externo, el inquieto fuego de Vulcano defiende ese mismo espacio de un exterior que se presume hostil*¹².

Siguiendo ese planteamiento sería lógico pensar que la adecuación de la zona a las necesidades de una ciudad y la carga simbólica de los lugares de culto al fuego estaría motivada por el surgimiento relativamente reciente de la misma. No obstante, C. Ampolo reconoce que la constitución de un lugar público político-jurídico y religioso caracterizado por edificios monumentales no tiene por qué surgir con el nacimiento de la comunidad civil, aunque es admisible un período de algunos años de diferencia, no es creíble que una ciudad tarde un siglo en levantar sus primeros templos y edificios de gobierno¹³.

Por último, José Carlos Saquete menciona que aunque se haya encontrado una separación entre la Regia y la zona del atrio de las sacerdotisas por medio de una avenida esta separación es al menos anterior al 509 a. C. momento en el que se derroca a los reyes por lo que la separación de la zona podría haber sido hecha ya en el siglo VII a. C. y no por consecuencia de la división de las funciones reales¹⁴.

Así pues se puede decir dos cosas sobre los restos arqueológicos. La instauración de un culto al fuego como corazón de la ciudad no es casual, desde luego el culto al fuego como tal debe ser posterior y de tipo doméstico. Pero igual que el centro de una familia es el hogar, el centro de una ciudad antigua es el fuego sagrado, por lo tanto podemos decir que las vestales surgen al mismo tiempo que la ciudad y la adoración del fuego como centro de la misma. ¿Cuándo surgen las vestales? Probablemente Numa no las creara, si es que existió y no es producto de la historización de la mitología que hicieron los propios romanos, pero si los romanos tienen la época monárquica como el momento en el que el sacerdocio vestal aparece es porque probablemente lo hiciera entre mediados del siglo VII y el VI a. C. cuando se organiza la ciudad.

¹² Scheid, J. (1991), p. 58.

¹³ Ampolo, C. (1988), p. 159-160.

¹⁴ Saquete, J. C. (2000), p. 76.

EL ORIGEN SOCIAL DE LAS SACERDOTISAS

Sobre las vestales existe una epigrafía muy concreta caracterizada por buscar el recuerdo de las virtudes de las sacerdotisas y el ensalzamiento del sacerdocio. Se trata de ejemplos como los pedestales conmemorativos del atrio de las vestales en el que se colocaron imágenes de las sacerdotisas más eminentes, y de las estatuas e inscripciones que se dedicaron a algunas sacerdotisas de manera particular. Este tipo de epigrafía laudatoria junto a los demás registros históricos que se tiene de las sacerdotisas -casi siempre referentes al *crimen incesti*, a intercesiones puntuales de las sacerdotisas en la historia o referencias puntuales- ayudan a conocer la historia individual de las mujeres que entraron a formar parte del sacerdocio. En este sentido, no se puede dejar de mencionar el registro prosopográfico de José Carlos Saquete¹ en su trabajo *Las Vírgenes Vestales: un sacerdocio femenino en la religión pública romana* que será la base para hablar sobre el origen social de las sacerdotisas. Este trabajo se basa tanto en los datos aportados por diversas fuentes sobre las sacerdotisas como en el rastreo de los *nomen* de las mismas en busca de parientes.

Lo que los propios datos ofrecen es una evolución progresiva de un sacerdocio más restringido a capas inferiores de la sociedad desde época arcaica hasta el Alto Imperio hacia una elección menos restringida -bien por una característica social del momento, bien por una cuestión de pragmatismo por falta de candidatas- durante el siglo III y IV del sacerdocio.

En primer lugar, hay que tener en cuenta que mucha de la información sobre época monárquica es de dudosa veracidad teniendo en cuenta que no existen muchas fuentes coetáneas con las que cotejar información. Por lo tanto, nos exponemos a elucubrar sobre lo que dicen las fuentes sobre esta época. En este caso, la primera vestal de la que se tiene conocimiento fue Rhea Silvia a la que el rey Amulio, su tío, consagró al culto de Vesta para evitar que alguno de sus descendientes le disputara el trono ya que era un usurpador. Hay que tener en cuenta que en esta época el rey concentraba el poder político y religioso. Así pues el rey debería ser el encargado de la supervisión del sacerdocio como así lo atestiguan algunas fuentes y que más tarde esta potestad pasó al Pontífice Máximo como lo hicieron el resto de funciones religiosas. En este sentido hay

¹ Saquete, J. C. (2000) *Las vírgenes vestales: un sacerdocio femenino de la religión pública romana*, Madrid, pp. 137-143.

varios pasajes que demuestran el poder de decisión del rey en materia religiosa, inclusive la elección de las vestales. Entre ellos Plutarco decía que Numa además de crear el sacerdocio, también consagró a las primeras vírgenes². Teniendo en cuenta que según la tradición el propio Pontífice Máximo le debe su creación a Numa como así lo cuenta Livio³, sería también el rey quien eligiera los cargos sacerdotales. En este sentido también habla Aulo Gelio en sus *Noches Áticas* cuando dice que la primera vestal fue escogida por Numa⁴.

Respecto al tema de cuál era su origen social, no sería de extrañar que alguna formara parte de la familia real como es el caso de Rhea Silvia. Sin embargo, teniendo en cuenta que a principios de la República el sacerdocio y la magistratura estaban en manos patricias el proceso habría sido similar en época regia. En este sentido, José Carlos Saquete menciona un pasaje de Dionisio de Halicarnaso en el que el autor afirma que las vestales albanas eran de noble cuna y así debían ser también las romanas en su opinión⁵.

Ya en época republicana sería el pontífice el que se encargaría de la elección de las vestales. Respecto al origen de las mismas lo lógico sería que al principio todas fueran de rango patricio como ocurría con el resto de cargos de la sociedad romana arcaica, situación que cambiaría con los conflictos patricio-plebeyos de los siglos V-III a. C. Fue en el siglo III a. C. precisamente cuando se abre el sacerdocio a los plebeyos con la Ley Ogulnia del 300 a. C, aunque los plebeyos lógicamente tardarían varios años en integrarse en los sacerdocios. De hecho, habría que esperar hasta el 254 a. C. para ver a un plebeyo, Tiberio Coruncanio, ocupar el puesto de pontífice máximo.

Uno de los requisitos de las futuras sacerdotisas tal vez arroje algo de luz al tema en cuestión. Las vestales debían tener ambos padres vivos (*patrima et matrima*) si se quería consagrar a la niña al culto⁶. Según Ariadne Staples una intención de este requisito, junto al de no estar ni la niña ni el padre emancipados de la *patria potestas* del abuelo, era asegurarse la pureza o perfección de la sacerdotisa viniendo de una familia idílicamente romana. La *patria potestas* es el vínculo familiar que une la familia y se

² Beard, M., North, J., Price, S. (1998) *Religions of Rome: a Sourcebook. Vol 2*, (Plut. , *Vit. Num.* , X), Cambridge, p. 202.

³ Beard, M., North, J., Price, S. (1998) *Vol 2*, (Liv, *Hist.* I, 19.6-20.7), p. 4.

⁴ Gell., *Noct. Att.*, I, 12, 10.

⁵ Saquete, J. C. (2000), (Dion. Hal. , *Ant. Rom.* , I , 76, 4), p. 119.

⁶ Gell. , *Noct. Att.*, I, 12, 2-3.

hereda de padre a hijo al morir el cabeza de familia. De este poder del cabeza para dirigir libremente su familia es del cual sale la niña. Por lo tanto, sale de su familia. También se debería a la precaución en asegurarse que las niñas no eran ilegítimas, lo cual para las meticulosas y escrupulosas normas religiosas romanas no habría sido correcto⁷.

En opinión de José Carlos Saquete, además esta prerrogativa significaba que los padres debían estar casados por *confarreatio*, al menos en origen, pero el significado original se podría haber perdido⁸. Si tomamos la *confarreatio* como un requisito a la hora de acceder al sacerdocio al menos al principio, haría que solo las hijas de matrimonios por *confarreatio* pudieran acceder al sacerdocio como ocurría con otros como los flámenes y el rex sacrorum, sacerdocios con los que tenían similitudes las sacerdotisas⁹. La *confarreatio* era un tipo de matrimonio que requería la presencia del Pontífice Máximo y el *flamen dialis* lo que implicaba tener una influencia social y económica importante como para tener acceso a un ritual tan restringido. Por tanto, fue durante mucho tiempo un ritual matrimonial monopolizado por las clases altas. En este caso serían las familias de origen senatorio y concretamente los patricios los que serían el origen social de las vestales. Un hecho fácilmente demostrable teniendo en cuenta que la propia costumbre religiosa hacía que solo los individuos considerados “perfectos” podían acceder a sacerdocios como el *flamen dialis* o las vestales. En la mentalidad romana sería el grupo patricio el representante de esa perfección. R. M. Ogilvie cuando habla sobre la relación entre los cargos políticos y los sacerdocios cita en *Los Romanos y sus Dioses* un pasaje de la obra de Cicerón *Sobre su casa* en el que el escritor hacía de la religión una responsabilidad de los miembros más eminentes de la sociedad¹⁰.

En cuanto a los datos proporcionados por la prosopografía de José Carlos Saquete encontramos que la información de las vestales durante los siglos V, IV, III a. C. es inconclusa. Aunque se podría dar por hecho que pertenecían al ordo senatorio y eran patricias, ya que hasta el siglo III a. C. no se abrieron los sacerdocios a los plebeyos como ya hemos comentado.

⁷ Staples, A. (1998) *From Good Goddess to Vestal Virgins: Sex and category in roman religion*, Londres y Nueva York, pp. 139-140.

⁸ Saquete, J. C. (2000), p. 85.

⁹ Marco Simón, F. (1996) *Flamen Dialis: el sacerdote de Júpiter en la religión romana*, Madrid, p. 171.

¹⁰ Ogilvie, R. M. (1995) *Los romanos y sus dioses*, Madrid, p. 133

Por otro lado es de este siglo III a. C. la vestal Opimia, considerada como de origen plebeyo. En cualquier caso, se puede apreciar la lentitud de repercusiones de la Ley Ogulnia, ya que Opimia pertenece a la segunda mitad del siglo III a. C. De las 21 vestales de las que se han recogido sus nombres durante la República y parte de la monarquía, al menos se conoce el origen de la mayoría de vestales de los siglos II y I a. C. En este caso se vislumbra lo que ya se suponía para los siglos V, IV y III a. C. y la mayoría se incluyen dentro del *ordo senatorius*, de las que solo algunas se tiene alguna noticia de su origen concreto. Unas pocas como Fonteia o Licinia son de origen senatorio y plebeyo, mientras que a las demás se les considera patricias como Claudia o se duda de su origen como Popilia. Sin embargo, aunque el vacío de información no ayuda a esclarecer su origen patricio o plebeyo, se puede decir con seguridad que todas o casi todas eran de familias de senadores.

Por otro lado, hacia el cambio de era hay algo que tenemos que tener en cuenta. Por un lado, las constantes guerras civiles habían hecho que se descuidara la religión y algunos templos quedaron abandonados. Incluso sacerdocios como el *flamen dialis* habían estado vacantes desde el año 87 a. C., cuando su titular Quinto Lucio Mérula se suicidara en el templo de Júpiter como consecuencia de las luchas de los imperatores, hasta el 11 a. C. con la regeneración religiosa de Augusto. Además dos Pontífices Máximos habían sido asesinados en este último siglo: Quinto Mucio Escévola - paradójicamente dentro del templo de Vesta- y el propio Julio César. Este clima de guerras acabó desembocando en opinión de R. M. Ogilvie en una búsqueda de las causas en el abandono de los dioses. Así como dice R. M. Ogilvie, Augusto se benefició de una situación producto de las guerras:

*“La evidencia indica más bien que el valoraba que el ambiente general pudiera ser aprovechado y dirigido con el fin de dar a Roma un nuevo comienzo. Su éxito hay que medirlo por el hecho de que la religión romana sobreviviera como una fuerza más o menos vital durante otros cuatrocientos años y que los romanos recobrarán su autoconfianza, lo cual nunca podría haber conseguido mediante un <<renacimiento religioso>> impuesto arbitrariamente.”*¹¹

En cuanto a las vestales su papel no parece que fuera influyente en los procesos de las guerras civiles y, en caso de serlo, debido al carácter de su sacerdocio no acabaron

¹¹ Ogilvie, R. M. (1995), p. 142.

asesinadas como los anteriores sacerdotes o el sacerdocio quedó vacante. Tal vez, por su posición no activa en la vida política no se vieron inmersas en los desastres que trajeron las luchas por el poder. No obstante, en opinión de José Carlos Saquete en el contexto del uso de la religión como baza política las vestales estuvieron presentes como foco de acusaciones de *incestum* contra figuras como Craso o Catilina¹². Además del hecho de ser depositarias de los testamentos de César y Antonio y de los tratados de los triunviros.

Por otro lado, con la llegada de Augusto se produjo la regeneración de la religión romana. En primer lugar, restituyó los templos y construyó otros nuevos como el de Mars Ultor en el Foro de Augusto o el de Júpiter Tonante. En cuanto a las vestales los emperadores las colmaron de dignidades y el propio Augusto les cedió la *domus publica* al llegar al pontificado máximo en el año 12 a. C. ya que como Pontífice Máximo no deseaba seguir viviendo allí. A su vez hizo de su propia casa del Palatino *domus publica* y dedicó una sección a un altar a Vesta.

Como Pontífice Máximo el emperador pasaba a ser el responsable de las vestales y el encargado de elegir las. De esta manera colocará en los puestos a sus allegados. Por lo tanto no sería de extrañar encontrar vestales relacionadas con importantes familias durante los años siguientes. Así afirmaba John Scheid el control ejercido por Augusto:

*“Dicho de otro modo, antes, incluso, de ser Pontífice Máximo, el príncipe controla, en virtud de su posición preeminente (y a través de sus amigos), el poder sagrado”.*¹³

No obstante, en adelante las vestales desaparecerán en general de las fuentes. Se harán más escasos los casos de *incestum* y serán de los últimos sacerdocios en desaparecer en el siglo IV. Las guerras del imperio harán que los emperadores se alejen de Roma y no puedan atender sus funciones de Pontífice Máximo. Así en opinión de José Carlos Saquete serán los pontífices en Roma, y, tal vez, con el Senado, los encargados de los asuntos religiosos de la ciudad en ausencia de los emperadores¹⁴.

Puesto que Augusto quiso regenerar la religión estatal y a la vez controlarla, hizo partícipe a sus allegados, y, por tanto, también a toda la *nobilitas* romana que no había caído en desgracia durante las Guerras Civiles. En este sentido, hay que encauzar los

¹² Saquete, J. C. (2000), p. 38.

¹³ Scheid, J. (1991) *La religión en Roma*, Madrid, p. 133.

¹⁴ Saquete, J. C. (2000), p. 88.

problemas para encontrar vestales a comienzos del siglo I a. C. Sin embargo, aunque no parece que esto pasara de un momento anecdótico se podría considerar que las concesiones de bienes y privilegios a las sacerdotisas para aumentar su prestigio estuviera enfocado en buscar tanto el simbólico apoyo al emperador de la diosa encargada de proteger la ciudad, Vesta, como la participación de las clases altas romanas en el sacerdocio¹⁵. Sobre todo es importante por la vinculación entre las vestales y las arquetípicas matronas romanas. A fin de cuentas, aparte del matrimonio de conveniencia con familias importantes como método fácil de promoción social de las mujeres no existían muchas más formas de aumentar el prestigio de las mismas. Ingresar a una hija en el sacerdocio suponía que nunca tendría descendencia y, por tanto, un inconveniente a la hora de buscar el prestigio familiar mediante alianzas matrimoniales. Así mismo el prestigio de las familias dependía del prestigio de todos sus individuos, por lo que excluidas las mujeres de las magistraturas y de la mayoría de sacerdocios, su espacio de acción en el ámbito político y social no fue demasiado fácil.

Así encontramos que hacia el siglo I no fueron pocas las vestales documentadas. Teniendo en cuenta que la mayoría nunca abandonaron el sacerdocio ya que tras treinta años era difícil que consiguieran casarse y formar una familia, se debe suponer que las registradas formaron la mayoría del sacerdocio entre los siglos I y II d. C. Sin embargo, no parece que existieran dificultades para encontrar sacerdotisas ya que al menos existen veinticinco sacerdotisas registradas -pese a que se duda de la existencia de algunas- entre esos dos siglos y la mayoría son de finales del siglo I a. C. y todo el siglo I d. C. Aun así no parece que las medidas de Augusto vinieran a representar un gran cambio ya que se repiten algunos nombres de familias ya atestiguados en el siglo I y II a. C como los Emilios o los Licinios en el caso de Aemilia Lépida y Licinia Praetextata. Así mismo aparecen familias que en adelante resultarían importantes durante el imperio como la familia Aelia de las dos Aelias Occulata y los Calpurnios Pisones de Calpurnia Praetextata. En general se observa que las sacerdotisas siguieron saliendo de familias de rango senatorial, algunas de familias de relevancia política y social que ya habían ocupado sacerdocios relevantes como el Pontificado Máximo con Lépido. Incluso en algunos casos estaban estrechamente emparentadas entre sí como Calpurnia y Licinia o Aurelia y Valeria. A fin de cuentas no sería de extrañar ya que no faltan testimonios de

¹⁵ Pomeroy, S. B. (1990) *Diosas, rameras, esposas y esclavas: mujeres en la Antigüedad Clásica*, Madrid, p. 238.

la permanencia de las familias más relevantes al cargo de los sacerdocios de la República. Augusto en su intento de dar cabida y aprovechamiento al sentimiento religioso y así mismo dar imagen de una regeneración y salvación de la República trataría de mantener el estatus de las viejas familias senatoriales. La ideología romana seguía siendo la de mantener a las clases altas al cargo de los asuntos religiosos y políticos, siempre y cuando ahora no se granjearan la enemistad del príncipe.

Por otro lado se observa que en general la mayoría eran de origen patricio, algo muy en consonancia con las políticas imperiales desde Augusto, y que a su vez reproducían lo que era costumbre desde la República. Sin embargo, de otras no se conoce su procedencia y de siete vestales de las que se tiene conocimiento en el siglo II, cinco tienen un origen oscuro. Este vacío de información será un aspecto que se volverá muy normal con el paso a los siglos III y IV.

Durante el siglo III y IV los datos sobre las vestales son inconsistentes. Encontramos solo una vestal patricia entre las cuatro vestales casi seguras del rango senatorio en el siglo III, lo que deja en dudas si las demás lo eran. Además aparecen tres vestales del rango ecuestre. Este hecho es importante ya que dos de ellas aparecen en la primera mitad del siglo III sin casos precedentes, por lo que a lo mejor alguna de las vestales inciertas de finales del siglo II podrían haberlo sido también. Respecto a esto hay que tener en cuenta además que el sacerdote más importante de Roma, el Pontífice Máximo, quien también era el emperador, durante el siglo III en algunos casos como Macrino eran ecuestres, otros como Maximino el Tracio eran de origen incierto o Filipo el Árabe que provenía de una familia importante de origen árabe. Así pues se puede tener en cuenta que tal vez el acceso a ciertos sacerdocios fuera mucho más permeable en estos siglos si el cargo político y religioso más importante del imperio tenía un origen en el *ordo equester* o en la nobleza de las provincias. También hay que tener en cuenta que desde inicios del imperio el rango ecuestre había ido copando los cargos más importantes y había tenido un gran empuje con la burocratización estatal y el ascenso del poder militar. Además encontramos que muchas de estas vestales aparecen en los pedestales laudatorios de la casa de las vestales -mayormente porque son los últimos que se hicieron- y en opinión de José Carlos Saquete:

“Era la necesidad de dar validez a la función de las vestales y de su sacerdocio ante las variaciones producidas en su extracción social. Epítetos y expresiones laudatorias

estaban dirigidos a un reconocimiento social de la vestal y de la religión que representa, hasta el punto de reflejar, en algunos casos, la confirmación de la divinidad, numen Vestae comprobavit, y la propia predestinación de la vestal para el sacerdocio.”¹⁶

Así esta dignificación de las vestales podría deberse a un origen de las sacerdotisas más alejado del rango senatorio aunque pudieran seguir siendo de familias medianamente importantes. Respecto al resto de vestales del siglo III no se tiene ninguna certeza de su origen aunque aparecen en el 213 d. C. Aurelia Severa, Clodia Laeta, Pomponia Rufina y Cannutia Crescentia condenadas por Caracalla, no se esclarece su parentesco.

La situación en el siglo IV se vuelve aún más oscura puesto que solo conocemos tres vestales y las tres son de origen desconocido. Hay que tener en cuenta que en estas fechas el paganismo ya agonizaba. Terentia Rufilla apenas está fechada a principios del siglo IV. Claudia de quien Prudencio afirma que abandonó el sacerdocio para hacerse cristiana, se vincula con una sacerdotisa anónima con rango de Vestal Máxima del 364 que ha sufrido una *damnatio memoriae* en el *atrium* donde solo se lee una “C”¹⁷. Coelia Concordia conocida en el 384 había visto cómo Teodosio I en el 380 declaraba al cristianismo como religión oficial con el Edicto de Tesalónica y tal vez habría visto cómo se cerraba el *aedes* de Vesta en el 394. Según José Carlos Saquete el pedestal que se ha mencionado anteriormente tal vez pertenecía a Coelia Concordia, Vestal Máxima en el 384, y la *damnatio* habría sido realizada por cristianos resentidos por la dedicación por parte de la sacerdotisa de una estatua a Vetio Agorio Praetextato, un pagano acérrimo¹⁸.

En mi opinión, Coelia Concordia o Claudia podrían haber sido de rango senador y casi seguro también patricio. Sabemos que los últimos resquicios de paganismo se refugiaron en la elite senatorial romana que acabó manteniendo todo el peso sacerdotal de un culto ya en decadencia como es el caso de Vetio Agorio Praetextato que acumuló prácticamente un cargo de cada colegio sacerdotal¹⁹. Así con un paganismo refugiado en las clases altas senatoriales lo lógico sería que las vestales surgieran también de este grupo. Claudia tiene menos posibilidades de serlo debido a su intención de abandonar el

¹⁶ Saquete, J. C. (2000), p. 126.

¹⁷ Rüpke, J. (2008) *Fasti sacerdotum : a prosopography of pagan, Jewish, and Christian religious officials in the city of Rome, 300 BC to AD 499*. Nueva York.

¹⁸ Saquete, J. C. (2000), p. 133.

¹⁹ Beard, M., North, J., Price, S. (1998) *Vol 2*, p. 213.

sacerdocio y hacerse cristiana, algo que estaría en contra de ese apego a la tradición de las clases altas senatoriales. Pero desde luego Coelia Concordia lo pudo ser ya que dedicó una estatua a otro senador y es la última vestal de la que se tiene conocimiento. Tal vez fuera la anciana vestal que Zósimo menciona en su *Nueva Historia* maldiciendo a Serena, sobrina de Teodosio I, por expoliar la estatua de Cibele. Si es que el hecho fuera real se situaría en el 389 según José María Candau Morón y no en el 394 que lo parece situar Zósimo²⁰.

Desde luego, si el pedestal del 364 era de Coelia Concordia podría haber sido erigido al lograr el grado de Vestal Máxima. Dado que la tradición romana era que el cargo más importante debería ser llevado por el más anciano²¹, al menos Coelia Concordia habría estado entre los 30 y los 40 años en el 364 para que el pedestal fuera suyo. Así mismo debería seguir en el puesto en el 384 rondando los 60 años y ya ser una anciana en el 389 cuando maldecía a Serena.

En opinión de José Carlos Saquete las vestales desaparecieron entre el siglo IV y V a raíz de todas las medidas anti paganas²². Sin embargo, en mi opinión las sacerdotisas como vestales desaparecieron en el 394 con la clausura de los templos. A fin de cuentas su cometido más importante fue siempre mantener encendido el fuego eterno, sin templo ni custodia del fuego acabarían siendo un sacerdocio carente de sentido aunque siguieran existiendo en los cultos privados y mantuvieran su funcionamiento hasta más adelante.

²⁰ Zos. V, 38, 2-3.

²¹ Saquete, J. C. (2000), p. 89.

²² Saquete, J. C. (2000), p. 134.

EL SACERDOCIO DE LAS VESTALES

Las vestales desde prácticamente su existencia hasta la extinción del sacerdocio fueron siempre seis mujeres a cargo del cuidado del fuego sagrado y de otros ritos. Eran escogidas por el Pontífice Máximo mediante el ritual de la *captio* entre una edad de seis y diez años y procedían de las familias más prestigiosas de Roma como ya lo hemos visto. A los treinta años podían abandonar el sacerdocio de forma voluntaria frente a los demás sacerdotes que eran vitalicios, pero la mayoría no lo hacía. No obstante su número varió a lo largo de su historia. La tradición atribuye su creación a Numa que según Plutarco eligió primero a dos vírgenes, luego otras dos más. Tiempo después Servio Tulio, sexto rey de Roma, creó dos puestos más¹. Tres siglos más tarde de Plutarco, en el siglo IV la *Expositio totius mundi* describe a siete vestales². Mientras en *Religions of Rome* no se le da credibilidad -razonable teniendo en cuenta que las vestales ya habían desaparecido-, José Carlos Saquete por el contrario prefiere dejar el tema en el aire³.

En cuanto a sus labores como sacerdotisas se podría hablar de dos tipos de funciones: las cotidianas y las labores vinculadas a las festividades romanas. Las primeras mantienen un carácter más o menos íntimo e intrínseco de las vestales que ayuda a entender su aspecto matronal ya que se dedicaban a realizar casi las mismas tareas realizadas por las mujeres romanas casadas. Las segundas eran las realizadas *pro populo quiritibus*, es decir, a favor de los romanos. Como símbolo a través del fuego de la supervivencia de Roma las vestales estuvieron muy ligadas a los ritos de prosperidad y fertilidad, también los de purificación y, en menor medida aunque importantes, los expiatorios. Para hacer referencia a todos estos aspectos se seguirán las actividades de las vestales a lo largo del año. Para ello se seguirá el calendario de festividades a las que debían asistir.

El año solar dura 365 días, 5 horas, 48 minutos y 45.25 segundos. Adaptar esas medidas a un calendario resulta complicado si no se llevan a cabo ajustes cada cierto tiempo. El calendario gregoriano que actualmente seguimos usando desde finales del XVI se trata

¹ Beard, M., North, J., Price, S. (1998) *Religions of Rome: a Sourcebook. Vol 2.* (Plut., Vit. Num. X), Cambridge, p. 202.

² Beard, M., North, J., Price, S. (1998) *Vol. 2, (Expos. , IV)*, p. 360.

³ Saquete, J. C. (2000) *Las vírgenes vestales: un sacerdocio femenino de la religión pública romana*, Madrid, p. 132.

de un calendario solar de 365 días con años bisiestos cada cuatro años para evitar el desfase de tiempo y doce meses de treinta, treinta y uno y 28 días. A su vez ese calendario vino a sustituir al juliano que se usaba desde que Julio Cesar lo creara en el 46 a. C. El calendario juliano fue el calendario solar usado por el Imperio Romano, muy similar al nuestro en su estructuración, pero con un problema de desfase bastante mayor ya que se basaba en el movimiento solar. A diferencia del juliano que prácticamente estructura el tiempo como el nuestro, el calendario que la tradición atribuye a Numa se trataba de un calendario solar basado a su vez en el uso de calendarios lunares. Normalmente más arcaicos, estos calendarios lunares reparten el año en 354 días, por lo que la correspondencia no es exacta con el año natural. Sin embargo, es el calendario usado durante la mayor parte de la República hasta el cambio que realizó Julio César.

Desde luego si algo distingue al calendario romano del actual es su enorme complejidad. Nuestro día oficial de descanso es el Domingo y repitiéndose cada siete días laborables se completa una semana. Mientras que los romanos especificaban las labores que se podían realizar según los días del mes.

El calendario empezaba a contar a partir del año 1 de la fundación de Roma, por tanto, siguiendo la tradición, desde el 21 de abril del 753 a. C. Las semanas que dividen nuestros meses son del siglo VI por lo que su forma de dividir los meses en fracciones menores era cuando menos más curiosa. La división se hacía ateniéndose a los ciclos lunares: las *calendas* eran los primeros de cada mes cuando salía la Luna Nueva, las *nonas* eran o el quinto o el séptimo día del mes, es decir los cuarto crecientes, y los *idus* eran el trece o el quince cuando salía la Luna llena. A partir de esa referencia se contaban los días.

Por otro lado, especificaban los días que eran laborables como días *fasti* y los que no como *nefasti*. Estos últimos acabaron teniendo significados funestos respecto de la realización de actividades porque solían caer a la vez que muchas fiestas religiosas. Además marcaban los días dedicados a fiestas religiosas como *feriae* y *dies religiosi*. De los *dies religiosi* precisamente habla Aulo Gelio quejándose de que la gente en su siglo los confundía como nefastos⁴. Alrededor había días más específicos como los días de festividades públicas, los *endotercisus*, que contaban con ceremonias religiosas, pero no se congelaba la totalidad de la vida diaria y los días *comitiales* en los que se

⁴ Gell. *Noct. Att.* IV, 9, 3.

celebraban asambleas. Además cada ocho días marcados de la A a la H había *nundinae*, día del mercado.

Este calendario era regulado por los pontífices ya que eran los responsables de mantener las costumbres religiosas. Ellos eran los que fechaban las fiestas con carácter fijo y aquellas que eran movibles. No obstante, no lograron solventar los problemas de ajustar el calendario con los años.

El año romano comenzaba como todos en el día de Año Nuevo. La fecha del 1 de enero fue un traslado posterior y mantenido en el calendario juliano, pero marzo era para los romanos el inicio del nuevo año y se ha relacionado con el inicio del periodo de guerras y el renacimiento de la flora después del invierno⁵ o el reinicio de la vida económica⁶. Lo más probable es que el sentido agrícola y económico fueran de la mano y posteriormente se sumara al bélico ya que todo el mes está surcado de fiestas en honor a Marte del cual tomaba el nombre, pero también se celebraban fiestas agrícolas como la de Anna Perenna. Ese día se renovaba el laurel -consagrado a Marte- de las casas de flámenes, Regia, las curias y del templo de Vesta. También era el inicio del año político romano ya que ese día los nuevos cónsules sacrificaban a Júpiter en el Capitolio antes de comenzar el gobierno y también era el símbolo de renovación de Roma, pues se renovaba el fuego sagrado del templo de Vesta frotando dos ramas de *arbor felix* (el que da fruto). En opinión de R. M. Ogilvie el mes dejó de tener relevancia salvo por el día de Año Nuevo cuando Roma pasó a ser una ciudad bulliciosa y comercial que usaba a otros para hacer sus guerras aunque el *flamen martialis* siguiera realizando los ritos año tras año⁷.

Al mes siguiente el sentido bélico desaparecía bajo los rituales dedicados al mundo agropecuario. En definitiva era un mes dedicado a las diosas madre, de la tierra, los animales y la flora con las cuales estaban muy vinculadas las vestales y la propia Vesta. El 4 de abril comenzaban los Juegos Megalenses en honor de Cibeles mientras que el 19 eran los Cerealia en honor de Ceres. En medio de las dos celebraciones estaban los Fordicidia del 15 de abril en los que no participaban todas las vestales, pero estaban muy relacionados con los Parilia de la semana siguiente. En los Fordicidia se sacrificaban vacas preñadas en honor a Tellus o Terra en las treinta curias y en el

⁵ Ogilvie, R. M. (1995) *Los romanos y sus dioses*, Madrid, pp. 100-101.

⁶ Saquete, J. C. (2000), p. 49.

⁷ Ogilvie, R. M. (1995), p. 101.

Capitolio donde los terneros nonatos eran cremados por la Vestal Máxima que después guardaba las cenizas. Tal vez la participación en solitario de la Vestal Máxima sea el motivo por el cual se la solía identificar con Tellus Mater⁸.

Tras las fiestas de Ceres del 19 se llevaban a cabo los Parilia el 21 de abril. La fiesta era una celebración en honor a Pales, divinidad bastante ambigua y arcaica que aseguraba la prosperidad de los rebaños ovinos. Dado que una ciudad como Roma tenía poco carácter pastoril en la urbe se mezcló la festividad con el aniversario de la fundación de la ciudad. Ogilvie piensa que el deseo de protección a los rebaños acabó sustituido en la ciudad por un sentido de renovación⁹.

De hecho, la celebración en sus prácticas tenía un claro sentido purificador. En los campos se adornaban los establos y rediles y se llenaban de humo aromático y en la ciudad se encendían hogueras en las curias con laurel, olivos, enebro y pino. También se hacían ofrendas de alimentos y oraciones, pero el elemento más relevante era el de la quema de cenizas en las hogueras. Sobre las llamas se quemaba el *suffimen*. Esta era una mezcla realizada y entregada a los habitantes por las vestales en el templo y que contenía las cenizas de los terneros de los Fordicidia con tallos de judía y la sangre de un caballo. Este último genera bastantes incógnitas ya que los historiadores no coinciden. R. M. Ogilvie piensa que se trata del *Equus October*, el caballo sacrificado el 15 de octubre en honor a Marte. Este caballo era el ganador de las carreras de caballos celebradas en ese mes en honor al dios y cuya cola se seccionaba y dejaba escurrir la sangre sobre el fuego de la Regia¹⁰. Mientras G. Dumézil opina que el caballo no debía de ser este ya que no hay pruebas que lo atestigüen¹¹. Y en mi opinión, aparte de la cantidad de meses de diferencia, no debía de haber sangre suficiente a partir de una cola de caballo que era lo que era quemado para mezclar con las cenizas de terneros, las judías y después entregarla a los habitantes de la ciudad. Tras la quema se saltaban las hogueras después de mojarse con agua consagrada con laurel y se celebraban banquetes.

Tras el mes de abril dedicado a las divinidades de la tierra llegaba mayo que continuaba enfocado en festividades de carácter agrícola, pero por el contrario tenía un carácter siniestro y nefasto a comienzos del mes. Los días 9, 11 y 13 eran *religiosi* y estaban

⁸ Guizzi, F. (1968) *Aspetti giuridici del sacerdozio romano: il sacerdozio di Vesta*, Nápoles, p. 108.

⁹ Ogilvie, R. M. (1995), p. 105.

¹⁰ Ogilvie, R. M. (1995), 121. Beard, M., North, J., Price, S. (1998) *Vol 2*, p. 118.

¹¹ Dumézil, G. (1987) *La Religion romaine archaïque: avec une appendice sur la religion des Étrusques*, París, p. 231.

dedicados a los Lemuria, las fiestas de apaciguamiento de los espíritus. Los romanos no tenían una conciencia del Más Allá tan elaborada como la cristiana en la que las almas viven una segunda vida en el Cielo o el Infierno. No obstante, ningún ser humano es capaz de asumir por entero que no haya nada tras la muerte.

Los romanos solían rendir culto a sus muertos bajo la creencia de que debían seguir siendo cuidados aún en la muerte, por lo que era muy común realizar ofrendas de alimentos en las tumbas. A diferencia de los manes y los lares, que eran los espíritus familiares a los que se rendía culto, los lémures eran los espectros rencorosos de aquellos que no estaban satisfechos con su situación y se dedicaban a deambular entre los romanos, es decir, eran fantasmas. La fiesta es bastante misteriosa y tiene un carácter de purga espiritual. El rito celebrado en las casas era llevado a cabo por los *paterfamilias* a medianoche y de manera individual. Recorrían la casa arrojando judías negras y recitando oraciones. Las judías eran ofrendas para alimentar a los espectros y las oraciones buscaban alejar a los lémures de las casas.

Aunque las vestales no tomaran parte de los Lemuria si llevaban a cabo una tarea importantísima durante la semana en la que se llevaban a cabo los Lemuria y dado que esos días seguramente debido a su carácter funerario eran considerados días *religiosi* debían de hacerlo saltando los días *nefasti* y realizar la tarea los días *fasti*. De hecho, como recuerda Gelio estos días la esposa del sacerdote de Júpiter se sometía a las mismas restricciones de otras fiestas que también eran *religiosi* como los Vestalia¹². Esta semana, tres vestales procesaban el grano de farro que luego se usaba en la *mola salsa* de los sacrificios. La *mola salsa* era una mezcla de harina de este cereal y sal que se esparcía sobre la víctima sacrificial que iba a ser entregada a los dioses. De esta manera era inmolada y quedaba adscrita a la esfera divina antes de pasar al rito cruento. El farro no solo era importante en el sacrificio, sino que se usaba como ofrenda en forma de tortas saladas y se usaba en las *confarreatios*. Las vestales se encargaban de moler y tostar el grano lo cual hace que tenga sentido la relación entre asnos, molinos y panaderos de los que se hablara más adelante en los Vestalia. El resultante de la molienda debía repartirse tres veces al año: el 15 de febrero, el 9 de junio y el 13 de septiembre.

¹² Gell. *Noct. Att.* X, 15, 30.

Ariadne Staples piensa que tanto la elaboración de la *mola salsa*, como del *suffimen*, por parte de las vestales se debe a que como símbolo de la comunidad eran las más apropiadas para realizar sustancias en pro de la misma pues en ambos casos las mezclas eran usadas tanto individualmente (*suffimen*) como en todos los sacrificios de la comunidad (*mola salsa*)¹³.

En cualquier caso tras esta semana llegaba el día de los Argei el 14 de mayo, el día siguiente a los Lemuria. Este es un ritual que ha llevado a los historiadores a plantear varias hipótesis principalmente debido al vacío en la información. Los historiadores romanos creían por la visión nefasta del ritual que se trataba de un sacrificio humano sustituido por maniqués con el tiempo. En sí, el ritual consistía en que se recogían unos muñecos de paja y juncos maniatados y una procesión de magistrados y sacerdotes (cónsules, pretores, pontífices, vestales, flámenes y flamínicas) arrojaban los muñecos al Tíber desde el *Pons Sublicius* siendo el papel de las vestales el de arrojarlos al río y el de la *flaminica dialis* acudir con aspecto de duelo. El hecho de que fuera el Sublicio y no otro de los puentes de Roma da idea de un ritual antiguo. ¿Por qué? Porque no solo fue el puente más antiguo de la ciudad, sino que durante muchos siglos fue el único que había.

No obstante, no termina ahí el ritual, sino que se relaciona con una procesión realizada el 17 de marzo y en la que se visitaban las 27 capillas distribuidas por la Roma de época serviana lo que aumenta en mayor medida la antigüedad del ritual. La relación entre ambos procesos se encuentra en el nombre de estos lugares llamados *sacra* o *sacella argeorum*. Ogilvie además piensa que los muñecos habrían estado guardados en esas capillas por lo que el 14 de marzo se recogían los muñecos en una procesión como la de marzo¹⁴.

Sobre el ritual en sí se ha hablado bastante. La teoría más directa y fácilmente argumentada es la que ya los autores antiguos creían como una sustitución de sacrificios humanos y Ogilvie por su parte piensa igualmente que el ritual es un sacrificio humano sustituido por muñecos debido a la paulatina conversión en tabú de este tipo de sacrificios. Concretando más lo relaciona con la idea de que los romanos antiguamente

¹³ Staples, A. (1998) *From Good Goddess to Vestal Virgins: Sex and category in roman religion*, Londres y Nueva York, pp. 154-155.

¹⁴ Saquete, J. C. (2000), pp. 52-54. Ogilvie, R. M. (1995), p. 111. Marco Simón, F. (1996) *Flamen Dialis: el sacerdote de Júpiter en la religión romana*, Madrid, p. 154. Dumézil, G. (1987), p. 448.

sacrificaban así a los ancianos durante la escasez de alimentos¹⁵. Después de todo el sacrificio humano no era ajeno a los romanos aunque acabaron por aborrecerlo y considerarlo una barbarie pese a que lo practicaron como enterramiento en vida hasta finales del siglo II a. C. bajo la apariencia de muertes rituales en momentos en los que sentimientos de miedo y preocupación se extendieron por la sociedad. Las mismas vestales se pueden considerar como sacrificios humanos o muertes rituales cuando rompen sus votos, tema del que se hablará más adelante. Y sobre todo los juegos de gladiadores se han tenido en consideración como el sustituto de los sacrificios humanos como una muerte ritual en combate.

Por su lado, Dumézil no rechaza del todo la teoría sacrificial, aunque la cuestiona y matiza decantándose más por un ritual que nunca llegó a tener sacrificios de víctimas reales, al menos en Roma, sino que solo lo simulaba. También los relaciona con el hecho de que se llamen Argei, Argeos, *sacra argeorum* tanto a las capillas como a los muñecos y lo relaciona con el término “Argiens” que remite a la ciudad griega de Argos. En este sentido lo relaciona con el contacto entre griegos y romanos, siendo los griegos víctimas de enterramientos en vida junto a los galos en alguna ocasión¹⁶.

Por otro lado, aunque haya discusiones variadas sobre su origen, en general los autores parecen estar de acuerdo en que se trata de un ritual con carácter de purificación en consonancia con los demás llevados a cabo durante el mes de mayo. Por ejemplo, José Carlos Saquete parece decantarse más por la solución de purificación o expulsión¹⁷. En esta línea le sigue Dumézil que cree que el ritual tenía un carácter purificador¹⁸. Para el primero se puede dar validez a las hipótesis que lo ponen en relación con el proceso de limpieza de espíritus de los lémures en los días anteriores en los hogares y en este sentido se realizaría lo mismo pero no a nivel privado, sino público, en beneficio de la ciudad. Sin embargo, Francisco Marco Simón y Ogilvie matizan que tal vez se hacía en beneficio de las circunscripciones a las que pertenecían las capillas individualmente ya que era un ritual *pro sacella*¹⁹.

En cualquier caso la hipótesis de la purificación tiene sentido. Después de todo el agua tiene un importante carácter purificador, no solo por la limpieza que las vestales hacían

¹⁵ Ogilvie, R. M. (1995), p. 111.

¹⁶ Dumézil, G. (1987), p. 449.

¹⁷ Saquete, J. C. (2000), p. 53.

¹⁸ Dumézil, G. (1987), p. 449.

¹⁹ Ogilvie, R. M. (1995), p. 111. Marco Simón, F. (1996), p. 154.

del templo diariamente, sino que además al agua del Tíber o al mar se lanzaban los *monstra* -concretamente los andróginos- para expiar el prodigio y la amenaza de la ira divina que vaticinaban. También con agua se limpiaban los templos y estatuas que habían sufrido algún prodigio para expiarlo. Y 27 eran los muñecos de los Argeos, como 27 solían ser los coros de canciones y oraciones realizados por vírgenes y las víctimas sacrificiales animales de los rituales de expiación²⁰.

En mi opinión podría tratarse de rituales de purificación o de un rito en recuerdo de un hecho traumático. El desconocimiento sobre el ritual se presta a plantear hipótesis. En primer lugar, debemos tener en cuenta el carácter del lugar escogido. Es muy común en las sociedades antiguas nacidas a orillas de masas de agua caracterizar a estas como un dios. El Tíber fue considerado también como un dios y en sus avenidas solía inundar las zonas bajas de la ciudad y llevarse los puentes. Levantar puentes sobre los ríos fue considerado un acto sagrado por alterar el orden natural y divino ya que el río así se consideraba y se ha puesto en relación con el origen literal de la palabra “pontífice”. Tal vez se trataría de un ritual en recuerdo de una inundación que causó muchas víctimas que murieron ahogadas. Se podría colocar en relación con el proceso de expulsión de los lémures que apoya José Carlos Saquete, es decir, que los muñecos representarían a las víctimas que al ahogarse en el río no se les habían podido realizar unos ritos funerarios adecuados para ellos.

Tal vez se trataría de un sacrificio para apaciguar al río tras el desastre. Que los maniqués representarían personas amordazadas y maniatadas como si se trataran de víctimas sacrificiales pone encima de la mesa la duda de que fuera un sacrificio realmente. En este caso, el ambiente funerario en torno a la *flaminica dialis* no era extraño. También se entraba en este tipo de ambientes cuando eran enterradas vivas las vestales como veremos más adelante. Aunque lo normal era el enterramiento en vida, si se dedicaba a un dios del río sería más lógico el ahogamiento de la víctima en sus aguas. En este sentido, al tratarse de tantos individuos acabó siendo sustituido cada año por efigies puesto que no habría sido algo fácilmente asimilable para la población.

Cabe señalar algo que llama la atención de los historiadores y es que la *flaminica dialis* acudía de luto a la procesión, y pasaba un período de prohibiciones en estos momentos. De hecho el que más ha profundizado en el tema es Francisco Marco Simón a propósito

²⁰ Montero, S. (1994) *Diosas y adivinas: Mujer y adivinación en la Roma Antigua*, Madrid, pp. 86-96.

del marcado sentido de luto que lleva la vida de la *flaminica* durante todo el mes, precisamente un mes dedicado a los rituales funerarios²¹. Que este proceso tuviera las mismas características de *dies religiosi* y ritos funerarios se puede equiparar a la semana de los Parentalia, también una fiesta de ritos funerarios, pero orientada al culto de los manes que sí tenían tumba donde se les podían realizar los adecuados ritos. De hecho Aulo Gelio recuerda sobre los Argeos que la *flaminica* tiene al igual que su marido varios tabúes respecto a la muerte y en concreto sobre los Argeos dice así:

“Y, además, cuando va a los Argeos ni se peina ni se cubre la cabeza.”²²

Después del mes de mayo, en junio llegaba la semana dedicada a las fiestas de los Vestalia. Como su nombre indica estas eran las fiestas centradas en el culto de Vesta y, por tanto, son las más importantes para nosotros del calendario. No obstante, pese al carácter central del fuego del templo como el elemento de la estabilidad y la cohesión del Estado, estas fiestas estaban protagonizadas solo por las vestales -sin participación masculina- y por las matronas de la ciudad. Como otros días del año la semana del 7 al 15 eran días *religiosi* y se prohibían las bodas, negocios, cuestiones políticas, etc. No obstante, en oposición a las fiestas de carácter fúnebre del mes anterior en los Vestalia coincidían varias festividades que no eran necesariamente serias.

En cualquier caso la información que tenemos no es amplia, pero al menos no es desconocida. De lo que se sabe es que el 7 de junio hasta el 15 del mismo mes se abría el sagrado templo del Foro donde las sacerdotisas custodiaban el fuego. El resto del año solo ellas mismas y el Pontífice Máximo tenían vía libre al templo y entrar en él era tomado como sacrilegio probablemente por la importancia del lugar. De hecho, la *Historia Augusta* “olvidó”, seguramente buscando una crítica negativa, que como Pontífice Máximo el emperador Heliogábalo podía entrar al templo. Sin embargo, relata el momento como si el título no lo tuviera y su acción hubiera sido otro más de los sacrilegios que cometió:

“...penetró violentamente en el santuario de Vesta, al que solo pueden acceder las vírgenes vestales y los pontífices.”²³

²¹ Marco Simón, F. (1996), p. 157.

²² Gell. *Noct. Att.*, X, 15, 30.

²³ HA., *Heliogab.*, 6, 7.

Paradójicamente el relato sobre Heliogábalo es un buen ejemplo de la importancia que para los romanos tenía el templo de puertas para dentro, básicamente porque a Heliogábalo se le culpa de haber cometido todos los sacrilegios del culto de Vesta.

En primer lugar, el templo permanecía cerrado debido a su importancia ya que en su interior según la tradición no solo se guardaba el fuego eterno. También en el *penus* del templo, la parte más sagrada de la *cela* y que se suele identificar con un hueco del podio de las ruinas actuales, se custodiaban los objetos más sagrados de los romanos. Estos *pignora imperii* eran objetos custodiados por las sacerdotisas y, al igual que el fuego, garantizaban la supervivencia de Roma. De hecho la *Historia Augusta* los menciona en su traslado hasta el Palatino por Heliogábalo como un sacrilegio:

“..., consagró a Heliogábalo en el Palatino, al lado de su mansión imperial, y le erigió un templo, con el deseo de trasladar a él la imagen de la Madre de los dioses, el fuego de Vesta, el Paladión y los escudos sagrados y todos los objetos de culto que los romanos veneraban...”²⁴

“Intentó robar también el Paladión del interior del templo, pero, habiéndose apoderado de una vasija que la Vestal Máxima le había mostrado falsamente, pensando el que se trataba de una vasija autentica, y no habiendo encontrado nada dentro de ella, la rompió estrellándola contra el suelo. No obstante, no perjudicó en nada al culto porque dicen que se habían fabricado muchas vasijas semejantes para que nadie pudiera robar la verdadera. A pesar de haber sucedido así, se llevo una estatua que creía era el Paladión y la coloco en el templo de su dios, después de haberla bañado en oro.”²⁵

En primer lugar, la presencia del Paladio (estatua de Palas Atenea) en el templo después de ser traído desde Troya a Lavinium y luego a Roma se debe evidentemente a una argumentación por parte de la tradición antigua de vincular Roma y Troya puesto que realmente el origen de Roma no estaba en Grecia, pero este vínculo sirvió para enaltecer sus orígenes. Para José Carlos Saquete la tradición que hacía de Roma el lugar de custodia de la estatua se desarrollaría después de que la relación entre Eneas y Roma

²⁴HA. , *Heliogáb.*, 3, 4.

²⁵ HA. , *Heliogab*: 6, 8-9.

fuese formalmente admitida, por tanto adjudica a la tradición del Paladio una fecha posterior al siglo IV a. C.²⁶.

También en el templo se guardaban las estatuas de los Penates. Estos eran los dioses estatales de los romanos, pero también eran los dioses de la despensa en la religión doméstica. Según Dumézil este cambio se debe a la instauración de los dioses de la despensa como dioses estatales, es decir, salen del culto privado al culto público y recalcan en el templo por estar rodeado el culto de un significado doméstico vinculado con el fuego del hogar de la casa²⁷. Estas estatuillas aseguraban la supervivencia de la ciudad junto a otros objetos del *aedes*. Por otro lado, la identificación que las tradiciones hacen con los Penates de Lavinio también para José Carlos Saquete responde a lo mismo que la tradición del Paladio por lo que también es posible solo desde el siglo IV a. C., pero que en este caso la historia de unos Penates dentro del *aedes* posiblemente sea muy anterior y solo en este siglo se vincularon ambas tradiciones.²⁸

Entre otros objetos con un significado dudoso existía también una efigie con forma de falo. Los *fascinus* o amuletos fálicos se usaban como amuletos de fertilidad y contra las maldiciones. Plinio afirma en su *Historia Natural* que uno se encontraba en relación con el culto de Vesta y existía entre los objetos de culto del templo²⁹. José Carlos Saquete cree que su existencia en un culto de vírgenes se debe a la potencia propiciatoria como elemento de fertilidad que tiene este tipo de objeto y al hecho de que las Vestales dedicaran algunos de sus rituales a propiciar la fertilidad precisamente³⁰. Para Guizzi la presencia de este *fascinus* también viene a exacerbar el carácter de un culto en parte dedicado a la fertilidad, pero a su vez representa la presencia de un símbolo de masculinidad dentro de un culto de mujeres vírgenes. Esto no lo hace más paradójico que otras curiosidades de la religión romana ya que para Guizzi el *fascinus* es un símbolo de fertilidad del Estado.³¹

Por otro lado, también dentro del templo, pero fuera de la despensa se guardaba la *muries*. La *muries* era un tipo de salmuera que se guardaba para los sacrificios, igual

²⁶ Saquete, J. C. (2000), p. 44.

²⁷ Dumézil, G. (1987), p. 359.

²⁸ Saquete, J. C. (2000), p. 44.

²⁹ Plin. *HN.*, XXVIII, 39.

³⁰ Saquete, J. C. (2000), p. 44-45.

³¹ Guizzi, F. (1968), p. 114-117.

que la *mola salsa*, pero de la que se encuentra menos información. Era una mezcla de sal molida y agua hervida que luego se troceaba y colocaba en un recipiente en el templo. El agua necesaria no podía ser canalizada, sino que tenía que ser de fuentes naturales. Sin embargo, sobre el tema del agua se hablará más adelante.

No obstante, referente a las actividades con un significado doméstico, la elaboración de elementos como el *suffimen*, la *mola salsa* y la *muries* están en conexión con otro objeto que se extrae de la cita anterior de la *Historia Augusta*: en el templo había cerámicas. Y por la descripción debía de haber varias vasijas. Teniendo en cuenta el tipo de actividades de las sacerdotisas no era extraño que este tipo de objetos se encuentre en el templo. Además en momentos anteriores hemos visto cómo entre los depósitos arqueológicos había cerámica rota y otros objetos domésticos en la zona donde se levantaría el templo actual.

En cualquier caso y volviendo con los Vestalia no se sabe exactamente lo que ocurría en esta semana. En general se piensa que eran rituales de purificación, debido principalmente a la actividad llevada a cabo el último día de la semana, la limpieza del aedes³². En este sentido se relacionan con otros días *religiosi* con marcado sentido de rituales de purificación. De hecho, Marco Simón hablando de la *flaminica dialis* explica las restricciones que tiene la mujer del *flamen* de Júpiter. Esta no podía peinarse ni cortarse las uñas con hierro y menos acercarse a su marido. En este sentido la prescripción del hierro según el autor se debe a la consagración en la religión romana de todo lo que fuera antiguo, en este caso el bronce³³.

Lo único que se conoce con certeza aparte de un posible sentido purificador es que esta semana se realizaban peregrinaciones al templo de la diosa Vesta por parte de matronas descalzas. Pero se desconoce lo que hacían dentro.

Además en la semana de los Vestalia se llevaban a cabo las fiestas de los panaderos en las que se adornaban los molinos y burros. Mary Beard opina que el mito en el cual la diosa Vesta es salvada de Príapo por un asno es una importación griega que Ovidio usa para justificarse ya que desconoce la relación entre panaderos, burros y Vesta³⁴. Saquete argumenta la confluencia basándose en que Vesta aquí se relaciona con la molienda del

³² Dumézil, G. (1987), p. 324. Marco Simón, F. (1996), p. 160. Saquete, J. C. (2000), p. 50.

³³ Marco Simón, F. (1996), p. 160.

³⁴ Beard, M., North, J., Price, S. (1998) *Religions of Rome: a History. Vol 1*, Cambridge, p. 7.

grano de trigo, los hornos, etc pero se concebiría esencialmente de manera estatal ya que cree que es una fiesta de origen posterior a las curias (que son de ambiente más privado) porque las vestales no tenían representación en los Fornacalia. Los Fornacalia eran unas fiestas relacionadas con las curias y en las que se realizaba el tostado del farro, un tipo de grano más antiguo que el trigo y elemental en el culto Vestal³⁵.

En este sentido, Ogilvie y Dumézil parecen opinar, debido a que a veces la *mola salsa* era horneada en forma de torta salada, que la relación se encuentra enraizada en aspectos más arcaicos como en los momentos en los que cada hogar cocinaba su propio pan³⁶. Frente a la explicación de Saquete, es más asimilable este origen doméstico de la fiesta de los panaderos puesto que el culto vestal tenía una gran cantidad de acciones domésticas ritualizadas desde antiguo, eso podría incluir el cocido del pan.

No obstante, el momento de origen propuesto por Saquete no tiene por qué depender de la antigüedad del cereal usado o la no participación en los Fornacalia de las vestales, aunque el culto de Vesta fosilizara características como el uso del farro. La vida doméstica romana cambiaría lógicamente e introduciría mejoras como el cambio del farro al trigo, pero la acción seguía siendo la misma, el horneado del pan en los hogares. Así que la relación entre Vesta y los panaderos se podría deber simplemente a la vinculación del fuego del hogar en el que se horneaba el pan de las familias y su fosilización de algún modo en las vestales y en la Vesta pública. Del ámbito privado más arcaico se pasaba al público en el que los panaderos y las familias con el tiempo ya habían adoptado el uso del trigo. Vesta seguía siendo la diosa del fuego del hogar en ambos casos y mantendría por tanto su relación con el horneado del pan ya en las panaderías, independientemente de la antigüedad del cereal o de que no aparezca algún vínculo en los Fornacalia.

Finalmente el elemento que más llama la atención a los autores es el último día de las fiestas, el 15 de junio. Este día se llevaba a cabo la limpieza a fondo del templo de Vesta y era señalado en los calendarios con las siglas QSDF (*quando stercus delatum fas*). Este día se purificaba el *aedes* sacando los desperdicios del resto del año. En este momento la limpieza del recinto se llevaba a cabo, pero los historiadores no se ponen de acuerdo sobre qué es lo que se había limpiado. En cuanto a su final se sabe que la

³⁵ Saquete, J. C. (2000), p. 51.

³⁶ Ogilvie, R. M. (1995), p. 115. Dumézil, G. (1987), p. 330.

basura era arrojada desde algún lugar del Capitolio en una zona llamada *Porta Stercoraria*. Ogilvie siguiendo a Ovidio cree que la basura era lanzada al Tíber³⁷.

En cuanto a qué era limpiado se podría creer como hace Dumézil que el término “*stercus*” se refiere literalmente a estiércol animal. Según Dumézil la palabra se habría fosilizado desde los tiempos en los que Roma era una aldea de ganaderos y evidentemente debían limpiar la zona del fuego sagrado antes de encenderlo³⁸. Probablemente no hubiera estiércol real durante la mayor parte de la existencia del *aedes*, pero Dumézil no alcanza a especificar que es lo que era limpiado.

Otra hipótesis es que esta ceremonia reproducía comportamientos atribuidos a las matronas, y, por esa razón, tal vez se abría el templo a las mismas. Para Guizzi el ritual era en origen la sacralización de las actividades de las matronas en las casas. Por tanto, la vestal reproduciendo a la esposa del rey realizaba las mismas tareas para el Estado³⁹. Para el autor esto no haría otra cosa que reforzar las teorías que hacen de las vestales las esposas del rey, puesto que la limpieza y la cocina eran actividades realizadas por las matronas⁴⁰.

Bien es verdad que si se trataba de limpieza era probable que se limpiaran cenizas, basura, hollín para evitar los incendios que en más de una ocasión destruyeron el *aedes*. Es probable que Dumézil llevara razón en cuanto a la fosilización del ritual. Sin embargo, no parece que el santuario fuera un lugar especialmente mal cuidado.

Las vestales limpiaban diariamente el templo con agua natural de lugares sagrados, ya fueran ríos o manantiales. El agua era llevada en vasijas con fondos cóncavos ya que no podía tocar la tierra, ni se cogía la de acueductos como ya hemos mencionado anteriormente. Esta era una prescripción atribuida a Numa, pero según Saquete es probable que date de alrededor del 312 a. C. que es cuando se dota a la ciudad de acueductos⁴¹. Por otro lado, este tipo de prescripciones imposibilitan de pleno que el templo obligadamente tuviera que ser limpiado puesto que no parece un lugar necesariamente sucio. Por tanto, ¿a qué se debía la limpieza en los Vestalia?

³⁷ Ogilvie, R. M. (1995), p. 115.

³⁸ Dumézil, G. (1987), p. 324.

³⁹ Guizzi, F. (1968), p. 109.

⁴⁰ Guizzi, F. (1968), p. 123.

⁴¹ Saquete, J. C. (2000), p. 71.

Según José Carlos Saquete lo que era limpiado en sí era el objeto usado en la purificación del templo en días previos. Cree encontrar un paralelismo en Ovidio entre este *stercus* que el autor llama *purgamina vestae* y el *purgamina* usado en febrero por lictores para purificar algunas casas. Este *purgamina* de febrero era farro tostado y de ahí su vínculo con el culto de Vesta puesto que el farro era usado en la *mola salsa*⁴².

Otra de las fiestas a las que las vestales acudían eran los Consualia en honor a una divinidad con dos acepciones. Consus en su origen era un dios ctónico -casi todos los dioses con los que se relacionan las vestales lo son- y su ámbito de acción era el grano ya que su nombre viene de *condere*, es decir, “almacenador del cereal”. Se trataba de una divinidad relacionada con la cosecha y los silos como demuestra su etimología, además de con el consejo pero por influencia griega y asimilación al dios Neptuno⁴³. Así pues el 21 de agosto las vestales acudían con el *flamen* de Quirino a un hipogeo o un altar enterrado bajo el Circo Máximo. De hecho, el tipo de santuario demuestra que se trataba de una divinidad ctónica. Los romanos creían que el lugar elegido era debido a una leyenda sobre el rapto de las sabinas en la que los romanos secuestraron a las mujeres de los sabinos cuando estos observaban las carreras de cuadrigas. Por esta razón se le relacionaba con caballos y carreras y tuvo una posterior asimilación a Neptuno como dios de los caballos⁴⁴.

Por otro lado, no se sabe qué era lo que se hacía aparte de un sacrificio en el altar, solo que oficiaba el sacerdote de Quirino y lo acompañaban las vestales. Después se realizaban carreras y se adornaban caballos y mulas con guirnaldas.

Tres días después, el 25 de agosto se realizaban los ritos de los Opiconsivia. Estos eran llevados a cabo en la Regia, tal vez por el Pontífice Máximo, que además llevaba el *suffibulum* (velo blanco que cubría a las vestales cuando sacrificaban), y las vestales que sacrificaban en honor a Ops Consivia. Ops era el nombre de la diosa romana de la “tierra como origen de abundancia”. Estas dos fiestas en realidad formarían un todo puesto que las dos divinidades parecen compartir ámbito de acción sobre la cosecha y son dioses ctónicos. Probablemente tan antiguas como la ciudad José Carlos Saquete las sitúa a finales del siglo VII a. C. y justifica el uso del *suffibulum* en el Pontífice Máximo

⁴² Saquete, J. C. (2000), p. 51.

⁴³ Saquete, J. C. (2000), p. 51. Dumézil, G. (1987), p. 278.

⁴⁴ Ogilvie, R. M. (1995), p. 119.

como una forma de enmascarar la presencia extraña de un varón en un ritual de mujeres, probablemente con el objetivo de controlarlo⁴⁵.

No obstante, no hay que olvidar que Consus era una divinidad masculina y oficiaría probablemente el *flamen quirinalis* asistido por las vestales, mientras que Ops es una divinidad femenina y, tal vez, el ritual lo llevaran mujeres como ocurría con los ritos de Bona Dea que se verán más adelante, pero con el tiempo lo controlarían los pontífices.

Para Dumézil ambas divinidades estaban conectadas y entre otros argumentos lo define como:

“Esto es que las dos divinidades son estrechamente solidarias y que la afinidad de las sacerdotisas para la una entraña así una afinidad para la otra.”

Así Dumézil las relaciona con los Opalia el 19 de diciembre y los Consualia del 15 del mismo mes⁴⁶.

En cuanto a los rituales de Bona Dea estos eran celebrados exclusivamente por las matronas, las vestales y mujeres en esclavitud en la casa de un magistrado con *imperium* la noche del 4 al 5 de diciembre. Sin embargo, no parece que las sacerdotisas llevaran la ceremonia, sino que estaba a cargo de la mujer más próxima al dueño de la casa. Sin embargo, a este ritual no tenían permitido entrar hombres y si lo hacían se procedía a la repetición como ocurrió en el 62 a. C. cuando Publio Clodio se coló en el ritual disfrazado de mujer.⁴⁷

De lo que se sabe del ritual, en general se dice que se celebraba un sacrificio de un cerdo y libaciones de vino sobre el fuego. Parece evidente que por el tipo de asistentes, el tipo de asistentes que lo tenían prohibido (hombres) y el tipo de divinidad de la fertilidad, Bona Dea, se buscaba la fertilidad femenina.

En primer lugar, hay que tener en cuenta el carácter matronal y virgen de las vestales que en este ritual acompañaban a las matronas romanas y no parece que a las doncellas vírgenes. Guizzi piensa que la participación de las vestales se debe a su carácter matronal, o más bien de esposa, igual que aparecen juntas en los Ludi Saeculares junto a

⁴⁵ Saquete, J. C. (2000), p. 52.

⁴⁶ Dumézil, G. (1987), p. 169.

⁴⁷ Beard, M., North, J., Price, S. (1998) *Vol 2*, (Cic, *Att.* I, 13.3), p. 198.

las emperatrices⁴⁸. Sin embargo, este último caso podría ser cuestión de ensalzar el sacerdocio y la figura de las emperatrices en un ejercicio de trasladar los valores de la *pudicitia* de matronas y la *castita* de las vírgenes a las emperatrices⁴⁹.

En cambio, para Saquete la presencia de las sacerdotisas en un culto tan antiguo se debe no a su papel de vírgenes y matronas, sino a su condición sacerdotal y de mujeres. Además no cree que la vinculación entre Vesta-Bona Dea como diosas ctónicas y de la fertilidad sea el motivo, aunque ayudaría a la conjunción de matronas y vestales en el ritual ante la sociedad. Según la tesis que defiende aquí las sacerdotisas actuarían en un ritual *pro populo* como representación estatal. Probablemente buscando el control indirecto de un ritual que se salía del esquema de conducta que regía en las mujeres, que no podían sacrificar normalmente ni beber vino puro, pero que tampoco permitía la presencia masculina en el rito.⁵⁰

Todas las culturas tienen unas fiestas dedicadas a los antepasados, y la religión de los romanos pese a tener una concepción del mas allá menos aragüeña que la religión cristiana no iban a dejar de preocuparse por la suerte de sus difuntos. A estos antepasados se les llamaba manes, los espíritus de los padres fallecidos, y tenían una fiesta dedicada a su recuerdo y cuidado en febrero, desde el 13 hasta el 21. Según Ogilvie el cuidado de los manes durante los Parentalia de febrero se debía a la creencia de que un espíritu rencoroso por el descuido de sus parientes vivos terminaba por descargar su ira contra ellos.⁵¹

Así pues igual que los Lemuria de mayo, los Parentalia eran sobre todo rituales fúnebres dedicados a la expiación o purificación y también eran días impropicios para bodas o cualquier negocio por ser *religiosi*. Estos días las familias se dirigían a los cementerios a rendir culto a sus difuntos con libaciones de vino puro, ofrendas de alimentos y violetas, y en estos días las vestales tenían un papel cuando menos extraño. Guizzi siguiendo a Plutarco cree que los pontífices realizaban una ceremonia de purificación llamada *parentatio*, un sacrificio, sobre el campo *Scellerato* en beneficio de la comunidad⁵². En este lugar eran enterradas vivas las vestales que habían roto su voto de virginidad y hasta este lugar junto a la Porta Colina eran llevadas en procesión en una litera, como si

⁴⁸ Guizzi, F. (1968), pp. 116-124.

⁴⁹ Saquete, J. C. (2000), p. 116.

⁵⁰ Saquete, J. C. (2000), p. 55.

⁵¹ Ogilvie, R. M. (1995), p. 98.

⁵² Guizzi, F. (1968), p. 157.

se tratara de un funeral, despojadas de sus *infulae* (las bandas de lana que simbolizaban su estatus sacerdotal) y enterradas vivas.⁵³

José Carlos Saquete cree que en estos rituales de *parentatio* participaban las vestales, puesto que estas sacerdotisas se encontraban en un limbo jurídico. Legalmente no tenían ni padre ni madre pues con la *captio* salían de la patria potestad y perdían el vínculo agnaticio que les permitía, por ejemplo, heredar de alguien sin que haya hecho testamento. Por tanto, para que se realizara una *parentatio* en los manes de vestales enterradas vivas estas debían tener parientes. Al no tener parientes legalmente serían sus hermanas vestales las más próximas a ellas.⁵⁴

Sobre la fecha en que se realizaba esto hay discusión. Coinciden en que la fecha es el primer día de los Parentalia siguiendo el calendario de Filócalo y desechan la idea de que el lugar fuera la Roca Tarpeya en el Capitolio. En este lugar se ejecutaba a los traidores, y es desde donde Tarpeya, vestal, había sido arrojada tras morir aplastada por los escudos sabinos después de traicionar a los romanos abriéndole las puertas de Roma a los sabinos que la sitiaban. Para Saquete la justificación de la Roca Tarpeya por Dionisio es solo una excusa para ensalzar el mito como la vestal más antigua y cree que no podía haber una tumba en ese lugar⁵⁵. También si se sigue a Plutarco Tarpeya no era la vestal más antigua de Roma ya que las primeras fueron Gegania, Verania y Canuleya⁵⁶. Por otro lado, este no sería el único rito en honor a una vestal muerta ya que Gelio recuerda que a Acca Larentia se le sacrificaba en los Larentalia⁵⁷ de diciembre por parte del flamen de Quirino en agradecimiento a la donación de sus posesiones a los romanos y para Dumézil esto es una *parentatio*.⁵⁸

Con el imperio la función de las vestales se vio inmiscuida en el devenir de los emperadores. Augusto se vinculó con Vesta, donó la *domus publica* de la Regia a las sacerdotisas y abrió una capilla en su casa en honor a la diosa. Además las sacerdotisas dentro del programa propagandístico de regeneración de Augusto comenzaron a realizar rituales en honor de los emperadores como el propio Augusto al que dedicaban junto a los pontífices sacrificios en el *Ara Pacis* por los aniversarios de sus regresos de

⁵³ Beard, M., North, J., Price, S. (1998) Vol 2, (Plut., Vit. Num. , X), pp. 202-203.

⁵⁴ Saquete, J. C. (2000), p. 52.

⁵⁵ Guizzi, F. (1968), p. 157, Saquete, J. C. (2000), p. 52. Dumézil, G. (1987), p. 372.

⁵⁶ Beard, M., North, J., Price, S. (1998) Vol 2, (Plut. , Vit. Numa., X), pp. 202-203.

⁵⁷ Gell. Noct. Att. , VII, 7, 7.

⁵⁸ Dumézil, G. (1987), p. 279.

Hispania y también en los Augustalia al regresar de Oriente y haber consumado la *Pax Romana* en el 19 a. C. Por otro lado, también se englobaron en el cortejo de matronas y emperatrices mencionado antes a razón de los Ludi Saeculares. En opinión de Saquete la vinculación y el beneficio de Augusto y las vestales fue de doble sentido: por un lado, el emperador se beneficiaba propagandísticamente del carácter de guardián de la seguridad del estado y, por el otro, aumentaba los honores de las sacerdotisas. Honores que a su vez sirvieron para enaltecer la dignidad de las mujeres de la familia imperial.⁵⁹

Respecto al resto de fiestas de época republicana debieron seguir siendo celebradas en época imperial. Sin embargo, José Carlos Saquete menciona que probablemente solo se celebraran en el siglo III los Vestalia, Parilia y Parentalia porque las fiestas que habían sobrevivido se habían amoldado a un sentido urbano y de protección de la ciudad⁶⁰. Del mismo modo, si las vestales llegaron al menos hasta el final del siglo IV a. C. fue porque el sacerdocio se fue renovando. Siempre vinculado a la existencia de la ciudad, sería raro que desapareciera olvidado cuando fue uno de los más importantes del paganismo. Ogilvie de hecho explica bastante bien este proceso:

”El carácter marcadamente conservador del calendario romano hacía que muchas de las festividades estuvieran dedicadas a primitivas deidades agrícolas que ya no tenían ninguna relevancia obvia para las necesidades espirituales de una bulliciosa ciudad comercial.”⁶¹

Con Roma dominando el mundo e importando los alimentos desde otros lugares para abastecer a una ciudad que apenas debía cultivar tierras resultaría cuando menos normal que festividades dedicadas a la fertilidad de la tierra desaparecieran en pro de otras en las cuales primara la estabilidad de la ciudad y el reforzamiento de la identidad.

En cualquier caso, repasando los ritos que llevaban a cabo durante el año las sacerdotisas, de todo el calendario festivo se extraen una serie de conclusiones. Las vestales en general realizaban rituales de fertilidad y purificación. Los últimos casi siempre relacionados con fiestas dedicadas al descanso de los muertos y que coincidían con *dies religiosi* o *nefastus*. También solían realizar rituales en muchas festividades *pro populo*, es decir, por el bien de la comunidad. Por otro lado, en opinión de Scheid,

⁵⁹ Saquete, J. C. (2000), p. 87.

⁶⁰ Saquete, J. C. (2000), p. 60.

⁶¹ Ogilvie, R. M. (1995), pp. 94-95.

como los flámines, estaban englobadas en el grupo de los “sacerdotes-estatua”. Estos sacerdotes no necesariamente debían sacrificar, sino que en general participaban de los rituales como manifestación de la divinidad y su papel era el de garantes de la identidad romana⁶². Se puede recordar aquí cómo las vestales acudían a los misterios de Bona Dea, pero no parece que participaran. En general no parece que la agenda ritual de las vestales fuera ajetreada, más aún lo que desprenden las fiestas a las que asistían era que generalmente acudían con otros sacerdotes. Así que tal vez no sacrificaban directamente, sino que como el *flamen* bastaba solo su presencia.

Sobre la identidad de Roma respecto al fuego y las vestales se hablará más adelante cuando se trate el tema del cuidado del fuego, pero de momento se puede pensar que en ese sentido las vestales vinculadas al fuego del templo y este como símbolo de la comunidad que forma la ciudad, tienen su origen en un momento ya de urbanización y fundación urbana, de ahí que casi todos los rituales se celebren dentro de las zonas del *pomerium* más antiguo.

Por otro lado, se deduce también un paralelismo por estas razones con los flámines, en general con los mayores y concretamente con el dialis. En este sentido se ve que como el dialis no tenían unas tareas rituales demasiado extensas durante el año. En opinión de Francisco Marco Simón las vestales y el dialis eran *cotidie feriat*⁶³. Esto significa que el dialis y la vestal estaban permanentemente en festivo, sagrado, sacrificaran o no, por lo que su vida estaba impregnada de su situación sacerdotal especial, es decir, eran sacerdotes a tiempo completo. Además se les impedía abandonar la ciudad debido a sus interdicciones como el no poder ausentarse. Y en este sentido Francisco Marco Simón siguiendo un pasaje de Tito Livio expone la vinculación del dial y las vestales con la ciudad. En este pasaje los romanos discutieron la posibilidad de trasladar a la comunidad al terreno de Veyes ya que Roma estaba arruinada por el saqueo galo del 390 a. C. Según Livio no se hizo ya que constituía cometer un sacrilegio en ambos sacerdocios. El primero es el garante de la comunidad romana y las segundas debían cuidar permanentemente del fuego sagrado del *aedes vestae*. Ambos estaban vinculados a la ciudad y las vestales concretamente por su vigilia sobre el fuego sagrado eran los garantes de la supervivencia de Roma.⁶⁴

⁶² Scheid, J. (1991), pp. 30-32.

⁶³ Marco Simón, F. (1996), p. 161.

⁶⁴ Marco Simón, F. (1996), pp. 194-195.

Así pues se debe de tener en cuenta que el papel de las vestales para con la ciudad no se debía solo a su participación en las fiestas. Como el dial era un sacerdocio permanentemente en activo y como el dial tenía una serie de prescripciones que afectaban a la vida cotidiana.

En este sentido, las fiestas del calendario romano no eran las únicas actividades que llevaban a cabo las sacerdotisas. Como ya hemos visto diariamente debían limpiar el templo de Vesta. A veces, debían elaborar distintas sustancias sacras para los rituales. Y sobre todo, y más importante, custodiar el *aedes Vestae*, los objetos sagrados del *penus* y manteniendo encendido el fuego sagrado.

Como ya hemos visto anteriormente en el mes de marzo se renovaba el fuego y con esta renovación también se cerraba un ciclo y comenzaba otro nuevo. Además, el fuego del templo se reencendía con la fricción de ramas de árboles que dieran frutos (*arbor felix*), algo que en la religión romana era relevante pues eran usados por otros sacerdocios. El deber de las vestales era preservarlo durante todo el año con el peligro de que, si se apagaba, la vestal de guardia era castigada por el Pontífice Máximo mediante el fustigamiento con varas.

Probablemente no todas cuidaran del fuego a la vez ya que sería un gasto absurdo de energía y recursos humanos. Además se desatenderían otras cuestiones por lo que lo más lógico sería que se turnaran. Sin embargo, es este acto el centro alrededor del cual giraba todo el culto. Las sacerdotisas -que realizan rituales generalmente de origen urbano, además de labores puramente domésticas- estaban consagradas a Vesta y Vesta, una diosa sin estatua dentro del aedes, era la diosa del fuego eterno. Las vestales, que en parte representaban a la diosa como cree Francisco Marco Simón de la misma forma que los flámenes representaban a sus dioses⁶⁵, eran las encargadas del cuidado de los elementos que para los romanos hacían que Roma fuera Roma: el fuego y los *pignora imperii*, pero sobre todo el primero estaba totalmente ligado al solar de la ciudad.

Respecto al fuego, en primer lugar hay que tener en cuenta que el fuego en las sociedades primitivas donde son capaces de usarlo tiene una importancia vital para la supervivencia. No solo permite cocinar, sino que se usa en la iluminación, la protección frente a bestias y da calor. Estos motivos hacen del fuego una herramienta tan útil como difícil de mantener, debido a esto es muy normal en tribus actuales que los fuegos

⁶⁵ Marco Simón, F. (1996), p. 162.

centrales de los campamentos no se suelen apagar y que alguien los vigile debido a lo difícil que resulta conseguir encenderlo de nuevo.

Así pues el cuidado de un fuego perpetuo en origen no es un culto surgido de la nada, sino que surge de una necesidad de los grupos humanos que con el tiempo ha evolucionado a un culto establecido y la creación de divinidades asociadas al fuego. Respecto al origen del culto Dumézil como ya hemos visto lo retrotrae a momentos muy arcaicos de la ciudad de Roma. Incluso encuentra trazos de origen previo a la existencia de la ciudad cuando no se trataba de una comunidad sedentaria como es el ritual del “*stercus*” ya mencionado y la morfología del santuario de Vesta (redondo como las chozas redondas de una comunidad nómada o recientemente sedentarizada frente a la tendencia rectangular de asentamientos más estables)⁶⁶.

Sin embargo, el aporte más significativo de Dumézil se debe al acercamiento a los cultos del fuego en Roma desde una perspectiva comparativa con los fuegos sacrificiales védicos. Para Dumézil esta relación entre ambas zonas se debe a un origen del culto al fuego en los pueblos indoeuropeos que se refleja en la similitud entre los fuegos védicos y los romanos. Siguiendo la estructura en la constitución de zonas de sacrificio con los fuegos védicos, Dumézil recrea la misma estructura sobre el suelo romano, lógicamente modificada por el tiempo y la situación de los romanos de manera sedentaria en Roma. Efectivamente toda Roma era una inmensa zona sagrada (nos referimos a la zona dentro del *pomoerium*). Esta disposición de los fuegos sacrificiales, que usa Dumézil, constaba de dos fuegos contrapuestos en un eje oeste-este. Al Oeste, el fuego perpetuo del hogar del señor de la casa, redondo, por tanto sin lados orientados y simbolizando la tierra era el fuego de Vesta en Roma. En este sentido hay que recordar la comparación en Ovidio de Vesta con la tierra, a la que da forma esférica y de ahí deduce la forma del *aedes vestae*⁶⁷. En frente y hacia el Este el fuego de los sacrificios, que no es eterno, es rectangular y tiene sus lados orientados, está vinculado al mundo celeste donde habitan los dioses. Este era el fuego sacrificial de los altares romanos y concretamente eran las zonas sagradas llamadas “*templum*”. Mientras en un lateral otro fuego mirando al Sur defiende la zona comprendida entre los dos fuegos principales. En Roma, este último según Dumézil tiene su contrapartida en el Vulcanal romano situado cerca del Comicio y en las faldas del Capitolio. Casi sobre el límite del

⁶⁶ Dumézil, G. (1987), pp. 324-328.

⁶⁷ Beard, M., North, J., Price, S. (1998) *Vol 2.*, (Ov. *Fast.* VI. 249-300, 319-348), pp. 39-40

pomoerium era el fuego que defendía el límite sagrado dentro del cual se realizaban los cultos y existía Roma como tal⁶⁸.

Además de en el paralelismo con los cultos védicos, los cultos al fuego o al menos su existencia se puede rastrear incluso en culturas vecinas de la romana como es Grecia donde existían hogares dentro de los palacios micénicos como el de Micenas. Ya el propio Homero describía casi fielmente las ruinas halladas en yacimientos arqueológicos y reflejaba el “hogar del señor de la casa” del que hablaba Dumézil:

*“Después que entres en el palacio y en el patio del mismo, atravesarás la sala rápidamente hasta que llegues adonde mi madre, sentada al resplandor del fuego del hogar, de espaldas a una columna, hila lana purpurea, cosa admirable de ver, y tiene detrás de ella a las esclavas. Allí también, cerca del hogar, se levanta el trono en el que mi padre se sienta y bebe vino como un inmortal.”*⁶⁹

Estos cultos al hogar común se encuentran también en la Grecia clásica en el fuego sagrado de las ciudades griegas dedicado a Hestia⁷⁰ que además presidía los priteos, que eran el centro del gobierno de las ciudades, generalmente situados en el Ágora igual que el fuego de Vesta estaba en el Foro.

Para Dumézil una sociedad sedentaria como Roma constituyó su fuego sagrado simbolizando el hogar común como prebenda de su enraizamiento en la zona. Roma desde un punto de vista religioso era todo lo que estaba dentro del límite sagrado, y dentro del límite sagrado como explica Scheid se instituían los cultos. Los otros recintos religiosos calificados como templos reproducían este mismo recinto aunque fuera de la ciudad sagrada. Y así recuerda Scheid, que la comunidad cultural romana estaba vinculada al suelo sagrado de Roma:

*“Desde la invasión gala, los romanos no han querido, ni podido, abandonar este espacio religioso.”*⁷¹

De hecho, estos espacios sagrados no solo eran importantes desde el punto de vista religioso, sino también político pues la política en Roma se apoyaba en la religión. Así,

⁶⁸ Dumézil, G. (1987), pp. 319-327.

⁶⁹ Hom. *Od.* VI, 255.

⁶⁹ Dumézil, G. (1987), p. 329.

⁷¹ Scheid, J. (1991), pp. 1-2.

recuerda Gellio que las reuniones válidas del Senado se solían hacer dentro de un *templum*, pero que sin embargo, el de Vesta no lo era (al no tener lados, no estaba orientado y ningún *augur* lo había instituido como templo).⁷²

Sin embargo, dejando de lado los aspectos religiosos a nivel estatal, ¿de dónde surgía este hogar común que en Roma representaba a la comunidad de manera pública? Lógicamente del ambiente privado de las casas ya que se trata como ya hemos dicho de un elemento esencialmente doméstico como es el fuego del hogar que Dumézil llama el fuego del “señor de la casa”. En este sentido Ogilvie menciona que los romanos ofrecían humildes ofrendas a la diosa del hogar en las chimeneas de las casas quemando alimentos o colocando flores junto al fuego.⁷³

Respecto al culto doméstico de Vesta, Saquete opina que era mucho más antiguo que el público y que además el culto público surgió a raíz del privado, razón por la que las vestales pese a ser un sacerdocio público tenían muchos aspectos rituales de origen doméstico. Saquete cree que al instituirse el hogar público las sacerdotisas se crearon expresamente como sus guardianas⁷⁴. El fuego es la garantía de la ciudad y el símbolo de la comunidad romana que se ha vuelto sedentaria y ha formado una ciudad.

⁷² Gell. *Noct. Att.* XIV, 7, 7.

⁷³ Ogilvie, R. M. (1995), p. 127.

⁷⁴ Saquete, J. C. (2000), p. 61.

SIMBOLISMO, ASPECTO EXTERNO Y VIRGINIDAD

Sin duda uno de los aspectos que más ha llamado la atención de los historiadores tanto antiguos como contemporáneos ha sido la obligación de virginidad durante los 30 años que dura el oficio.

Los propios romanos trataron de buscarle un sentido a las contradicciones dentro del sacerdocio. De hecho Ovidio decía en sus *Fasti* que las vírgenes vestales lo eran porque el fuego no produce vida, la diosa del fuego como tal tampoco y por eso las vestales eran vírgenes como la diosa¹. Por su parte Livio escribía que esa virginidad era una de las obligaciones rituales encargadas por Numa y que le daban a la sacerdotisa su sacralidad².

Entre las teorías que han surgido sobre la virginidad en las vestales las más elementales parten de una teoría que, si bien puede ser cierta, no tiene una vinculación necesariamente con el origen de las sacerdotisas. Como ya se ha mencionado antes se ha venido propugnando por algunos historiadores el debate entre si las vestales tienen un origen en las esposas del rey por su simbolismo y relación con las matronas o en las hijas del mismo por su obligación de virginidad. En ambos casos se parte de la idea de que las vestales como el fuego tienen su origen en el palacio real.

Sin embargo, como bien dice Dumézil, estas teorías que buscan la relación con el rey a través de las responsabilidades del Pontífice Máximo sobre las vestales entran en contradicción por la obligación de la virginidad en las vestales para actuar como esposas³. La virginidad se suele salvar relacionándola con la *pudicitia* de las matronas y, aunque es verdad que fueron juzgadas por su comportamiento y apariencia⁴, la *pudicitia* de las matronas no implica virginidad en ningún momento. Es más a las matronas se les admiraba por ser mujeres prolíficas, pero también por ser fieles a su marido.

Pero no solo por esto sino que además otros dos argumentos invalidan esa relación como ejemplo los de José Carlos Saquete que es la nula relación de las vestales con los

¹ Beard, M., North, J., Price, S. (1998) *Religions of Rome: a Sourcebook. Vol 2.* (Ov. *Fast.* VI, 249-300,319-348), Cambridge, p. 40.

² Beard, M., North, J., Price, S. (1998), *Vol 2.* (Liv., *Hist.* I, 19, 6-20, 7.)

³ Dumézil, G. (1987) *La Religion romaine archaïque: avec une appendice sur la religion des Étrusques*, París, p. 567.

⁴ Staples, A. (1998) *From Good Goddess to Vestal Virgins: Sex and category in roman religion*, Londres y Nueva York, p. 138.

reyes en las fuentes⁵ y según Mary Beard ni siquiera hay conexión más o menos identificable con el *rex sacrorum* que es el tradicionalmente asumido como sucesor del rey en época republicana. Frente a otros autores que a través de Servio intentan buscar una unión entre vestales y *rex*, ella cree que el argumentario es muy escaso. Efectivamente, según el argumento que Beard rebate es que una vez al año las vestales buscaban al *rex sacrorum* y se le dirigían con estas palabras “*vigilasne rex? Vigila!*”, pero en opinión de la autora es solo una evidencia del papel protector y guardián de las sacerdotisas sobre la ciudad⁶. Es más, la relación si se quiere seguir a las fuentes antiguas entra en contradicción por haber sido el segundo rey de Roma, Numa, quien creó el sacerdocio.

Además las investigaciones arqueológicas mencionadas anteriormente en otros capítulos hacen suponer que las vestales al menos podrían haber existido antes del 509 a. C. fecha en que la tradición fija el nacimiento de la República. Ya con anterioridad existía la ciudad y probablemente el culto vinculado a ella en el que es probable que los pontífices ya tuvieran un papel importante sobre las sacerdotisas incluso con el traspaso de poderes del rey a los pontífices al caer la monarquía, puesto que no hay manera de demostrar una vinculación de las sacerdotisas con la familia real⁷.

Finalmente uno de los argumentos para cuestionar la relación entre los reyes y las vestales como familia padre-hijas es que como dicen Ariadne Staples (152) y Sarah B. Pomeroy (237) los Pontífices Máximos si bien juzgaban y condenaban a las vestales que se saltaban sus obligaciones (cuidar el fuego y permanecer vírgenes) no eran el *paterfamilias* de las mismas. Aunque la característica virginal las haría idóneas como sucesoras institucionales de las hijas del rey los derechos de los que gozaban las hacían mucho más independientes que matronas o hijas no casadas⁸. Por tanto, los pontífices no tenían la tutela sobre ellas ni ellas estaban jurídicamente bajo su supervisión mas lejos de lo que lo estaban otros sacerdocios como los flámenes y el *rex sacrorum*⁹.

⁵ Saquete, J. C. (2000) *Las vírgenes vestales: un sacerdocio femenino de la religión pública romana*, Madrid, p. 74.

⁶ Beard, M., North, J., Price, S. (1998) *Religions of Rome: a History. Vol 1*, Cambridge, pp. 52-58.

⁷ Beard, M., North, J., Price, S. (1998) Vol 1. , p. 58.

⁸ Staples, A. (1998), p. 152. Pomeroy, S. B. (1990) *Diosas, rameras, esposas y esclavas: mujeres en la Antigüedad Clásica*, Madrid, p. 237.

⁹ Saquete, J. C. (2000), p. 82.

Es más como ya se ha dicho anteriormente las vestales legalmente no tenían parentesco una vez que eran emancipadas y, por tanto, estaban fuera de la tutela masculina obligada a las mujeres incluso si no tenían padre o marido¹⁰.

En cualquier caso aunque esta vinculación plantee dudas es imposible no asumir que las vestales contenían un simbolismo profuso de las matronas y las vírgenes, no solo por el culto al que se dedicaban, sino por su aspecto externo. Frente a la dicotomía y contradicción entre una imagen de las vestales como vírgenes o como matronas en las que los argumentos se contradicen entre sí, se pueden presentar dos teorías que en parte salvan la contradicción: la primera la asume como parte de un simbolismo, la segunda lo resume a su situación institucional. La segunda parte de la primera en realidad y es mucho más sencilla de explicar.

José Carlos Saquete cree que aún con el simbolismo de las vestales y su caracterización ante todo eran un sacerdocio y como tal este era su estatus especial, no el de vírgenes o matronas, salvando así las contradicciones entre los privilegios y el simbolismo que lo achaca a una incorporación de aspectos culturales que en todo caso solo aumentan su sacralidad. Sin embargo, esto no niega su evidente papel de representación de la comunidad¹¹. De hecho, Sarah B. Pomeroy cree que la emancipación de las vestales es similar a los de otros sacerdocios porque las leyes de los hombres, que por ejemplo coartaban la libertad de las mujeres, no pueden afectar a los sacerdotes que se regulan por el derecho religioso¹². En ese mismo sentido y comparándolas con el *flamen dialis*, Francisco Marco Simón afirma que sacerdocios como el *flamen dialis* no podían disminuir su personalidad jurídica al entrar al sacerdocio como representantes de la divinidad¹³.

Sin embargo, aunque trata de salir de debates estériles sobre que son las vestales, la primera teoría se centra en encontrar una explicación a la contradicción que surge de categorizar a las sacerdotisas como hijas o esposas partiendo del claro sentido simbólico virginal y matronal que las rodea. En este sentido Mary Beard ha explicado bastante bien el aspecto intermedio de ambigüedad entre feminidad y masculinidad que otros

¹⁰ Pomeroy, S. B. (1990), p. 171ss.

¹¹ Saquete, J. C. (2000), p. 66.

¹² Pomeroy, S. B. (1990), p. 237.

¹³ Marco Simón, F. (1996) *Flamen Dialis: el sacerdote de Júpiter en la religión romana*, Madrid, p. 161.

autores ya mencionaban como Dumézil que creía que la virginidad siempre conlleva características místicas debido a la ambigüedad sexual¹⁴.

En las teorías propuestas y seguidas por Mary Beard, Sarah B. Pomeroy, Ariadne Staples y María Cristina Martini se intenta buscar una explicación al aparente contradictorio estatus de las vestales dentro de la sociedad romana, tratando en todos los casos de encuadrar ese estatus dentro de la normalidad de la sociedad romana. Frente a Saquete que no toma como principal el simbolismo de las vestales para explicar su situación que él ante todo cree es la de un estatus sacerdotal, las siguientes autoras sitúan a las vestales en una categoría, si no superior sí desvinculada de la normalidad en la sociedad romana. En este sentido es importante tener en cuenta lo que dice Francisco Marco Simón siguiendo a Sabourin sobre las dos categorías que representan un sacerdocio: o bien son superiores al resto de la comunidad y guardan los secretos y conocimientos de la tradición, religión, medicina, etc o bien, viven rodeados de tabúes que los separan del conjunto. Para F. Marco Simón el *flamen dialis* pertenecía al segundo tipo¹⁵ y es posible que las vestales también.

Sin embargo, todos los historiadores parecen estar de acuerdo en que las vestales eran distintas por su obligación de virginidad. El estatus virginal según José Carlos Saquete no era solo físico ya que no se sabe con seguridad si los griegos y romanos tenían conocimiento de este estado fisiológico así que entendían sobre todo como virgen a la mujer joven que, aún habiendo entrado en la pubertad, no se ha casado todavía y no ha tenido por tanto contacto con un hombre. Saquete opina que tal vez la virginidad se debiera a un intento de lograr un sacerdocio de mujeres con una mayor pureza frente a la impureza de las relaciones sexuales¹⁶. En este sentido, hay que tener en cuenta la idea de impureza que los romanos tenían sobre las mujeres: aunque alumbraban vida, repartían muerte cuando les llega la menstruación. Además Santiago Montero considera el requerimiento de no tener defectos físicos para las vestales como un intento de alejarlas de los *monstrum* (personas con deformidades) para aumentar su pureza¹⁷. La idea de virginidad y pureza envuelve también los requisitos jurídicos como veremos posteriormente según Ariadne Staples.

¹⁴ Dumézil, G. (1987), pp. 577-578.

¹⁵ Marco Simón, F. (1996), p. 25.

¹⁶ Saquete, J. C. (2000), p. 65.

¹⁷ Montero, S. (1994) *Diosas y adivinas: Mujer y adivinación en la Roma Antigua*, Madrid, p. 83.

La candidata a vestal debía ser de padre y madre, no haber sido emancipado su padre de su abuelo, etc, en definitiva según la autora, la familia ideal romana. Así cree Ariadne que se aseguraba el legal reconocimiento y que no fueran niñas ilegítimas¹⁸.

Por lo tanto si algo hacía notar el estado virginal y matronal de las sacerdotisas era sobre todo el simbolismo en el que se rodeaban y en concreto su aspecto. La zona más simbólica es la cabeza en donde el simbolismo de elementos de diversos estatus de la mujer tanto matrona como virgen o novia se mezclan con el eminentemente simbolismo sacerdotal. En primer lugar, ya se ha mencionado anteriormente que al entrar al sacerdocio las vestales se rasuraban los cabellos y los colgaban de un árbol, esto en opinión de José Carlos Saquete es un aspecto que simboliza al entrar al sacerdocio el cambio al estatus¹⁹. Sin embargo, el peinado característico de las sacerdotisas era el llamado *seni crines*: tres o seis trenzas o tirabuzones sobre las sienes que también era usado por las novias el día de la boda. Además de las *seni crines*, sobre la cabeza llevaban la *vitta* de las matronas, una cinta que se enrollaba en el pelo de las sienes de lado a lado dando un aspecto de diadema sobre la frente. Sobre la *vitta* llevaban las *infulae*, las bandas de lana que las identificaba como sacerdotisas y que envolvían la cabeza de las vestales. Finalmente sobre el conjunto se colocaban el *suffibulum*, un velo blanco que llevaban siempre que sacrificaban²⁰.

Del análisis de las estatuas de las sacerdotisas se ha extraído también la imagen corporal. Además de lo anteriormente dicho las sacerdotisas vestían también como las matronas la *stola*, la túnica que todas las matronas llevaban en público bajo el manto²¹. Aunque Ariadne Staples cree que lo que vestían era la túnica recta de las novias cuando se están casando, pero no niega que Mary Beard pueda tener razón sobre lo que ella identifica como la *stola* en las vestales ya que las esculturas son variadas en apariencia. En cualquier caso remarca el paralelismo entre las *seni crines* y las vestales como simbolismo de virginidad y el *flammeum* y la *flaminica dialis* como simbolismo de matrona. Ambos son llevados en el vestido de las *nubendas* que se sitúan en un estado intermedio de paso. A su vez, remarca el triple estatus de las vestales al vestir según su visión la túnica recta de las novias que también visten los niños cuando pasan a la

¹⁸ Staples, A. (1998), p. 138.

¹⁹ Saquete, J. C. (2000), pp. 71-73.

²⁰ Saquete, J. C. (2000), pp. 71-75.

²¹ Montero, S. (1994), p. 83.

madurez como adultos²². Además de todo esto las sacerdotisas vestían un *cingulum*, un cinturón, atado con el nudo de Hércules que también llevaban las novias el día de la boda.

Así pues llevaran la túnica recta o la *stola* el simbolismo matronal y virginal en el aspecto de las vestales es más que evidente. Sin embargo, el simbolismo corporal se presta a interpretación libre. Las vestales vestían con un gran paralelismo con las *nubendas* y las matronas, pero también llevaban las *ínfulas* y el *suffibulum* que eran propios del sacerdocio. Así pues se puede entender la teoría por la cual Saquete piensa que las sacerdotisas no necesariamente debían tener un estatus triple ya que vestían tanto ropas sacerdotales como simbólicas igual que hacían otros sacerdocios como el dialis que ante todo tenía estatus de sacerdote²³. En mi opinión, sin embargo, si se ha de creer en un estatus triple como hace Mary Beard tal vez este debía ser el de matrona, virgen y sacerdote en todo caso ya que los privilegios de la vestal si bien lo eran frente a las demás mujeres los tienen porque son precisamente sacerdotes.

Mary Beard siguiendo la idea que ya ha mencionado Dumézil y que hemos visto en el simbolismo corporal de las sacerdotisas cree que las vestales se mueven en un estatus triple de virgen, matrona y hombre. Según la autora la “intersticialidad” en muchas sociedades hace que se recubra a la persona de una gran sacralidad pues forman parte de todas las categorías en las que se divide esa sociedad. Según Beard esa ambigüedad las hace idóneas para mantener en sí mismas el simbolismo de la comunidad. Además da ejemplos de los lazos entre varios aspectos que se forman en el sacerdocio: así su culto es una emulación del hogar, si algo malo sucede en el es la comunidad la que sufre las consecuencias que vienen vaticinadas por prodigios por lo que simboliza la unión entre la religión doméstica y la pública. Son las responsables de la continuidad de la ciudad y son tan importantes que durante el asedio galo del siglo VI a. C. fueron trasladadas en carro junto a los *pignora imperii* que pudieron cargar. Vinculadas a la fertilidad y la supervivencia de la ciudad hay mitos como el del nacimiento de Servio Tulio o de Rómulo de vírgenes fecundadas por falos que aparecen sobre el hogar, de ahí que aparezcan los dos tanto el falo como el fuego como símbolos masculinos dentro del templo el cual se sitúa en el centro de la ciudad²⁴.

²² Staples, A. (1998), p. 146.

²³ Saquete, J. C. (2000), pp. 74-75.

²⁴ Beard, M., North, J., Price, S. (1998) *Vol I.*, pp. 52-53.

También se ha intentado buscar un sentido a la virginidad de las sacerdotisas que dé respuesta a la paradoja de que su integridad sexual se compenetre con diversos rituales de fertilidad. Así se ha creído que la virginidad no debe entenderse como una forma de no concepción, sino como una forma de potencia fertilizadora. Santiago Montero cree que esta potencia fertilizadora es lo que hace que las mujeres, tanto vírgenes como matronas o ancianas, sean requeridas para expiar los prodigios de esterilidad y realizar rituales como cantos, etc²⁵. Así las mismas mujeres que generaban prodigios, *crimen incesti*, etc eran usadas para expiarlos por su fecundidad en potencia.

Sin embargo, frente a estas teorías de la virginidad como expectativa de potencialidad fértil hay que recordar que, en cualquier caso, según Sarah B. Pomeroy son infundadas en parte ya que se desconoce si los romanos encargaban sus tareas a las vestales con la idea de que una virgen era una potencia frente a la esterilidad²⁶.

Otra explicación más complicada es la que menciona José Carlos Saquete sobre la virginidad y su relación con los ritos de iniciación. Vesta y Hestia efectivamente eran diosas paralelas, pero sus cultos no tuvieron nada que ver, siendo el romano mucho más importante y complejo. Pero en cambio sí que hay vírgenes en la cultura griega y latina y, en estos casos, muchas estaban relacionadas con prácticas de ritos de pasaje con los que algunos autores han querido relacionar la virginidad de las sacerdotisas. Así junto a las vírgenes de Braurion en Grecia, José Carlos Saquete menciona también las ordalías realizadas a vírgenes en el santuario de Juno Sospita en Lanuvio. En estos rituales una virgen entraba con alimentos en una cueva donde hubiera una serpiente y debía dejarlos al fondo para poder salir, evitando a la serpiente lógicamente. Para el autor puede haber bagaje cultura del tipo de los ritos de iniciación o traspaso de etapas, pero esa no parece ser la razón de la virginidad de las sacerdotisas en su opinión²⁷.

Por su parte, Ariadne Staples plantea una explicación en términos similares a Pomeroy y Beard. Partiendo de que el trato dado a la vestal que pierde la virginidad es totalmente único entre los romanos²⁸. Frente al amante que es ejecutado sin más, la vestal es ejecutada en medio de un gran ritualismo y duelo que Plutarco define casi como un funeral en el que es llevada en litera por la ciudad y conducida a una cámara donde es

²⁵ Montero, S. (1994), pp. 83-90.

²⁶ Pomeroy, S. B. (1990), p. 234.

²⁷ Saquete, J. C. (2000), pp. 62-64.

²⁸ Staples, A. (1998), p. 132.

despojada de sus bandas sacerdotales. Tras esto la vestal debía entrar a la cámara con algunos alimentos mientras el pontífice aparta la mirada.²⁹

Ariadne Staples piensa que la virginidad de una vestal no es como la de las demás vírgenes en las sociedades antiguas, es algo poderoso y no un mero estatus físico ya que eran castigadas más severamente que otras vírgenes. Cree que sobre la virginidad fisiológica los romanos construyeron un estatus sobre todo ideológico que impregna todo el sacerdocio. Uno de los ejemplos que da son los casos de crisis del Estado en los que su virginidad era cuestionada y denunciada, mientras que en casos de estabilidad no había denuncias y se creía que eran puras, así que no se cuestionaba su integridad sexual en última instancia, pero sí sus modales³⁰. Por lo que se ha comentado anteriormente de José Carlos Saquete es posible que los romanos no conocieran el estado físico del himen y desde luego a las sacerdotisas no se les llevaba a cabo una inspección médica. Así pues no se equivoca Ariadne Staples al pensar que la virginidad de las vestales tenía un componente ideológico sobre el físico.

Partiendo de su estado de excepcionalidad, su estatus legal y ritualmente la sitúa a la sacerdotisa en una categoría superior a todos los demás en Roma y, por tanto, la mejor para representar la integridad de la comunidad. Puesto que salen fuera de una familia sin ningún perjuicio para sus derechos y a la vez adquieren un estatus no está dentro de los parámetros romanos, en cierto sentido no están ni dentro ni fuera de alguna categoría, sino que están fuera del sistema, y su estatus se puede definir como el de romanidad³¹. Como dice Pomeroy, una virgen no pertenece a nadie y es por tanto la mejor para representar a todos³². Sin embargo, más adelante se harán puntualizaciones sobre algunos aspectos privilegiados de las vestales que Ariadne Staples justifica como parte de su discurso, pero otros autores los consideran de otra manera.

Respecto al fuego ya mencionado por Beard, Ariadne Staples intenta dar sentido a la ausencia de estatua en el culto, ya que solo el fuego está presente en el templo. Las autoras creen que este es un elemento masculino dentro del culto como ya hemos mencionado al hablar de Beard, además de estar relacionado con las leyendas de falos (como el que se guardaba en el templo) sobre el hogar que embarazan a muchachas

²⁹ Beard, M., North, J., Price, S. (1998) *Vol 2*, (Plut. , *Vit. Num.* X), p. 202.

³⁰ Staples, A. (1998), pp. 135-137.

³¹ Staples, A. (1998), pp. 143-145.

³² Pomeroy, S. B. (1990), p. 234.

vírgenes como las madres de Rómulo o Servio Tulio, según algunas versiones. Ariadne Staples piensa en el fuego como elemento procreador masculino y símbolo de la pureza sexual o esterilidad a la vez como ya hemos mencionado con los *Fastis* de Ovidio y es, por tanto, ambivalente o ambiguo como las sacerdotisas. Según su punto de vista la virginidad ideológica es una potencia sexual suprimida (virtualmente estéril) durante sus años fértiles, lo cual las dota de un gran poder sagrado. Si su sacralidad se basaba en la represión de la potencia sexual, tal vez por eso, pasados los treinta años, cuando la vestal dejaba de ser fértil biológicamente podía abandonar el sacerdocio y no se quedaba obligadamente de forma vitalicia como los demás sacerdotes. Así explica la autora las relaciones con mitos de milagros realizados por las sacerdotisas como los de Tuccia o Aemilia (la primera llevó agua del Tíber en un tamiz hasta el Foro y la segunda prendió el fuego sagrado con un trozo de su vestido) o los poderes de sus plegarias para detener esclavos dentro de la ciudad³³. En este sentido hay que recordar la idea de José Carlos Saquete de que estas capacidades son consideradas por él como un elemento de arcaísmo del sacerdocio.

Además siguiendo también a Ariadne Staples, la autora postula que dentro del culto, el fuego sexual y estéril, y símbolo masculino a la vez, estaría relacionado con el agua para purificar el templo que usan las vestales como elemento femenino, pues ambos elementos eran considerados fuente de vida por los romanos. Ambos tenían importancia dentro de la cultura griega y romana como elementos primordiales: con agua y fuego se realizaban los matrimonios y con su privación se exiliaba a la gente de la ciudad³⁴

En ese sentido, Ariadne razonando el cómo se llega a la ejecución por *crimen incesti*, deduce que las sacerdotisas vinculadas al fuego cuando este se apaga sin motivo, no por negligencia, significa que la vestal es impura y, por tanto, debe ser extinguida igual que la llama³⁵. Sin embargo, esto se hablará en el siguiente capítulo con mayor detalle al tratar el tema del *crimen incesti*.

No obstante, ya para acabar resulta interesante la visión de María Cristina Martini sobre la virginidad de las vestales. Su teoría parte de un comentario de Ariadne Staples sobre la diferencia entre el cruel castigo por perder la virginidad y la poca atención puesta por el Estado en apartar a la sacerdotisa de las tentaciones, siendo que además depende de

³³ Staples, A. (1998), pp. 147-148.

³⁴ Fustel de Coulanges, N. D. (1982) *La ciudad antigua*, Madrid, pp. 56-58, p. 186.

³⁵ Staples, A. (1998), pp. 148-151.

su integridad sexual³⁶. Para María Cristina Martini la virginidad de las sacerdotisas también es símbolo de fertilidad y esterilidad, pero como el fuego eterno que es intangible también supone un proceso de paso y le confiere un carácter activo dentro de la romanidad. Así cree que las sacerdotisas mediante su *crimen incesti* tienen un papel de cambio en la sociedad ya que muchos de los momentos en los que aparecen las sacerdotisas son puntos clave de la historia romana: tras un estado de normalidad, se llega a una crisis y un cambio, en el cual las sacerdotisas suponen un punto de inflexión al romper sus votos y ser descubiertas. Arreglado el *crimen incesti* la situación vuelve a la normalidad³⁷.

Finalmente de estos temas se puede extraer una conclusión: las vestales eran especiales. En mi opinión no lo eran por situarse por oposición a la normalidad como cree Ariadne Staples, sino que su especialidad viene en relación a las mujeres. En primer lugar creo que se debe separar los tres estatus claramente diferenciados por Beard. El aspecto matronal de la vestal tiene posiblemente el mismo origen que el fuego público y los deberes domésticos que realizaban: el hogar privado. El hogar público tiene su claro antecedente en el culto al fuego de la casa, pero aunque el hogar público viniera del hogar del rey en época arcaica no significa que las vestales y los pontífices tuvieran una relación familiar. Irónicamente el sacerdocio más relacionado y similar al de las vestales era el flaminado y no el *rex sacrorum*. La problemática de los pontífices viene por entenderlos como un predecesor del paterfamilias en el hogar real y no como lo que son: los custodios de la religión. Por tanto actuaban con las vestales igual que con los demás sacerdotes bajo su supervisión. Además aunque vírgenes, las vestales también eran mujeres que llevaban un gran simbolismo del hogar por lo tanto no sería extraño que se hubieran asimilado a las matronas.

En cuanto a la virginidad, parece evidente que es el motivo por el cual participaban en ritos de pureza y fertilidad. La virginidad se puede ver como una forma de fertilidad en potencia o una sexualidad suprimida como cree Staples. En ambos casos, las vírgenes tuvieron siempre un papel en la realización de ritos de expiación como dice Montero. También sabemos que otras divinidades, vírgenes como Vesta, tenían a su vez acólitas cuya característica especial era la virginidad como son los casos de Artemis Brauronia o la Atenea Parthenos, pero en sus casos eran vírgenes de forma natural. Por su corta edad

³⁶ Staples, A. (1998), p. 135-137.

³⁷ Martini, M. C. (2004) *Le vestali: un sacerdozio funzionale al "cosmo" romano*, Bruselas, pp. 211-213.

estas vírgenes griegas debían serlo; no es el mismo caso con las vestales a las que se les imponía treinta años de servicio. Evidentemente la virginidad era un requerimiento esencial en el sacerdocio y su poder sacro ya lo mencionaba Dumézil. En el simbolismo corporal esta virginidad se puede asociar con el paralelismo con las *nubendas*.

Finalmente a este simbolismo matronal y virginal que le da una gran sacralidad se le añaden una serie de privilegios que aumentan su estatus jurídico muy por encima del propio de las demás mujeres. La contradicción surge al entender el estatus virginal y matronal como una excepción y la causa de los privilegios. A la vez estos son contradictorios con la feminidad entendida en Roma. En este sentido la visión de José Carlos Saquete es la que mejor ve a las vestales como lo que son: sacerdotisas. Como ejemplo, la *flaminica* también llevaba el *flammeum* que llevaban las novias como simbolismo de la idílica esposa, pero, pese a tener funciones religiosas consecuencia de su matrimonio con el *flamen*, no era una sacerdotisa al mismo nivel que su marido y no disfrutaba de los privilegios de las vestales pese a que ambas tenían un simbolismo corporal evidente. A la vestal se le daban privilegios con respecto a las demás mujeres porque era una sacerdotisa como los flámenes y el *rex sacrorum*, además era mujer y soltera, y ese era el estatus especial que tenían. También los flámenes tenían una serie de privilegios que no tenían los demás hombres.

LA CAPTIO, LOS PRIVILEGIOS DE LAS VESTALES Y LOS CASTIGOS

Tras haber hecho un recorrido por el sacerdocio hemos llegado al punto más interesante del mismo: su situación jurídica y social. Además en este apartado se tratará también el *crimen incesti* de las vestales. Para ello se ha creído conveniente tratarlo desde un punto de vista que siga el recorrido de las vestales desde el momento en el que son consagradas al fuego de Vesta.

En primer lugar como es lógico hay que tener en cuenta que cuando las vestales entran al sacerdocio son solo unas niñas de entre seis y diez años, por lo tanto se presenta la problemática de que permanecían bajo la tutela de su familia. Así pues hay que dedicarle alguna atención al proceso por el cual el Pontífice Máximo, de quien dependían las vestales, escogía a las elegidas. En época monárquica ya se ha visto que era el rey el que tomaba las decisiones sobre las vestales del mismo modo que fue un rey, Numa, el que creó el sacerdocio romano eligiendo las primeras vestales. Aun así son suposiciones basadas en lo que los autores antiguos, muy posteriores a la edad monárquica sabían o intentaban averiguar. En cualquier caso, tras la monarquía será el Pontífice Máximo el que acabará siendo la cabeza de la religión romana, quedando el rey como un fósil de su propio poder religioso, pero sin competencia política, en la figura del *rex sacrorum*.

Al menos en momentos más arcaicos de la república sería el *Pontifex Maximus* el que elegía a las niñas de entre los patricios. Los motivos son dos: eran los patricios los que monopolizarían los cargos sacerdotales hasta la Lex Ogulnia del 300 a. C. En algún momento posterior aparece una Lex Papia con fecha indeterminada, pero conocida en el siglo II a través de Aulo Gelio aunque este no especifica de cuando es la ley:

“Pero hemos descubierto la Ley Papia en la que se ordena que se elijan veinte jóvenes de entre el pueblo romano a gusto del Pontífice Máximo y que se haga un sorteo en la asamblea en que entre todas ellas. Pero este sorteo que estipulaba la Ley Papia no parece ser necesario hoy. Pues si alguien de ilustre cuna se dirige al Pontífice Máximo

y le ofrece a su hija, con tal de que se guarden los requisitos religiosos, el Senado puede disponer que se cumpla la Ley Papia.”¹

La Lex Papia es una ley que permitía que las vestales fueran electas en *contiones* por el pueblo romano de entre una veintena de candidatas seleccionadas por el Pontífice Máximo.

Antes de pasar al ritual por el cual el Pontífice Máximo convertía a la niña en sacerdotisa, la *captio*, nos detendremos en la repercusión de esta ley. La datación de la ley es diversa y depende mucho de la interpretación global que le dan los historiadores contemporáneos. Algunos de estos autores como F. Guizzi la sitúan entre la Lex Ogulnia del 300 a. C. y la llegada de plebeyos al pontificado máximo con Tiberio Coruncanio en el 254 a. C. ya que cree que fue una forma de facilitar la entrada al sacerdocio para las plebeyas².

La ley ya no se usaba durante el imperio porque los emperadores seleccionaban a las niñas y, por tanto, el vacío de información sobre la fecha es posible que se debiera a varios siglos de indiferencia ante la ley hasta el momento en el que se escriben las *Noches Áticas* debido al gusto anticuarista de Gelio.

Guizzi cuestiona la datación de la ley de algunos autores en el 65 a. C. basándose en que la cercanía de los hechos al propio Gelio y sus fuentes debería hacerles saber el origen de la ley en lugar de dar pinceladas para llenar el vacío de información. Como dice Guizzi ante este hecho la ley podría ser más antigua que Gelio y que sus fuentes de los siglos I a. C. y I d. C. habiéndose perdido la información. También se basa en que la ley demuestra que no había escasez de candidatas en el 65 a. C. eligiéndose veinte niñas, mientras medio siglo después las familias de las niñas no querían entregarlas a Augusto en el 5 d. C. Esto último también es una incógnita para los historiadores al tratar el tema ya que Augusto tuvo que abrir el sacerdocio a hijas de libertos para ocupar vacantes³. Sin embargo, no hay vestales libertas que se sepa ni antes ni después del 5 d. C., aunque no se puede afirmar por la falta de datos.

En cambio, José Carlos Saquete cree que la ley es del siglo I como reacción precisamente de Augusto a las negativas de algunos padres a ceder a sus hijas y la pone

¹ Gell. *Noct. Att.* I, 12, 11-12.

² Guizzi, F. (1968) *Aspetti giuridici del sacerdozio romano: il sacerdozio di Vesta*, Nápoles, pp. 84-86.

³ Guizzi, F. (1968), pp. 73-76.

en relación con esa ley indeterminada que abría el sacerdocio a hijas de libertos. Contestando a Guizzi cree que nada demuestra que el objetivo de la ley fuera expresamente favorecer a los plebeyos en medio de las luchas patricio-plebeyas. Por otro lado, como Guizzi cree que una ley en el 65 a. C. dejaría huellas en las fuentes tardorrepublicanas que dos siglos más tarde usaría Gelio⁴.

Ambas dataciones son factibles y la Lex Papia podría ser tanto del siglo III a. C como del 5 d. C. ya que ambos razonamientos son buenos. Sin embargo, entre ambas fechas se intercala la Lex Domitia del 104 a. C. que ya habilitaba la elección en comicios tribunados (solo 17 de las tribus) de los sacerdotes más importantes entre candidaturas propuestas por los colegios. Una ley como la Lex Papia en el siglo III a. C. proponiendo una forma similar de elección de las vestales varios siglos antes que la Lex Domitia es tal vez un preludio de la misma, salvando las distancias claro, pero no deja de ser extraño. Si se trataba de un preludio de la Lex Domitia en el siglo III a. C. tal vez fuera a razón de pragmatismo como dice José Carlos Saquete por la negación de los padres a dar a las niñas, salvo que varios siglos antes, y se hiciera uso de la misma en casos extremos de no haberse ofrecido ninguna niña o los padres se negaran. De hecho, en opinión de Guizzi los patricios a principios del siglo III a. C. tenían dificultades demográficas para hacerse cargo de todo el entramado republicano incluyendo los sacerdocios. Las razones eran el escaso número de patricios y su baja natalidad, pero por contra había muchos plebeyos de buenas familias deseando copar los cargos de la República⁵. Este punto de vista es interesante ya que la ley en ambas opiniones estaría dirigida por razones de pragmatismo.

Sin embargo, en mi opinión dado que el sacerdocio de Vesta lo ocupaban seis mujeres y *de facto* era vitalicio, las vacantes se darían cada varias décadas y no implicaba la participación activa de los hombres que eran los miembros políticamente activos que ocupaban los cargos y eran los que tendrían dificultades en encontrar candidatos adecuados. Por tanto, más allá del prestigio social de tener una vestal en la familia o la desgracia de perder una hija, no habría muchas necesidades de competición por ocupar vacantes entre patricios y plebeyos. Tampoco parece que el sacerdocio tuviera escasez

⁴ Saquete, J. C. (2000) *Las vírgenes vestales: un sacerdocio femenino de la religión pública romana*, Madrid, p. 131.

⁵ Guizzi, F. (1968), p. 77.

de candidatas y largas vacantes como la del Flamen Dialis⁶. Las vacantes prolongadas de este sacerdocio se debían a sus tabúes, tabúes que impedían el desarrollo del *cursus honorum* normal de un hombre. A diferencia del *rex sacrorum* que no podía ser magistrado los flamines sí, aunque muy limitados por sus deberes y prohibiciones.

Las vestales también tenían tabúes y obligaciones costosas, pero al no poder las mujeres desarrollar vida política tampoco verían las limitaciones que se asocian con el *flamen dialis*. A fin de cuentas cuando fallecían vestales solo era necesario que una familia o dos estuvieran en disposición de que una de sus hijas fuera consagrada. De entre los varios grupos de familias patricias -aunque no fueran numerosos- no debía de ser difícil aun con meticulosas selecciones de las niñas. Como ya se ha dicho no implicaba directamente al *cursus honorum* de los hombres que eran los que competían por magistraturas y sacerdocios, evitando aquellos que no permitían desarrollar una carrera normal, por lo que las vestales no se verían afectadas por los problemas de vacantes como en otros sacerdocios y magistraturas.

Por otro lado, es verdad que entregar una niña para una familia de clase alta, muy apegadas a la perduración de la familia, podía significar su extinción si no tenían más hijos. No obstante, Guizzi olvida que los problemas para encontrar vestales en las familias de clase alta solo se conocen en época de Augusto cuando intentó revitalizar el culto⁷.

Por otro lado, la existencia de vestales plebeyas como Opimia, enterrada viva a finales del siglo III a. C es un hecho que demuestra la entrada de plebeyas en el sacerdocio ya en el siglo III a. C. No se sabe si como cree Guizzi esto fue consecuencia de que la Lex Papia fuera de este siglo o si después del pontificado del plebeyo Tiberio Coruncanio la entrada de plebeyas ofrecidas o no por sus familias se volviera algo más normal. Por lo tanto, esto no confirma la coincidencia según la cual Guizzi relaciona la ley con la aparición de vestales plebeyas desde el siglo III a. C. a la vez que lo relaciona con el agotamiento demográfico de los patricios⁸. Aunque pocos solo haría falta una niña o dos cada varias décadas.

⁶ Guizzi, F. (1968), p. 78.

⁷ Pomeroy, S. B. (1990) *Diosas, rameras, esposas y esclavas: mujeres en la Antigüedad Clásica*, Madrid, pp. 237-238.

⁸ Guizzi, F. (1968), p. 97.

Otro argumento en contra de Guizzi es que aún así el sistema no facilitaba precisamente la equidad en la elección al ser votaciones sobre listas previas: “a *gusto del Pontífice Maximo*” como dice Aulo Gelio, algo que el propio Guizzi reconoce⁹. Como se ha visto anteriormente se dio una mezcla de vestales patricias y plebeyas en los años siguientes al siglo III a. C. siendo siempre de familias de clase alta y, aunque muchas de ellas son de origen indeterminado, la mayoría siguieron siendo patricias. Del mismo modo, Tiberio Coruncanio siendo plebeyo había entrado al pontificado máximo bastante antes de existir la Lex Domitia que cambiaba el sistema de cooptación (los colegios elegían a sus propios integrantes creándose favoritismos). Sin una ley de sorteo que evitara favoritismos Tiberio había sido pontífice y plebeyo. Las vestales no debían ser necesariamente patricias, pero las vestales plebeyas desde el siglo III a. C. al siglo I d. C. fueron muy pocas.

Aunque no se puede estar seguro de que la ley sea del siglo III ya que no favorecía a nadie en particular, tampoco se puede negar. Además de una buena parte de vestales de origen patricio en los siglos siguientes, la entrada de vestales plebeyas en el sacerdocio a partir del siglo III se podría explicar con la entrada de Tiberio Coruncanio en el pontificado. Seguramente si en su momento tuvo que elegir alguna vestal no tendría reticencias a que fueran plebeyas. Desde luego las vestales plebeyas del resto de la República no son muchas y podrían haber entrado con o sin esta ley. Tal vez como dice Guizzi la ley se hiciera para ocupar vacantes de vestales en el siglo III a. C. con las clases senadoras plebeyas presionando mientras los patricios no encontraban candidatas, pero eran los pontífices los que hacían la lista de veinte niñas. Esta ley solo hacía más democrática la elección, pero no favorecía a nadie en particular.

Tal vez habría sido solo una solución de Augusto a falta de no encontrar candidatas como dice José Carlos Saquete y se tratara de una manera más laxa de elegir niñas para que las familias cambiaran de parecer ya que sus hijas no tendrían por qué ser elegidas si otra de las diecinueve salía seleccionada¹⁰. La explicación de Saquete parece razonable ya que sabemos de los intentos de Augusto por revitalizar sacerdocios. Entre sus medidas estuvo la de flexibilizar algunos de ellos como los tabúes de los flaminados¹¹ o la de hacer exenciones precisamente a determinadas familias para que

⁹ Guizzi, F. (1968), p.68.

¹⁰ Saquete, J. C. (2000), p. 130.

¹¹ Marco Simón, F. (1996) *Flamen Dialis: el sacerdote de Júpiter en la religión romana*, Madrid, p. 214.

sus hijas no fueran vestales¹². Desde el siglo I la ley podría haberse olvidado frente al ofrecimiento de las niñas al Pontífice Máximo. Este también era el emperador y podía llegar a tomar represalias si los padres no cedían a las hijas. Esta sería la razón de que no aparezca en las fuentes de Gelio como dice José Carlos Saquete¹³.

Además Aulo Gelio tampoco afirma que los emperadores captaran forzosamente a las niñas, solo que aceptaban las que eran ofrecidas por lo que simplemente la ley pudo tener un uso espontáneo aunque no por ello estaba abolido el sorteo. Si la ley hubiera sido del siglo III a. C. como decía Guizzi es extraño que nadie la mencionara durante los cinco siglos de diferencia entre la Lex Ogulnia del 300 a. C. y las *Noches Áticas* de Gelio en el siglo II d. C. teniendo en cuenta que las vestales despertaban curiosidad en los romanos.

Finalmente hay que mencionar otra posibilidad y es que F. Marco Simón ve una relación entre un sistema de sorteo similar del *flamen dialis* y la Ley Papia que la sitúa entre el siglo III y II a. C.¹⁴ Ningún plebeyo podía ser *flamen* de Júpiter y solo los patricios entraban al flaminado. Si la ley responde en ambos sacerdocios -muy relacionados por otra parte- en un mismo sentido se puede plantear otra motivación. Si aceptamos la posibilidad de que ambos sacerdocios obtuvieran estas reformas al mismo tiempo y previamente a la Lex Domitia que haría lo mismo con los pontífices y los demás colegios estaríamos solo ante un proceso paulatino que esgrime otra posibilidad: la de aumentar un círculo cerrado de control que podían ejercer unas pocas familias en torno a los sacerdocios. Las hipótesis de un intento por parte de los plebeyos de mejorar sus posibilidades de cara a entrar en los cargos mediante un sorteo se desmoronan porque una lista previa no mejoraría sus posibilidades y aún con Tiberio Coruncanio y la Lex Papia durante el siglo III a. C. la pauta de mayoría de vestales patricias parece que se mantuvo. Esto no significa que Guizzi no tenga razón en la fecha que da, sino que la ley estaría más bien motivada por un intento de cambiar pautas de nepotismo y no por abrir el sacerdocio a vestales plebeyas. Con estas leyes los colegios sacerdotales perdían la designación directa y debían incluir candidatos tanto si los querían como si no.

¹² Pomeroy, S. B. (1990), p. 238.

¹³ Saquete, J. C. (2000), p. 129.

¹⁴ Marco Simón, F. (1996), p. 72.

La simple existencia de dos leyes que disminuían la capacidad directa del pontífice de elegir las niñas, aunque no su preferencia, y el monopolio de los patricios es suficiente para suponer que previamente las niñas eran elegidas sin contar con mediación alguna en la voluntad del pontífice y mucho menos por parte de plebeyos. Sin embargo, sigue existiendo la duda de qué es lo que ocurría antes. Como ya hemos dicho, serían los pontífices los encargados de reclutar a las niñas y aquí aparecen dos situaciones distintas: o bien el pontífice las reclutaba contra la voluntad paterna¹⁵ o como dice José Carlos Saquete las niñas eran cedidas por los padres al Pontífice Máximo cuando hacía falta una vestal, siendo el sorteo solo una necesidad en caso de no haber candidatas¹⁶.

Dejando de lado el aspecto de la selección entraremos a los aspectos más religiosos. De la información sobre la *captio*, Gelio citando a Fabio Píctor es el único que transmite la fórmula recitada durante el proceso por el pontífice máximo:

*“Para que cumplas con las obligaciones sagradas que la ley obliga cumplir a una sacerdotisa vestal a favor del pueblo romano y de sus ciudadanos, según la mejor de las leyes, a ti, Amata, te tomo”.*¹⁷

Respecto a la fórmula Gelio solo afirma que la primera vestal fue llamada Amata y por ello se reproduce el nombre. Sin embargo, esta afirmación que Gelio no es capaz de justificar entra en confrontación con los nombres de Gegania, Verania, Canuleia y Tarpeia, las primeras vestales consagradas por Numa según Plutarco¹⁸. Así pues, ¿cuál es el significado de “amata”? Desde luego, no es el verdadero nombre de la primera vestal como así parece creer Gelio. Sin embargo, en opinión de Guizzi el término tiene un significado más trascendental y que pone en relación con el otro término de la fórmula que mas interpretaciones tiene, “*capio*” (tomar). Para Guizzi el término “amata” tiene el significado de escogida, elegida, tomada por la diosa Vesta¹⁹.

Respecto al término “*capio*” y a todo el ritual de la *captio* existen diversas interpretaciones. El propio Gelio lo compara con un acto de toma de prisioneros de guerra²⁰ aunque esto puede ser solo una analogía. Sin embargo, por su aspecto de

¹⁵ Porte, D. (1995) *Le prêtre à Rome: les donneurs de sacré*, París, p. 23. Marco Simón, F. (1996), p. 161.

¹⁶ Saquete, J. C. (2000), p. 132.

¹⁷ Gell. *Noct. Att.* I, 12, 14.

¹⁸ Beard, M., North, J., Price, S. (1998) *Religions of Rome: a Sourcebook. Vol 2.* (Plut., *Vit. Num.* X), Cambridge, p. 202.

¹⁹ Guizzi, F. (1968), pp. 136-137.

²⁰ Gell. *Noct. Att.* I, 12, 13.

nubenda, sus labores, la similitud de la *captio* al matrimonio por raptó, etc, se ve un reflejo de las matronas romanas en las vestales que algunos autores como ya hemos comentado conectan con la hipótesis de que las primeras encargadas del fuego fueron las familiares del rex²¹. Para Guizzi el carácter matronal de las vestales viene dado por asimilación a la diosa a la que se consagran y, por tanto, representan en sus funciones para el estado una matrona para la *domus*²². Según estos planteamientos el Pontífice Máximo tendría con las vestales la relación de un padre con su esposa o sus hijas, es decir el poder para castigar las infracciones. Aunque en estos planteamientos se tiende a olvidar que ese poder de control se aplica a todos los sacerdotes bajo control del Pontífice Máximo como cabeza del cuerpo sacerdotal.

José Carlos Saquete advierte de que se debe mirar al proceso de la toma de una vestal como se mira a la *inauguratio* de los flámines y del *rex sacrorum*:

*“Con el ius las vestales se convertían (en la captio) en “sacerdotes” públicos, no en matronas ni vírgenes estatales, y con el mismo ius salían del sacerdocio mediante la exauguratio (sacerdotio abire), como recuerda Gelio.”*²³

Era ese mismo *ius* el que regia los comportamientos tanto religiosos como políticos dentro y fuera del hogar romano basándose en las normas del derecho consuetudinario. También el derecho religioso se basaba en las costumbres religiosas mantenidas por los romanos. Aunque siempre se les haya alabado por su pragmatismo siempre fueron conservadores en las tradiciones. Las leyes sagradas son la base que fundamenta toda la fórmula de la *captio* según la fórmula de Gelio.

En mi opinión, además hay que ser consciente de la función del Pontífice Máximo dentro de la estructura religiosa romana. Más allá de los aspectos que puedan interpretarse como producto de una asimilación con la vida dentro de la *domus*, esto no hace al Pontífice Máximo un *paterfamilias* con poder sobre su mujer y como dice John Scheid:

*“Del mismo modo que protegía la tradición, el Pontífice Máximo conservaba y proveía los antiguos sacerdocios, como los flámines mayores, las vestales y, sin duda, el rey de los sacra.”*²⁴

²¹ Guizzi, F. (1968), pp. 109-110.

²² Guizzi, F. (1968), p. 123.

²³ Saquete, J. C. (2000), p. 66.

Así se puede llegar a pensar que los aspectos que fundamentan las razones para creer que la relación del pontífice y las vestales es la de un *paterfamilias* con su familia no tendrían sentido. José Carlos Saquete, por ejemplo, los admite como inclusiones normales de aspectos culturales acumulados que se sacralizaron y adhirieron al sacerdocio durante su formación²⁵.

Por otro lado hay que tener en cuenta un aspecto de perspectiva respecto a la *captio* dentro del sacerdocio romano. En este sentido no se puede llegar a una conclusión que no sea la de la opinión de uno mismo puesto que los historiadores presentan argumentos contrapuestos. Toda la discusión se resume en si la *captio* era llevada a cabo entre otros sacerdocios o no, en este punto, el fragmento que inicia estas discusiones es del Libro I de Gelio que dice así:

“Sin embargo muchos piensan que <<tomar>> (*capi*) sólo debe aplicarse a la virgen vestal, aunque también se aplicaba a los flámines de Júpiter, a los pontífices y a los augures.”²⁶

Sobre este fragmento Guizzi alega que se trata de una interpretación de Gelio que induce a error y se basa en los textos de juristas de la época de Gelio para demostrar no solo que la *captio* era propia solo de vestales, sino que también carecían de *inauguratio* ya que era la *captio* la que la convertía en vestal.²⁷ En el mismo sentido, opina José Carlos Saquete²⁸. No obstante, si bien es verdad que la *inauguratio* en las vestales no está demostrada del todo, que la *captio* se realizara con otros sacerdocios, especialmente los llamados “sacerdotes-estatua”, daría prueba de que la relación de las sacerdotisas con el pontífice sería la de un sacerdote con el encargado de la religión y no la de la jurisdicción familiar por mucho simbolismo que rodee a las vestales. En este sentido F. Marco Simón rebate a Guizzi su justificación a partir del uso de Gayo y Ulpiano. Marco Simón dice que estos dos son de los siglos II-III, mientras que Gelio usa de fuentes para auto justificarse las Memorias de Sila y el error se trataría entonces de una consecuencia de haber pasado casi tres siglos²⁹.

²⁴ Scheid, J. (1991) *La religión en Roma*, Madrid, p. 34.

²⁵ Saquete, J. C. (2000), p. 73.

²⁶ Gell. *Noct. Att.* I, 12, 15.

²⁷ Guizzi, F. (1968), pp. 35-51.

²⁸ Saquete, J. C. (2000), p. 83.

²⁹ Marco Simón, F. (1996), p. 209.

Por otro lado, la opinión de F. Marco Simón es la de que Guizzi llega a sus conclusiones debido a una evolución en el proceso ya que sus fuentes son de mediados del imperio, pero no más antiguas. De hecho los flámenes en su conjunto sufrieron, o más bien disfrutaron, de una reforma de sus restricciones por parte de los emperadores Julio-Claudios³⁰. Si se dio una evolución, explicaría el sentido en el que habla Gelio cuando intenta demostrar con argumentos su corrección a otros autores que no menciona, pero que pensaban que la *captio* solo se hacía con vestales. El interés anticuarista de Gelio le lleva al disfrute del lenguaje arcaico y en varias ocasiones trata de corregir errores de expresión usados en su tiempo como llamar días nefastos a los *dies religiosi*³¹. Así pues puede que quisiera corregir a otros autores recurriendo a fuentes tardorrepublicanas para justificarse.

Si la *captio* se producía también en flámenes, tendrían su equivalencia en las vestales como sacerdotes que representan a un dios y por tanto son su propiedad, de ahí el carácter de prisionero de la *captio*³² y tras la *captio* el pontífice mantiene la responsabilidad sobre ellos como máximo responsable de la religión.

Sin embargo, previamente a la ceremonia de la *captio* había que tener en cuenta una serie de aspectos buscando siempre la mejor de las candidatas. El requisito de la edad ya se ha comentado anteriormente. Pero los requisitos restantes son los que de verdad aportan más trascendencia al sacerdocio. Aulo Gelio hablaba así de la selección de las niñas siguiendo a Antistio Labeón:

*“Dicen también que la elegida debe tener padre y madre y que no ha de tener defecto alguno de habla o de oído o cualquier otra tara corporal; que no ha de ser emancipada ni de padre emancipado, ni estando aún vivo su padre permanecer ella bajo la potestad de su abuelo; y tampoco si sus padres han sido esclavos o practicado profesiones serviles.”*³³

³⁰ Marco Simón, F. (1996), p. 214.

³¹ Gell. *Noct. Att.* IV, 9, 5.

³² Guizzi, F. (1968), pp. 103-106. Marco Simón, F. (1996), pp. 71-72.

³³ Gell. *Noct. Att.* I, 12, 2-5.

Todos los requisitos estaban orientados a buscar la máxima escrupulosidad a la hora de elegir vestales. Como los flámenes y los *rex sacrorum* la condición jurídica de la vestal y de la familia de origen debía de ser especial³⁴.

En la religión romana la orientación respecto a lo que era *fas* (lícito de acuerdo a las leyes religiosas) y *nefas* (no lícito) impregnaban las prácticas rituales y eran esas mismas prácticas las que fundamentaban el acto religioso más importante, el sacrificio. Un tartamudeo del sacerdote, una víctima sacrificial con taras, un descuido, olvidos y el ritual sería invalidado rompiéndose la *pax deorum* (paz de los dioses) tan importante para la supervivencia de la comunidad. Se cometería una impiedad frente a la divinidad y normalmente al tiempo sobrevenían los prodigios que vaticinaban la cólera de unos dioses insatisfechos. Si el daño no se reparaba las consecuencias eran terribles. Los romanos para reparar los daños por un ritual mal realizado solían repetirlo (*instauratio*) o realizar *piacula* si el motivo del enfado divino no eran fallos en rituales y eran sacrilegios como robar en los templos, es decir ceremonias de expiación. Si las niñas tartamudeaban o tenían taras físicas podían llegar a poner en peligro el ritual y a la comunidad si éste no era realizado correctamente. Como bien recuerda Guizzi, la sociedad romana que ha historizado toda su mitología requiere en el ámbito religioso de la creencia en la acción divina sobre el devenir de los hombres para fundamentarse, de ahí la existencia de estatuas vivientes como los flámenes³⁵.

Que las niñas tuvieran que tener ambos padres vivos y permanecer en ese momento sobre la tutela de su padre y que este no estuviera emancipado son prescripciones destinadas a asegurar que las candidatas no solo eran del más alto origen, sino que además no tenían una condición jurídica irregular. Como ya hemos mencionado, para José Carlos Saquete la prescripción en origen habría sido la misma que para los flámenes y los *rex sacrorum*: ser hijos de matrimonios por *confarreatio* lo que además aseguraba un alto origen social. Si las niñas estaban emancipadas o lo era su padre jurídicamente eran huérfanos y, por tanto, no tenían familia ni una situación jurídica buena. Ya hemos visto cómo según Ariadne Staples estos requisitos buscaban asegurarse la pureza o perfección de la sacerdotisa viniendo de una familia idílicamente romana. La *patria potestas* como el vínculo familiar que une y organiza las relaciones de la familia era un poder heredado por los hijos varones cuando moría su padre. La

³⁴ Marco Simón, F. (1996), p. 161.

³⁵ Guizzi, F. (1968), p. 106.

única forma de conseguir este estatus de *paterfamilias* con un padre vivo era la *capitis deminutio* del mismo, es decir, que él mismo viera degradado su estatus jurídico o la emancipación del hijo, o el matrimonio en el caso de las hijas, y en ambos casos se producía *capitis deminutio* de los hijos. De este poder del cabeza para dirigir libremente su familia es del cual sale la niña. Por lo tanto, legalmente sale de su familia. También se debería a la precaución en asegurarse que las niñas no eran ilegítimas, lo cual para las meticulosas y escrupulosas normas religiosas romanas no habría sido correcto³⁶.

Del mismo modo no habría sido *fas* dejar a las hijas de padres de origen servil llegar al sacerdocio puesto que en su búsqueda de la perfección debían ser lo más perfectas posible, es decir, de alta cuna. Razón también por lo que las niñas además debían de tener domicilio en Italia. De hecho el más claro ejemplo de la casi obsesión por asegurar la acomodación a lo que era *fas* o no el profesor F. Marco Simón recuerda el caso de Julio César, elegido para ser *flamen dialis*. Aunque debido a motivos políticos se le obligó a dejar sus aspiraciones al sacerdocio lo importante en este dato es que la argumentación que se hizo para sacarlo del sacerdocio fue un defecto en sus requisitos, concretamente el origen plebeyo de su esposa Cornelia³⁷.

Por otro lado, en la cita de la fórmula de la *captio* se menciona que las sacerdotisas deben ser elegidas de acuerdo a la mejor de las leyes. Sin embargo, esta es la traducción de la versión de Santiago López Moreda. Respecto a la versión en latín Guizzi piensa que la que debía ser “optima” no era la ley, sino la sacerdotisa de acuerdo con la ley según las prescripciones tanto jurídicas de la vestal y su familia, como los requisitos físicos³⁸.

Del mismo modo, había ciertas excepciones como las familias con tres hijos varones o cuya hija ya tuviera una hermana vestal. Esta exención seguramente se daba ya que esto dejaría a algunas familias sin descendencia femenina lo que además ocasionaría resistencias por los padres. Sin embargo, resulta interesante ver cómo las hijas de flámenes, augures, quinceviro, epulones, salios, trompetistas sagrados y también las prometidas de los pontífices estaban libres de ser captadas³⁹. Esto probablemente no se debiera a prescripciones religiosas y, en opinión de José Carlos Saquete, se deba a la

³⁶ Staples, A. (1998), pp. 140- 141.

³⁷ Marco Simón, F. (1996), p. 212.

³⁸ Guizzi, F. (1968), p. 126-127.

³⁹ Gell. *Noct. Att.* I, 12, 6-8.

intención de permitir librar de la *captio* a las hijas de las familias más importantes si estas no querían entregar a las niñas ya que los sacerdocios mencionados eran prácticamente la cúspide de la estructura religiosa que ocupaban las familias más importantes⁴⁰.

Tras la *captio* la niña salía de la *patria potestas* sin emancipación, ni disminución de su persona jurídica (mucho menos en caso del padre), comenzaba a vivir en el *atrium* con las demás sacerdotisas y pasaba a formar parte de un sacerdocio del colegio pontifical como el *rex sacrorum*, los pontífices y los flámines. Además la nueva vestal ganaba el derecho a hacer testamento⁴¹.

En este sentido una vestal en el momento en que era elegida tenía una serie de privilegios con respecto a las demás mujeres. La vestal había salido de su familia y había perdido por tanto toda relación legal con sus parientes agnados. Al no tener familia ganaba la libertad sin la tutela de un *pater* o tutor obligada a todas las mujeres⁴². Las mujeres en Roma, aunque más reconocidas que las griegas, no tenían personalidad jurídica. Eran *alieni iuris* y, por tanto, estaban sometidas a la tutela de un tutor o del *pater*. En cambio los hombres que no se encontraban bajo el poder de otro (incluido el *pater*) eran *sui iuris*. Entre las mujeres las únicas *sui iuris* eran aquellas que habían perdido el vínculo familiar con cualquier hombre (ejemplo: viudas y sin hijos) aunque en la práctica necesitaban un tutor legal para testamentar o realizar cualquier negocio.

La vestal misma no podía sufrir una disminución de su personalidad jurídica al salir de la familia, no había *capitis deminutio* ni en ella ni en su familia ya que, por otro lado, no había habido emancipación. La razón según Guizzi es que la sacerdotisa no podía sufrir una degradación y, a la vez, también se le eximía de la tutela por una cuestión de honor⁴³. Así la vestal se convertía en una *sui iuris* en el momento en el que entra al sacerdocio. Francisco Marco Simón apunta en la misma dirección, pero en términos más religiosos cuando dice que los sacerdotes como el dial y la vestal que son la representación de sus dioses no pueden estar en una situación inferior con respecto a los demás miembros de la sociedad⁴⁴. Las vestal y el dialis, salen de la *patria potestas* sin degradación y volviéndose *sui iuris*. El dial se vuelve *sui iuris* al salir de la *patria*

⁴⁰ Saquete, J. C. (2000), p. 127.

⁴¹ Gell. *Noct. Att.* I, 12, 9.

⁴² Pomeroy, S. B. (1990), pp. 172-186.

⁴³ Guizzi, F. (1968), pp. 172-174.

⁴⁴ Marco Simón, F. (1996), p. 161.

potestas, pero es un hombre y no necesita la tutela. En la vestal esta condición se ve como una excepción y un privilegio, pero se le da en condición de sacerdotisa para poder desempeñarse en igualdad con los demás sacerdotes⁴⁵. Sin embargo lo asombroso de esto para una mujer en Roma es la antigüedad con la que la situación jurídica de la vestal se ha formado. En este sentido, Guizzi cree que el origen de la situación jurídica de las vestales está en la época de la ley de las Doce Tablas o puede que anterior⁴⁶.

Como legalmente una sacerdotisa vestal no tenía familia agnada no podía heredar de nadie sin haber un testamento primero que así lo especificara. Las leyes testamentarias todavía se mantienen hoy en día y nadie puede heredar de una persona que no haya hecho testamento si no es pariente suyo. Así la vestal solo podía heredar de su familia natural si la familia la ponía en el testamento. Del mismo modo como no tenía parientes nadie podía heredar de ella si ella no hacía testamento. La familia natural de la vestal que moría sin testamentar no tenía derecho sobre su patrimonio, que iba directo a las arcas públicas⁴⁷.

Ariadne Staples cree que el derecho de las vestales a hacer testamento sin un tutor le viene dado por su propia condición como excepción fuera del sistema. A su vez por su condición de representación de la comunidad y la romanidad es precisamente el Estado el único que hereda como agnado de la vestal cuando no hay testamento escrito⁴⁸.

Por otro lado, las vestales también tenían privilegios a la hora de realizarse juicios. Según Gellio a las vestales y al dial se les eximía del juramento ante el pretor dentro de la jurisdicción de este⁴⁹. Para Francisco Marco Simón la exención viene dada porque el dial y la vestal son la representación viva de la divinidad, si su situación se ve intangible para la autoridad familiar, también lo es para la pública. En ambos casos se trata de una exención por motivos religiosos⁵⁰. Sin embargo, para Guizzi son dos casos distintos: el flamen está exento por motivos religiosos evidentes, la vestal está exenta como un privilegio ya que uno de sus honores era el de liberar a cualquier condenado que se cruzase con ellas y se les hacía jurar que había sido una coincidencia⁵¹. Esto crea una

⁴⁵ Saquete, J. C. (2000), p. 86.

⁴⁶ Guizzi, F. (1968), pp. 3-28.

⁴⁷ Gell. *Noct. Att.* I, 12, 9-18.

⁴⁸ Staples, A. (1998), pp. 143-145.

⁴⁹ Gell. *Noct. Att.* X, 15, 31-32.

⁵⁰ Marco Simón, F. (1996), p. 162.

⁵¹ Guizzi, F. (1968), p. 185.

contradicción entre la exención del juramento y esta situación. No obstante, hay que tener en cuenta que la contradicción se basa simplemente en un momento concreto estando las vestales en el resto de casos exentas del juramento. Por su parte, José Carlos Saquete cree que el hacer jurar a las sacerdotisas es solo consecuencia del intento de disminuir desde el gobierno el poder místico de un sacerdocio muy arcaico⁵².

Curiosamente según Gellio a las vestales también se les permitía presentarse a juicios como testigos y hablar. Según el propio Gellio viene a raíz de un privilegio otorgado después de que una vestal llamada Gaya Taracia donara a la ciudad el Campo de Marte⁵³. Sin embargo, en opinión de José Carlos Saquete esto, que era un derecho de los hombres, se les da a las vestales porque es necesario para completar su perfección jurídica y poder ser sacerdotisas. Cree que como los romanos no pudieron entender estos derechos en una mujer los entendieron como privilegios y crearon el mito de Gaya Taracia para darle una explicación y aumentar el honor del sacerdocio⁵⁴.

Además Augusto les otorgó el *ius liberorum* de las matronas que habían tenido tres hijos lo que aumentaba la cantidad que podía heredar una mujer. Este derecho fue usado por Augusto para solventar la baja natalidad de los romanos y, en la práctica, liberaba los límites de la Lex Voconia en las herencias que recibían las mujeres. Ariadne Staples cree que esto les fue dado para aliviar las restricciones a solteros hechas por Augusto para fomentar los matrimonios y la natalidad⁵⁵. Sin embargo, José Carlos Saquete cree que esto fue un simple honor porque las vestales ya tenían este tipo de derechos mucho antes de que Augusto lo creara para las matronas⁵⁶.

Por último, según la Historia Augusta, el emperador Decio intentó entregarle los poderes del censor a Valeriano y decía que estos no afectaban a la Vestal Máxima siempre que fuera pura⁵⁷. Los censores tenían el control sobre las costumbres y la sociedad. Habría sido entonces un privilegio individual y no un derecho básico del sacerdocio. Sin embargo, José Carlos Saquete cree que se trata de una invención del escritor que refleja en el siglo III la concesión individual de la censura que se hace en el

⁵² Saquete, J. C. (2000), p. 113.

⁵³ Gell. *Noct. Att.*, VII, 7, 2.

⁵⁴ Saquete, J. C. (2000), p. 86.

⁵⁵ Staples, A. (1998), p. 145.

⁵⁶ Saquete, J. C. (2000), p. 109.

⁵⁷ Gell. *Noct. Att.* XXII, 6, 6-7.

IV⁵⁸. Por otra parte las vestales formaban un colegio del que la Vestal Máxima era solo la cabeza visible, ya que las seis tenían los mismos derechos, privilegios y estatus. Ser Vestal Máxima era un gran honor, pero no tenía repercusiones jurídicas por encima de las demás sacerdotisas.

Por otro lado, las vestales tenían una serie de privilegios sociales como ir acompañadas por un *lictor*, se les permitía viajar en *carpentum* (carro de dos ruedas prohibido a las mujeres), se condenaba a muerte a todo el que se deslizara bajo sus literas en la calle, incluso las *fascēs* (insignias del *imperium*) de los altos magistrados debían inclinarse a su paso o los reos condenados a muerte que en su camino al castigo se encontraran con una debían ser liberados si la vestal juraba que había sido casualidad⁵⁹.

El carro, el *lictor*, la suerte del reo y la bajada de las *fascēs* son privilegios que José Carlos Saquete cree que son consecuencia del carácter sacro de las sacerdotisas. Evidentemente el templo era inviolable por motivos religiosos, pero las sacerdotisas también lo eran por el mismo motivo. Además añade que este respeto exagerado a las vestales está en el origen de que personas y documentos les fueran encargados puesto que nadie sería capaz de entrar en el atrio o dañarlas por miedo a las consecuencias⁶⁰.

Para Ariadne Staples el derecho a ir acompañada de un *lictor*, una especie de guardaespaldas que es un símbolo de poder que solo el *flamen dialis* y algunos magistrados tenían, las convierte en una anomalía dentro de su teoría de que la vestal tenía su estatus especial fuera de lo corriente y estándar, era una manera de alejarla de la mundanalidad⁶¹. El *lictor* no solo aseguraba que nadie agrediera a la vestal, también era un símbolo que aumentaba la sacralidad de la sacerdotisa. También en este sentido, en parte de protección, se podría situar la condena a muerte del que pasara bajo la litera de la sacerdotisa.

Por otro lado, según Livio las sacerdotisas tenían privilegios económicos y las mantenía el erario público. Además podían recibir donaciones. Sin embargo, en el 382 la financiación a los cultos paganos acabó siendo suprimida⁶². Durante el imperio el culto de Vesta fue revitalizado por Augusto. Este hizo donaciones a las sacerdotisas y entre

⁵⁸ Saquete, J. C. (2000), p. 109.

⁵⁹ Beard, M., North, J., Price, S. (1998) *Vol 2. (Plut., Vit. Num. X)*, p. 202.

⁶⁰ Saquete, J. C. (2000), pp. 105-106.

⁶¹ Staples, A. (1998), p. 145.

⁶² Zos. V, 38, 2.

ellas les cedió la *domus publica* del Pontífice Máximo para irse a vivir al Palatino. Augusto además abrió una capilla de Vesta en su casa y la hizo *domus publica*. En este sentido de buscar una propaganda institucional buscó el acercamiento a las vestales y al culto del fuego sagrado como una manera de ensalzarse a sí mismo. Además la literatura a favor del príncipe le vinculó por esta razón con el hogar público, los Penates, Rómulo y Eneas. Con este acercamiento el emperador ahora era el corazón de Roma y el mismo venía a representar la estabilidad del Imperio y la ciudad como nuevo fundador⁶³.

Por otro lado, las vestales también recibían castigos. Por un lado estaba el azote con varas, y por el otro el enterramiento en vida. La vestal que dejaba apagarse el fuego recibía el azote con varas por parte del Pontífice Máximo en un lugar a oscuras y el cuerpo desnudo de la vestal se cubría con un lienzo⁶⁴. Aunque es evidentemente un escarmiento por su negligencia no parece que se buscara matarla por ello. Para José Carlos Saquete este castigo es una contradicción que representa la oposición entre el sacerdocio arcaico, símbolo de la divinidad, y el control ejercido sobre estos durante la República⁶⁵. La vestal, sagrada y representante de la diosa, tenía un carácter inviolable como ya hemos visto anteriormente. Si era azotada, la gravedad de su negligencia no evitaba que cuando menos resultara extraño el provocar daño físico en la sacerdotisa.

Por otro lado, el *crimen incesti* ha sido uno de los temas de las vestales que más ha llamado la atención. Un *crimen incesti* significaba que la vestal dejaba de ser virgen, pero además conllevaba para la ciudad un enorme peligro porque probablemente la sacerdotisa había continuado su oficio sin ser pura.

Cuando una vestal era acusada de haber cometido incesto el colegio pontifical realizaba una investigación y un juicio. Durante el juicio era interrogada la vestal y los testigos. Tras las pesquisas el colegio daba un veredicto y si la vestal era culpable se le condenaba a ser enterrada viva. Mientras al amante se le fustigaba hasta morir en el Foro⁶⁶.

El proceso se llevaba a cabo en un ambiente fúnebre. La sacerdotisa iba velada y llevada en litera durante todo el camino. En el campo Scellerato, junto a la Porta Colina la

⁶³ Beard, M., North, J., Price, S. (1998) *Religions of Rome: a History. Vol 1*, Cambridge, pp. 189-196.

⁶⁴ Beard, M., North, J., Price, S. (1998) *Vol 2. (Plut. , Vit. Num. , X)*, p. 202.

⁶⁵ Saquete, J. C. (2000), p. 93.

⁶⁶ Saquete, J. C. (2000), pp. 94-95.

vestal descendía a la cámara donde era dejaba por el Pontífice Máximo. Dentro de la cámara había algo de comida⁶⁷. Sin embargo, parece claro que si la vestal no moría de inanición lo hacía por asfixia.

Sin embargo, ¿por qué una condena a muerte? Para Guizzi la vestal era juzgada por haber cometido un delito religioso antes que por haber violado una ley⁶⁸. Era esta la razón de que además los encargados del juicio, la condena y la ejecución fueran los pontífices. No obstante, se han venido proponiendo distintos motivos para los enterramientos en vida de las sacerdotisas.

En primer lugar, una de las cosas que más llama la atención ha sido la coincidencia entre la condena de vestales, los enterramientos en vida de galos y griegos y los momentos de crisis. Así en el 216 a. C. con Aníbal derrotando a los romanos en Cannas se descubrieron los incestos de dos vestales, Floronia y Opimia, y dos galos y dos griegos fueron sepultados en el Foro Boario. De la misma manera en el 114 a. C. cuando C. Porcio Cato es derrotado en Thracia se descubren a Marcia, Licinia y Aemilia. También en este momento se enterraron griegos y galos. Sin embargo, Ariadne Staples recuerda que no se debe buscar un paralelismo con los enterramientos en vida en el Foro Boario porque estos a ojos romanos eran una barbarie extranjera que les avergonzaba practicar, mientras que el enterramiento de las vestales era propio de la tradición romana⁶⁹.

Para algunos la coincidencia entre estos hechos y la situación de crisis y caos que vivía Roma les ha llevado a pensar que las sacerdotisas incestuosas podían ser entendidas por los romanos como prodigios vivientes al romper los votos y por tanto se les debe expiar. Para Scheid una vestal impura era un prodigio que alteraba la naturaleza del fuego que también se volvía impuro⁷⁰. Para Santiago Montero una vestal incestuosa se convertía en un prodigio y contaminaba los ritos que ejecutaba. Recuerda que para los romanos la virtud de las mujeres iba ligada a la estabilidad del estado. Por otro lado, encuentra un paralelismo del enterramiento de la vestal con la ejecución de los andróginos, un prodigio, siendo estos lanzados al mar o al río en un baúl⁷¹.

⁶⁷ Beard, M., North, J., Price, S. (1998) *Vol 2*, (Plut., *Vit. Num.*, X), p. 202.

⁶⁸ Guizzi, F. (1968), pp. 142-145.

⁶⁹ Staples, A. (1998), p. 135.

⁷⁰ Scheid, J. (1991) p. 32.

⁷¹ Montero, S. (1994) *Diosas y adivinas: Mujer y adivinación en la Roma Antigua*, Madrid, pp. 83-84.

Por otro lado, Ariadne Staples no cree que las sacerdotisas fueran un prodigio porque de haberlo sido no serían los pontífices los encargados de ejecutar la condena, sino los harúspices. Ni tienen paralelismo con los andróginos ya que las vestales eran sepultadas dentro del *pomoerium* y no fuera⁷².

En el sentido de prodigio resultaría entendible casos como los de las vestales del 114 a. C. En este momento en un ambiente de histeria de la sociedad son descubiertas tres vestales incestuosas. Las sacerdotisas son juzgadas, pero solo Aemilia es condenada. Tiempo después Quinto Peducaeus pide un nuevo juicio civil en el que son condenadas Licinia y Marcia. Según José Carlos Saquete esto fue un intento de socavar la autoridad del pontífice Cecilio Metelo Delmático y se puede poner en relación con el uso que se hará de las sacerdotisas durante el siglo I a. C. en los enfrentamientos políticos. Sin embargo, para Ariadne Staples la repetición se hizo porque se quería buscar la expiación a toda costa de la rotura de la *pax deorum* tal vez porque la situación era desesperante⁷³.

Para otros las vestales eran el reflejo de la moralidad de las mujeres. Cuando se cernía una crisis sobre el Estado comenzaban a aparecer prodigios. Probablemente haya que decir que la coincidencia entre ambos sucesos se debe a una situación de desesperación por lo que lo que antes podía ser ignorado, ahora se volvía una señal de la ira divina. Para los romanos, cuya integridad moral creían que dependía de la integridad de sus mujeres, cuando se entraba en una situación de crisis las vestales caían en sospecha y si eran delatadas se convertían en una expiación⁷⁴.

En este sentido de intentar inculcar una moralidad intachable se podría colocar los juicios ocurridos con Domiciano. En el 83 d. C. tres vestales fueron declaradas culpables por Domiciano y se les permitió suicidarse mientras que los amantes se pudieron exiliar. En cambio en el 90 d. C. Cornelia fue ejecutada siguiendo la tradición. En opinión de José Carlos Saquete la diferencia en la severidad entre una condena y otra se debe a un intento por parte de Domiciano de dar ejemplo con Cornelia pese a que ya no había situaciones de crisis aunque el imperio estaba en medio de dos campañas militares⁷⁵.

⁷² Staples, A. (1998), pp. 133-134.

⁷³ Staples, A. (1998), p. 137.

⁷⁴ Pomeroy, S. B. (1990), p. 235.

⁷⁵ Saquete, J. C. (2000), p. 101.

Para Ariadne Staples las vestales incestuosas violaban el hecho mismo que hacía de su condición física un elemento sacro. Cree que los romanos creaban la ficción de que la vestal, como el fuego, al perder su virginidad ya no podía ser vestal y debía ser extinguida como el fuego (morir de hambre en la cámara). Así además se podía saltar las prohibiciones de enterramientos dentro de la ciudad sagrada ya que técnicamente no estaban muertas y, al igual que el fuego se volvía a encender, una nueva vestal era reclutada⁷⁶.

Por otro lado, las vestales también fueron objetivo de las luchas por el poder. Dos vestales, Fabia y Licinia fueron acusadas de cometer incesto con Catilina y Craso. En medio de la crisis que vivía la República por las luchas de poder esto fue solo una de las muchas maniobras. Sin embargo, ambas fueron absueltas de los cargos⁷⁷. En casos similares, también se usó la religión para evitar que Cicerón recuperara sus propiedades, que habían sido consagradas como *templum* para quitarle sus derechos.

Sin embargo, la opinión de José Carlos Saquete parece la más interesante. Según él cuando en un momento de crisis del Estado una vestal era descubierta, se le apartaba de los ritos y era condenada a muerte por la gravedad de su delito: ponía en peligro a la ciudad. Ellas mismas han roto la *pax deorum* perdiendo la virginidad y contaminando los ritos y al mismo tiempo son ellas las que con su sacrificio –y el del amante- hacen de *piaculum* para expiar el mal que asola la ciudad⁷⁸. En este sentido se podría relacionar con el papel en la expiación de los prodigios que tiene la mujer en Roma a la vez que son ellas las que los generan⁷⁹.

En mi opinión una sacerdotisa vestal que cometía incesto era condenada porque ya no era una vestal, pero actuaba como tal. En cierto sentido pensemos lo que ocurría al *flamen*: si moría su esposa, dejaba de ser *flamen*. En cambio, la *exauguratio* de las vestales solo podía darse a los 30 años de servicio. Una vestal que rompía sus votos era impura, realizaba ritos que no le correspondía hacer porque religiosamente hablando ya no era apta como una vestal. Del mismo modo que Vesta era una diosa virgen y de su divinidad participaban las sacerdotisas, cuando éstas dejaban de ser vírgenes cometían un sacrilegio contra la divinidad al volverse impuras. La condena a muerte se le daba

⁷⁶ Staples, A. (1998), p. 149-151.

⁷⁷ Saquete, J. C. (2000), p. 100.

⁷⁸ Saquete, J. C. (2000), p. 96.

⁷⁹ Montero, S. (1994), pp. 85-88.

por la gravedad del delito que había cometido, pero también es cierto que no había forma legal de sacarla del sacerdocio antes de los 30 años. Igual que una vestal que ya no era fértil probablemente se le dejaba salir del sacerdocio porque no era útil, a una vestal incestuosa se la condenaba porque ya no era vestal, había realizado los ritos contaminándolos, había cometido un sacrilegio contra la divinidad y, además, no había forma legal de sacarla del sacerdocio en el que no podía seguir. Todo esto ponía en un gran peligro a la comunidad por haberse roto la *pax deorum*.

Evidentemente una situación de crisis y tensión en la sociedad ayudaba poco a salvarlas de la sospecha. Sin embargo, durante los siglos y siglos en los que las vestales fueron juzgadas por *incestum* tan solo una veintena fueron condenadas. Probablemente otras también rompieron sus votos, pero en sus casos no recayeron sospechas sobre ellas ni fueron delatadas.

Por otro lado, Saquete tiene en cuenta algo que no han tenido en cuenta los demás autores: cree que el enterramiento de la vestal se puede relacionar tanto con los sacrificios en el Foro Boario como con la inmolación de personas en los sacrificios fundacionales. El autor relaciona el enterramiento en vida de la vestal con los sacrificios expiatorios y, a la vez, con la casualidad de que la zona en donde son enterradas, la Porta Colina, es la más débil de los muros servianos⁸⁰. ¿Podrían haber tenido las sacerdotisas en último momento con su sacrificio un papel de protección de la ciudad?

En cualquier caso llegamos al último tema del que se va a hablar. Ya hemos dicho que pasados treinta años las sacerdotisas eran libres de abandonar el sacerdocio. Aunque no muchas lo hicieron según Plutarco porque las que lo hicieron fueron infelices en sus vidas⁸¹. A la edad a la que salían era difícil que pudieran encontrar un marido y casarse en una sociedad que a veces casaba a las niñas con 14 años.

No obstante, había dos maneras de salir del sacerdocio: cometer un *crimen incesti* y morir o cumplir los treinta años de sacerdocio y querer abandonarlo de la forma estándar. La manera estándar era que a los treinta años del sacerdocio la vestal que quería abandonar su vida en el atrio pasaba por la *exauguratio*. Esta oportunidad según Gelio se les dio a las sacerdotisas por la donación que Taracia había hecho a los

⁸⁰ Saquete, J. C. (2000), pp. 97-99.

⁸¹ Beard, M., North, J., Price, S. (1998) Vol 2. (*Plut. , Vit. Num. X*), p. 203.

romanos⁸². Sin embargo, ya hemos mencionado que es posible que se hiciera porque la vestal a la edad en que podía abandonar el sacerdocio era ya menos fértil.

En cualquier caso se ha planteado que la existencia de la *exauguratio* necesariamente implica una *inauguratio* de la vestal. Guizzi no cree en esta posibilidad y reserva la *captio* solo para las sacerdotisas⁸³. En cambio Francisco Marco Simón cree que tanto flámines dialis como vestales eran captados⁸⁴. En cualquier caso si para la *inauguratio* de un sacerdote se requería consultar a la divinidad, para la *exauguratio* se llevaba a cabo el mismo procedimiento.

⁸² Gell. *Noct. Att.* VII, 7, 4.

⁸³ Guizzi, F. (1968), pp. 31-65.

⁸⁴ Marco Simón, F. (1996), pp. 208-209.

CONCLUSIONES

En conclusión, pese a la contradicción que suponen las vestales dentro de la sociedad romana su situación no era para nada extraña si se observa la religión en conjunto. En cualquier caso se pueden tener en cuenta una serie de observaciones.

En primer lugar, parece claro que su origen está vinculado a la creación del fuego sagrado como símbolo del asentamiento de la comunidad en el lugar y como símbolo de su estabilidad. Las vestales surgieron para su cuidado. Como símbolo de la estabilidad de la ciudad y sobre todo por su carácter público, el fuego y el sacerdocio son coetáneos al surgimiento de la ciudad de Roma, probablemente siendo un culto de carácter privado como ya mencionábamos antes que por su importancia se volvió público. Este proceso seguramente se llevó a cabo entre mediados del siglo VII y el siglo VI a. C. cuando parece que la ciudad va tomando sus características conocidas y se organiza la zona del Foro. De hecho parece que las vestales son anteriores a la instauración de la República en el 509 a. C., no solo por los datos arqueológicos, sino porque compartían muchas cosas con los otros sacerdocios considerados arcaicos como los flámines. Como veíamos con Scheid, vestales, flámines y otros más eran los “sacerdotes-estatua” que en cierta medida tenían un vínculo especial con los dioses¹. En opinión de Francisco Marco Simón este tipo de sacerdocios conservaron mucho mejor que otros el carácter sagrado que les acompañaba como representantes de la divinidad². En cualquier caso como ya vimos las propias fuentes hacían de Numa el creador de las vestales y, al menos, podemos darle veracidad al relato de la tradición romana aunque en cualquier caso Numa no existiera. Si los romanos creían que las vestales procedían de época monárquica es porque es probable que lo fueran puesto que en monarquía o república, Roma ya existía como ciudad.

En cuanto al origen social se pueden decir varias cosas. En primer lugar, parece claro que las sacerdotisas siempre fueron elegidas de entre las familias de más alta estirpe. No solo porque la propia mentalidad conservadora romana tendiera a dejar el poder en las clases altas, sino porque hasta el año 300 a. C. todos los cargos religiosos importantes estuvieron en manos patricias. En cierto sentido, se puede asumir que si los flámines

¹ Scheid, J. (1991) *La religión en Roma*. Madrid, p. 32.

² Marco Simón, F. (1996) *Flamen Dialis: el sacerdote de Júpiter en la religión romana*. Madrid, p. 162.

sufrieron reformas con la llegada del imperio³, el tan famoso pragmatismo romano facilitaría que, mucho antes, como pensaba José Carlos Saquete las vestales en origen provinieran -como los flámines y los rex sacrorum- de matrimonios por *confarreatio*, es decir patricios, pero que la adaptación hiciera que las sacerdotisas pudieran provenir finalmente de cualquier familia de clase alta siempre que se cumplieran los requisitos ya explicados⁴.

En cualquier caso, gracias a las prosopografías de las sacerdotisas parece claro que las vestales provenían de familias de clase alta, bien plebeya, bien patricia, pero casi siempre senatorial. Al menos esto es así hasta el siglo III cuando veremos las primeras vestales seguras de familias ecuestres. En cualquier caso parece claro que el vacío de información respecto al origen de las sacerdotisas supone un problema.

Respecto al sacerdocio se extraen una serie de conclusiones. Las vestales no tenían una actividad demasiado frecuente a lo largo del año, pero sobre todo en primavera y verano eran especialmente activas. Esto podía ser debido a que estaban muy relacionadas con los rituales de fertilidad y prosperidad propios de las estaciones en las que la naturaleza revive. No obstante, también tenían un papel importante en los ritos de purificación y expiación. En ambos casos se puede relacionar tanto con el simbolismo de las vírgenes, muy relacionado con la fertilidad como con la purificación y la expiación de prodigios. No obstante, es evidente que su realización era llevada a cabo también por el carácter de protección de las sacerdotisas sobre la ciudad. Además estaban al cargo del cuidado de una serie de objetos de los que los romanos si no rendían culto directamente sí apreciaban y creían que eran la garantía de la estabilidad de la ciudad como el Paladio, los Penates, etc.

Sin embargo, era del cuidado del fuego del que más dependía la estabilidad de Roma. Este cuidado ritualizado parece evidente que procede del culto al fuego de las casas siendo por tanto el motivo por el que las sacerdotisas realizaban una serie de labores que podrían considerarse domésticas por su vínculo con las labores de las mujeres. En este sentido se puede considerar como creía Dumézil que el cuidado del fuego era un culto muy antiguo. No solo por el origen que él le da, sino porque además se trata de un culto muy primario puesto que es normal que algo tan importante para la supervivencia acabe

³ Marco Simón, F. (1996), p. 214.

⁴ Saquete, J. C. (2000) *Las vírgenes vestales: un sacerdocio femenino de la religión pública romana*. Madrid, pp. 120-121.

siendo convertido en una divinidad y se le de culto. Además lo que para una sociedad arcaica resultaba tan importante mantener en las casas, para una ciudad debía representar la misma importancia. Así la permanencia de ese fuego fue para los romanos la permanencia de la ciudad y el símbolo de la integridad comunitaria.

En cualquier caso el punto que más incógnitas tiene es el simbolismo de las vestales y su virginidad. Se puede decir que está clara su relación con la fertilidad y la purificación, pero su ambigüedad resulta complicada de descifrar. No obstante, estas características matronales y virginales solo son consecuencia de una sacralidad que de por sí llevaba pareja la virginidad. Ya lo hemos explicado, las vestales eran matronas porque su sacerdocio había absorbido mucha influencia del hogar, de la mujer, etc. Su virginidad solo aumentaba esta sacralidad. En cualquier caso se puede decir que esta sacralidad no era la causa de los privilegios de que disponían las sacerdotisas. Bien es verdad que la contradicción entre los tres aspectos las rodeaba de un aura casi mística, como le ocurría a los flámines. En este sentido, resulta interesante algo que menciona Marco Simón y es que los antiguos no tenían clara la diferencia entre algo sagrado y algo maldito⁵. Las vestales, por tanto, portando todo ese simbolismo que las hacía ambiguas debían representar una sacralidad importante.

En cuanto a los privilegios se pueden llamar así con respecto a las demás mujeres de Roma, pero no cuando se ve a las vestales dentro del conjunto de los sacerdocios. Como otros sacerdotes adquirirían una condición jurídica que le era ajena a los demás habitantes femeninos de Roma. En este sentido el paralelismo con el *flamen dialis* es bastante grande. Las vestales y el *flamen* como ya hemos mencionado se tratan de sacerdotes muy antiguos que como tales tienen unas características especiales que los liberan de todo vínculo de dependencia que no sea el del poder sobre la religión del pontífice. En este sentido se coincide con Francisco Marco Simón y José Carlos Saquete puesto que, dejado de lado el hecho de que las vestales fueran mujeres, no parece que fueran distintas del resto de sacerdotes como el flaminado o el *rex sacrorum*. Evidentemente por la gravedad de sus crímenes contra la religión sufrían un castigo mayor al dejar que el fuego se apagara o contaminar los ritos si rompían su voto de virginidad, pero eso es una característica propia del sacerdocio, no el motivo de su condición jurídica. A fin de

⁵ Marco Simón, F. (1996), p. 25.

cuentas el *dialis* también tenía una condición jurídica extraña para los demás hombres con motivo de su sacralidad, por ejemplo estando exento del juramento.

En este sentido, como decíamos en la introducción, la sociedad romana no reconocía ninguna autonomía a la mujer. Sin embargo, las vestales no eran solo mujeres, también eran sacerdotisas. Como tales tenían una serie de derechos impropios en las mujeres, pero similares a los hombres y los sacerdotes. Como responsables de un culto estatal no podían tener una situación desfavorecida, menos aún si ellas mismas representaban a la diosa. No obstante, es cierto que su género según las normas de la sociedad romana las colocaba en una situación ambigua y contradictoria.

No obstante, se debe tener algo en cuenta. Cuando hablábamos de los sacerdocios veíamos como en Roma la religión y la política discurren paralelas, pero están conectadas. Las vestales y las mujeres no desempeñaban cargos políticos porque estos eran propios del mundo terrenal, del mundo de los hombres, pero en la esfera religiosa la presencia de la mujer aunque inferior es más acusada. Si la sociedad romana era profundamente machista no debía tener sentido que se adoraran a divinidades femeninas: diosas ctónicas, celestes, diosas-madre. En la naturaleza ambos sexos coexisten y son necesarios para la vida. En la religión que surge del contacto de los hombres con las fuerzas de la naturaleza, y está muy orientada a favorecer precisamente la vida, no es extraño entonces que haya dioses y diosas. Del mismo modo que una vestal era una sacerdotisa al mismo nivel que los demás sacerdotes, también había mujeres participando en *piacula* o existían mujeres con un carácter religioso, pero sin disfrutar de los privilegios de la vestal. La *regina sacrorum* y las flamínicas realizaban funciones religiosas, pero como parte de un matrimonio en el que el sacerdote propiamente dicho es el marido y, por tanto, están sujetas a la voluntad de este. Las vestales, en cambio, eran sacerdotisas con todas sus consecuencias, tenían una serie de derechos que facilitaban que siendo mujeres pudieran estar a la altura de los demás sacerdotes, pero eran solteras y, por tanto, no estaban bajo la voluntad de nadie del mismo modo que el *flamen* tampoco. Por esto último resulta tan difícil situar a las vestales en un origen dentro de la casa del rey, porque el Pontífice Máximo que hereda sus poderes religiosos, no hereda la jurisdicción sobre la vestal, sino que esta es totalmente autónoma salvo en el desempeño de sus funciones religiosas que como los demás sacerdotes están bajo control de los pontífices.

Para terminar se puede llevar a cabo una reflexión. Las vestales resultaban una contradicción dentro del sacerdocio por ser mujeres, sin embargo, era necesario que lo fueran. ¿Por qué?, bueno, puede que porque los romanos lo decidieran así en algún momento. Con la virginidad una mujer tenía mucho tiempo libre para cuidar el fuego sagrado porque no tenía cargas familiares. Precisamente sería más razonable esto que pedirle lo mismo a un hombre, con la interrupción de los linajes familiares que eso supone. ¿Por qué eran mujeres? Se puede reflexionar también en el sentido de por qué no eran hombres los encargados del fuego. En el mismo sentido debería ser contradictorio que las mujeres se reunieran en los ritos místicos de Bona Dea. Sería extraño que en un ritual en el que posiblemente se pidiera por la fertilidad de las mujeres lo oficiaran los hombres. Se puede decir en definitiva que los romanos no podían o no querían aislar de la religión completamente a las mujeres porque el elemento femenino también era necesario aunque no paritario.

Finalmente, en cuanto al hecho de que duraran tantísimos siglos cuando sacerdocios también importantes habían desaparecido antes del 394 d. C., hay que tener en cuenta que el vínculo entre la ciudad y el culto fue muy fuerte. Este se adaptó a los cambios producto del paso del tiempo. Cuando muchas fiestas ya habían desaparecido, otras se transformaron y orientaron hacia la protección de la ciudad. Después de todo, los sacerdotes como el *flamen dialis* duraron prácticamente también hasta el siglo IV por lo que se puede ver la gran importancia que tuvieron siempre⁶. Si las vestales desaparecieron a finales del siglo IV fue porque para los paganos tuvieron una importancia trascendental. Vinculadas a la ciudad, fue un culto estatal por excelencia al representar precisamente eso, la pervivencia del estado, la comunidad, la ciudad y solo desaparecieron cuando esto desapareció de alguna manera. En cierto sentido, el apagar el fuego sagrado en el 394 d. C. fue como extinguir la Roma pagana y sustituirla por la cristiana, aunque los paganos no desaparecieran ese año. Es posible que si el cristianismo no hubiera acabado con los cultos tradicionales romanos las vestales hubieran sobrevivido mucho más tiempo.

⁶ Rüpke, J. (2008) *Fasti sacerdotum : a prosopography of pagan, Jewish, and Christian religious officials in the city of Rome, 300 BC to AD 499*. Nueva York, p. 574.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES SECUNDARIAS:

Ampolo, C. (1988) *“La nascita della città”*, *Storia di Roma, Vol I: Roma in Italia*. Edit. Momigliano, A. y Schiavone A. Giulio Einaudi. Turín.

Beard, M., North, J. (1990) *Pagan priests: religion and power in the ancient world*. Duckworth. Londres.

Beard, M., North, J., Price, S. (1998) *Religions of Rome: a History. Vol 1*. Cambridge University Press. Cambridge.

Beard, M., North, J., Price, S. (1998) *Religions of Rome: a Sourcebook. Vol 2*. Cambridge University Press. Cambridge.

Dumézil, G. (1987) *La Religion romaine archaïque: avec une appendice sur la religion des Étrusques*. Payot. París.

Fustel de Coulanges, N. D. (1982) *La ciudad antigua*. Trad. de Alberto Fano. Edaf S. A. Madrid.

Guizzi, F. (1968) *Aspetti giuridici del sacerdozio romano: il sacerdozio di Vesta*. Eugenio Jovene. Nápoles.

Martini, M. C. (2004) *Le vestali : un sacerdozio funzionale al "cosmo" romano*. Edition Latomus. Bruselas.

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

Montero, S. (1994) *Diosas y adivinas: Mujer y adivinación en la Roma Antigua*. Trotta. Madrid.

Ogilvie, R. M. (1995) *Los romanos y sus dioses*. Trad. Álvaro Cabezas. Alianza Editorial. Madrid.

Pomeroy, S. B. (1990) *Diosas, rameras, esposas y esclavas: mujeres en la Antigüedad Clásica*. Trad. Ricardo Lezcano Escudero. Akal. Madrid.

Porte, D. (1995) *Le prêtre à Rome: les donneurs de sacré*. Payot. París.

Rüpke, J. (2008) *Fasti sacerdotum : a prosopography of pagan, Jewish, and Christian religious officials in the city of Rome, 300 BC to AD 499*. Trad. David Richardson. Oxford University Press. Nueva York.

Saquete, J. C. (2000) *Las vírgenes vestales: un sacerdocio femenino de la religión pública romana*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas: Fundación de Estudios Romanos. Madrid.

Scheid, J. (1991) *La religión en Roma*. Trad. de José Joaquín Caerols Pérez. Ediciones Clásicas. Madrid.

Staples, A. (1998) *From Good Goddess to Vestal Virgins: Sex and category in roman religion*. Routledge. Londres y Nueva York.

FUENTES ANTIGUAS:

Zósimo. (1992) *Nueva Historia*. Ed. de José M. Candau Morón. Gredos. Madrid.

V.V.A.A. (1998) *Historia Augusta*. Ed. de Vicente Picón y Antonio Gascón. Akal. Madrid.

Homero, (1998) *Odisea*. Akal. Madrid.

Plinio Segundo, Cayo (2002) *Historia Natural*. Trad. de Josefa Cantó. Cátedra. Madrid.

Aulo Gelio. (2009) *Noches Áticas*. Ed. de Santiago López Mendoza. Akal. Madrid.