

## EL REX SACRORUM: ¿FENÓMENO ROMANO?

## THE REX SACRORUM: A ROMAN PHENOMENA?

Ignacio Jesús ÁLVAREZ SORIA<sup>1</sup>  
Universidad de Zaragoza

Recibido el 6 de septiembre de 2015.  
Evaluado el 8 de febrero de 2016.

### RESUMEN:

La comparación entre el *rex sacrorum* romano, los *reges sacrorum* latinos y los *lucumones* etruscos muestra la existencia de un fenómeno general en la zona central de la península itálica por el cual, dentro del proceso de transformación de los sistemas monárquicos en otros de magistraturas, se conservaron o crearon, en el plano religioso, figuras sacerdotales que debían realizar las funciones rituales de los antiguos monarcas. Ello no obsta para que en cada una de ellas se observan particularidades fruto de las tradiciones de cada comunidad; lo que igualmente demuestra que no son resultado de la imposición romana.

### ABSTRACT:

The comparison between the roman *rex sacrorum*, the latin *reges sacrorum* and the etruscan *lucumons* shows the evidence of a general phenomenon in the central area of the Italian peninsula by which, within the process of transformation of the monarchical system in other of magistrates, were preserved or created, on the religious level, priestly figures who were to perform the ritual functions of the ancient kings. This does not mean that in each particular result observed the traditions of each community; which also it shows that they are not the result of Roman imposition.

**PALABRAS CLAVE:** *rex sacrorum*, *lucumon*, monarquía, religión, sacerdocio, Italia.

**KEY-WORDS:** *rex sacrorum*, *lucumon*, monarchy, religion, priesthood, Italy.

El estudio de la zona tirrénico-lacial es de especial importancia para determinar el grado de originalidad y especificidad del *rex sacrorum* romano y su proceso de aparición; puesto que Roma no puede estudiarse sin tener en cuenta de su entorno, ya que la cultura romana y los acontecimientos de finales del s. VI a.C. y principio del V a.C. indican una clara influencia y relación entre las comunidades vecinas de la zona, siendo claros ejemplos la presencia de Porsena en el Lacio o la sublevación de los latinos ayudados por Aristodemo de Cumas, todos ellos animados por el destronamiento de Tarquinio el Soberbio y sus reclamaciones, que acabaron con la batalla del lago Regilo (496 a.C.). Otra muestra obvia de esa influencia es la presencia, tanto en Roma como en el resto de las comunidades latinas, del fenómeno reseñable de la movilidad tanto poblacional como social, bien a través de migraciones o bien manifestada a través de expediciones militares, bien mediante la creación de colonias o bien mediante la aceptación de grupos extranjeros dentro del núcleo de una comunidad. Por consiguiente, es interesante analizar de qué modo las circunstancias que acompañaron la aparición del *rex sacrorum* romano, si es que la situamos entre finales del s. VI a.C. y comienzos del s. V a.C., pudieron estar relacionadas con la realidad político-religiosa externa a la ciudad. De ahí que haya que preguntarse si el episodio traumático del

---

<sup>1</sup> Alumno de Master de Ciencias de la Antigüedad de la Universidad de Zaragoza. 629657@celes.unizar.es

cambio de régimen, unido al mantenimiento de un sacerdote que cumpliera con las funciones rituales del monarca, puede considerarse un fenómeno circunscrito a Roma y que después, con su dominio sobre las comunidades del Lacio, fue imitado por otras ciudades, o si hubo un desarrollo político-religioso paralelo alentado por un contexto similar. Lo cierto es que hay multitud de inscripciones que hacen referencia a *reges sacrorum* en diversas localidades tanto dentro como fuera del Lacio antiguo que nos son de gran ayuda en esta tarea.

A mediados del s. VI a.C., en Italia central se asiste a la aparición de sistemas de magistraturas, aunque con profundas diferencias entre sí, tanto en la zona latina, como en la etrusca o en la umbra; lo que nos lleva a pensar en la existencia de un desarrollo cultural y político paralelo, interconectado y motivado por los mismos o similares presupuestos y condiciones. Por tanto, el fenómeno del paso de *reges* a *reges sacrorum* podría ser muy común en esa zona, aunque hay que clarificar si son fruto de una evolución desde la época arcaica o son una muestra más de pérdida de autonomía de esas comunidades itálicas respecto a Roma cuando esta las sometió.

Según nuestras fuentes, entre los etruscos el primer estadio de organización de la ciudad-estado fue la monarquía y el título de este rey era el de *λαυχημει* o *λαυχημει*, conocidos como *lucumones* en latín. No obstante, muchas de las evidencias que tenemos, no solo del término, sino de los propios monarcas, son de un período muy posterior al monárquico, quedando conservada la terminología en un sacerdocio que heredó las funciones religiosas del rey en algunas ciudades, comparable al *αρχων βασιλευς* ateniense o el *rex sacrorum* romano. Igualmente, la información de la que disponemos sobre ellos, como sobre casi toda la civilización etrusca, es escasa y debe ser analizada con precaución, pues las fuentes literarias son externas, latinas o griegas, y su interpretación es siempre problemática; a lo que se unen algunos elementos epigráficos o arqueológicos cuya información es igualmente confusa<sup>2</sup>.

## I. El *rex sacrorum* romano.

El origen del *rex sacrorum* romano está unido en las fuentes literarias con el de la república, de manera que la interpretación de la información proporcionada por dichas fuentes es realmente problemática porque deben enmarcarse en su propio contexto. Para analizar la aparición del *rex sacrorum* romano es esencial afrontar esos testimonios procedentes de la tradición literaria y analizar su veracidad, puesto que buena parte de los mismos proceden de obras compuestas más allá del siglo II a.C., es decir, al menos tres o cuatro siglos posteriores a los hechos que, supuestamente, acontecieron y que narran. Además, no deja de resultar sospechoso el hecho de que la versión transmitida al respecto es prácticamente única; pudiendo haberse compuesto esta versión canónica en época tardorrepública. Por lo que los investigadores actuales se encuentran con la disyuntiva de negar toda la tradición salvo aquellos pasajes que hayan sido probados mediante otra vía, o aceptar los testimonios de dichas obras exceptuando aquellos que han sido probados como falsos a través de investigaciones de nuestra época. De ahí que, antes de proceder a analizar el origen del *rex sacrorum* que describieron los autores de la antigüedad, debemos tener en cuenta que, como dijo G. Dumézil, la teología romana es de un elevado nivel intelectual y corresponde en esencia a la de los indios védicos y a la de los escandinavos, y por ello es difícil que no fuese acompañada de relatos que se traducían en acciones, lecciones y relaciones conceptuales; sin embargo, a diferencia de aquellos, Roma no tiene una mitología divina, sino que historizó sus mitos y los trasladó a los grandes hombres de sus orígenes<sup>3</sup>. Por lo tanto, la información narrada por las fuentes para época monárquica

<sup>2</sup> La organización de los habitantes de Etruria siempre ha sido una cuestión difícil, pues no hay referencias a un monarca común, sino a una liga de ciudades, cada una de las cuales con su propio carácter político, aunque para épocas más antiguas se señalan en las fuentes la existencia de monarcas en las principales, como destaca Servio (*Ad Aen.* II, 278.).

<sup>3</sup> Dumézil 1977, 251.

debe concebirse más como leyendas que como narraciones históricas reales, aunque esto se aplica fundamentalmente a los primeros cuatro reinados. Por el contrario, del resto de monarcas podemos considerar que la información es, básicamente, verídica a grandes rasgos, aunque siempre puede estar adulterada por ampliaciones, confusiones y duplicaciones de algunos hechos, como, por ejemplo, respecto a la fundación de colonias o a la conquista de determinadas poblaciones del Lacio.

Esta diferenciación respecto a la información que tenemos de época monárquica ha llevado a que algunos autores, como F. De Martino, diferenciasesen dos tipos de monarquía: la latina, integrada por los cuatro primeros reyes, y la etrusca, conformada por los tres últimos. Esta diferenciación deviene en una visión del rey latino como cabeza de una federación gentilicia y del rey etrusco como magistrado supremo de una *ciuitas*, imbuido de una pompa solemne y una simbología de autoridad de la que carecían sus antecesores. Sin embargo, como afirma E. Bianchi, los estudios antropológicos y comparativos recientes sobre la Roma monárquica muestran que en esa época no era un Estado fuerte, al igual que parecen demostrar que el paso de la monarquía a la república no fue repentino, sino fruto de un proceso gradual<sup>4</sup>.

Esta última afirmación contrasta con la versión del origen de la república y, por ende, del *rex sacrorum*, que nos transmiten las fuentes, como Tito Livio o Dionisio de Halicarnaso, quienes indican que este sacerdocio fue creado tras la expulsión de Tarquinio el Soberbio para evitar que se echase en falta el papel del monarca en la ciudad, al menos en un aspecto en el que era esencial como el religioso, por parte de individuos especialmente piadosos o que buscasen la restauración de la monarquía aprovechando el argumento religioso. Igualmente, estos mismos autores nos informa de que fue subordinado al *pontifex maximus* para evitar que tuviese alguna relevancia y así evitar que este sacerdocio pudiese ser una plataforma para limitar o alterar el nuevo sistema político<sup>5</sup>. A partir de ahí casi podemos imaginar la angustia y la necesidad que llevó a los romanos a crear un sacerdote que, ajeno a toda actividad política, era el único, como antes lo había sido el *rex*, con la capacidad de realizar ciertas ceremonias religiosas necesarias para el mantenimiento de la *pax deorum*. Una precaución que también podemos observar en ciudades del Lacio o de Etruria, como estudiaremos más adelante.

Por otra parte, algunos estudiosos como T. J. Cornell han planteado la posibilidad de que el *rex sacrorum* romano naciese a mediados del s. VI a.C., antes del momento de la caída de la monarquía que establece la tradición literaria. Según este autor, Servio Tulio, o los líderes a los que este monarca mítico representa, no era un verdadero *rex*, sino un *magister populi* que se habría hecho con el poder político, dejando ciertas funciones religiosas en manos del monarca; lo que significaría la existencia de una suerte de doble monarquía en la que un magistrado absoluto ejercía el poder político y un sacerdote el religioso. Sin embargo, otros investigadores como F. Marco Simón han planteado la posibilidad de que su aparición se debiese a la decadencia de la antigua monarquía, pues es posible que el *rex sacrorum* fuese creado antes del final de la propia monarquía como una forma de conservar el sacerdocio real cuando las exigencias temporales o militares imposibilitaban a sus representantes el cumplimiento de los deberes, progresivamente más complejos, del culto<sup>6</sup>.

Otra posibilidad es que Tarquinio el Soberbio, o el rey destronado, hubiese seguido conservando los *sacra* de la monarquía hasta su muerte, acaecida, según la tradición, en 495 a.C., en Cumas, en la corte del tirano Aristodemo, pese a que se hubiese exiliado definitivamente tras la batalla del lago Regilo (a comienzos del siglo V a.C.). Esta argumentación se basa en que el *rex sacrorum* se identificaba con el *rex* en persona y el cargo era vitalicio salvo que se incumpliesen algunas de las prohibiciones o alguno de los requisitos; por lo que la situación podía haber sido parecida a la de Lépido respecto al pontificado máximo cuando Octavio se había hecho con el poder, que conservaba el

<sup>4</sup> De Martino 1972, vol. 1, 129, Bianchi 2010, 6.

<sup>5</sup> Liv. I, 2, 1-2; Dion. Hal. IV, 74 1-4; V, 1, 4.

<sup>6</sup> Cornell 1999, 278, Marco Simón 1996, 23.

sacerdocio pero no podía ejercerlo y solo tras su muerte pudo nombrarse un nuevo *pontifex maximus*. Así pues, el primer *rex sacrorum* solo habría podido ser nombrado a partir del 495 a.C. y quizás fuese algo planificado y no fruto de las circunstancias de emergencia que señalan las fuentes, sino de la redefinición de la monarquía tras el exilio y muerte del último de los monarcas, puesto que, aunque se le había privado de sus poderes político-militares, no podía arrebatársele su influencia en la esfera sagrada, considerada más inestable.

Como hemos señalado anteriormente, las fuentes antiguas señalan que el *rex sacrorum* nació subordinado al *pontifex maximus* para evitar que ejerciese su autoridad sin control y pudiese influir en las decisiones políticas de la ciudad en virtud de su posición y su título. En principio, se planteó que las funciones religiosas del monarca hubiesen sido repartidas entre los pontífices y el *rex sacrorum* y las políticas fuesen entregadas a los magistrados. Esta división entre actividades políticas y religiosas llevó a T. Mommsen a formular la hipótesis de que el paso de la monarquía a la república supuso la continuación y casi culminación de la tendencia a separar el poder político del religioso. Sin embargo, E. Pais se esforzó en demostrar que, si bien los poderes político y religioso estaban confundidos en la figura del *rex*, también lo estaban en las de los magistrados, puesto que no hay que olvidar que aquellos rituales que guardaban especial relevancia política fueron confiados a los magistrados supremos y no a ningún sacerdote. Por consiguiente, aunque parece incontestable la existencia de cierta distinción entre magistraturas y sacerdocios, no hay una escisión funcional tajante salvo en algunos casos; en este sentido, A. Calonge plantea que debería instalarse un criterio de mayor elasticidad a la hora de diferenciar entre magistraturas y sacerdocios en época republicana<sup>7</sup>.

Multitud de autores han señalado que ese momento fue fundamental para el encumbramiento jerárquico del *pontifex maximus*, aunque parece que la primacía religiosa siguió recayendo, al menos nominalmente, en el *rex sacrorum*. No obstante, la visión del *pontifex maximus* como ostentador del poder religioso *de facto* y de carácter disciplinario, y de un *rex sacrorum* reducido a una figura casi decorativa procede de autores no anteriores al período tardorrepublicano. Por ejemplo, Festo, Aulo Gelio o Servio situaban al *rex sacrorum* en la cúspide de la jerarquía religiosa romana. Por el contrario, otros como Cicerón en *De Haruspicinum Responsis*, cuando cita a los sacerdotes del 57 a.C., nombra primero a 13 de los 15 pontífices, después a los *flamines maiores* –salvo al *Dialis* porque entonces estaba vacante– y, en último lugar, al *rex sacrorum*. Sin embargo, este mismo autor, en *De domo sua*, nombra las distintas categorías sacerdotales siguiendo el orden que plasmó Festo. Por todo ello, pese a la indudable antigüedad del augurado, la jerarquía del *ordo sacerdotum* estaba formada por el *rex* –después *rex sacrorum*–, los tres *flamines maiores* y el *pontifex maximus*. Este orden parece razonable para la época en la que el *rex Romanorum* era el líder religioso de la comunidad; ya que tanto los *flamines* como los pontífices habían nacido para aligerar la carga de trabajo religioso del *rex* y dejarle tiempo para ocuparse mejor de cuestiones político-militares. Por eso deja de lado otros sacerdocios y colegios como los augures, los *virī sacris faciundis* o los *virī epulones*, estos últimos de creación posterior. No obstante, al menos en el caso de los *flamines maiores*, su antigüedad está clara –incluso dentro de la época monárquica–, puesto que debieron de crearse antes de que la influencia etrusca se hiciese muy marcada en la comunidad romana, ya que estaban dedicados a Júpiter, Marte y Quirino, y no a Júpiter, Juno y Minerva; pero esa antigüedad también se evidencia en el nombre del sacerdote de Júpiter, pues era el *flamen Dialis* y no *lovalis*, como debería al compararse con los epítetos de *Martialis* y de *Quirinalis* de sus compañeros. De lo que no hay duda es que ambos aspectos sitúan a los *flamines maiores* en un momento remoto, en consonancia con el carácter arcaico de sus funciones en el plano ritual. Los pontífices también han sido datados en época monárquica, aunque, según Cicerón, estaban excluidos de la concepción sacerdotal originaria, puesto que no eran inaugurados, a diferencia de los *flamines* o el *rex sacrorum*<sup>8</sup>. Su posición original era la de ayudantes del *rex*, probablemente como guardianes de los *sacra* y, en consecuencia,

<sup>7</sup> Mommsen 1887, 18 ss., Pais 1915, 271 ss., Calonge 1968, 5-11.

<sup>8</sup> Fest. 198-200 L, Gell. n. A. X, 15, 21, Serv. Ad Aen. II, 2, Cic. har. resp. 6, 12, Dom. 52, 135, leg. 2, 8, 21.

supervisores de los rituales, pero, es posible que, posteriormente, el monarca confiase en los pontífices a la hora de consumir los rituales si se lo impedían sus deberes político-militares; de manera que su actuación en los ritos patrios y extranjeros era una delegación del monarca. Por consiguiente, E. Bianchi asegura que su aparición fue fruto de una necesidad religiosa más reciente que la que suscitó la creación de los *flamines* y puede que tuviese elementos de inspiración externa, aunque no se han encontrado paralelos convincentes. Esta visión no concuerda con la que defendió G. Wissowa, quien consideraba que el orden procedía de la importancia que se daba a los dioses en las plegarias e invocaciones, por ende, el *rex* y después el *rex sacrorum* habrían sido sacerdotes de Jano porque a este se le invocaba en primer lugar, después los *flamines maiores* porque a este dios le seguían Júpiter, Marte y Quirino, y luego el *pontifex maximus* en calidad de sacerdote de Vesta; por esa razón, tanto el *rex* como el *pontifex maximus* habrían sido una suerte de *flamines* de Jano y de Vesta. No obstante, como planteó L.-R. Ménager, lo más lógico es pensar que la jerarquía sacerdotal seguía un criterio fundamental de influencia social y política de los sacerdocios y que después fosilizó en la mentalidad romana, aunque no se ajustase a su realidad posterior, por ello el *rex sacrorum* era colocado a la cabeza del *ordo sacerdotum*<sup>9</sup>.

En el caso de haber acontecido realmente el exilio y la muerte de Tarquinio el Soberbio, debió de suponer un momento de extrema incertidumbre religiosa en Roma, pues el cambio ritual podía provocar la ruptura de la *pax deorum*. En este momento, el problema principal debieron de ser los *sacra* que el rey en el exilio u ocupado en otros menesteres no podía atender en persona, por ello la comunidad necesitaba irremediamente algún sustituto. En principio, los historiadores consideraron que pudo delegarse en los *flamines maiores*, pero es probable que en un momento como este, en que la triada arcaica había perdido el lugar preminente y sus funciones estaban esclerotizadas, no pudiesen intervenir como sustitutos. En este sentido, la atención pudo recaer en los antiguos ayudantes del rey y supervisores religiosos, los pontífices. Sin embargo, es posible que a la muerte del monarca o como consecuencia de sus repetidas ausencias se viese necesaria la existencia de un sacerdocio que, por el bien de la comunidad, llevase el nombre de *rex sacrorum*. De haber nacido tras la caída de la monarquía, es posible que el primer *rex sacrorum* apareciese bajo el control del *pontifex maximus*, que permaneció como guardián de los *sacra* y por ello ejercía como supervisor general. No obstante, no podemos negar la posibilidad de que el *rex sacrorum* no se sometiese instantáneamente a la autoridad del *pontifex maximus* y ejerciese durante algún tiempo la dirección efectiva del orden sacerdotal. En ese contexto es improbable que el sistema de nombramiento fuese el que conocemos para finales del s. III a.C., sino que podría ser más parecido al que describe Dionisio de Halicarnaso, es decir, que la decisión la tomase todo el *ordo* de manera colegiada<sup>10</sup>. Sin embargo, en los episodios posteriores –y, por ello, posiblemente más veraces– que aparecen en las fuentes, el sistema de nombramiento que conocemos es distinto y el *rex sacrorum* está sometido de manera clara a la autoridad que ejercía el *pontifex maximus* sobre el *ordo sacerdotum*.

Analizar los episodios y protagonistas relacionados con el *rex sacrorum* antes de 210 a.C. es una tarea complicada, pues la prosopografía se limita únicamente a los nombres de M. Papirio, L. Postumio Albino y M. Marcio. El primero de ellos fue, según Dionisio de Halicarnaso, el primer *rex sacrorum*, aunque se ha considerado ficticio. El segundo es nombrado por Plinio el Viejo. Finalmente, el tercero murió en el mismo año 210 a.C., ocupando el cargo durante la Segunda Guerra Púnica, tal y como señala Tito Livio. No obstante, la veracidad de este último también ha sido puesta en duda, ya que no se conoce una familia patricia con ese nombre durante la república, aunque pudo ser el antepasado de los *Marcii Reges*, que eran plebeyos, pero puede que alguno de sus descendientes renunciase a la condición de patricio aunque mantuviese el epíteto de *Reges*. Tras su muerte, según Tito Livio, el sacerdocio quedó vacante hasta ser ocupado en 208 a.C. por

<sup>9</sup> Bianchi 2010, 121-126, Wissowa 1912, 23, 103 y 483, Ménager 1976, 465.

<sup>10</sup> Dion. Hal. V, 1, 4

Cn. Cornelio Dolabella, quien probablemente tuviese algo de experiencia política, pues pudo ser *Illvir monetalis*<sup>11</sup>. La vacante durante 2 años de este cargo sacerdotal en el contexto de la guerra muestra que no generó una grave crisis sacerdotal, lo que, sin duda, indica que el relevo en el papel de primer sacerdocio ciudadano del *rex sacrorum* al *pontifex maximus*, si es que no había culminado, al menos ya estaba muy avanzado. Este relevo coincide, en la segunda mitad del s. III a.C., con la pérdida de parte del prestigio y la independencia de los que los *flamines maiores* habían disfrutado hasta entonces, a favor del *pontifex maximus*.

Este aumento de poderse refleja claramente en la elección del *rex sacrorum* de 180 a.C. que relata Tito Livio y que muestra que su poder de supervisión religiosa se había convertido en una fuerza coercitiva que no era utilizada únicamente con fines religiosos, sino que podía ser esgrimida para alcanzar objetivos personales<sup>12</sup>. Ese aumento de poder pudo haber motivado un cambio en la elección del *rex sacrorum*, que a partir de entonces siguió los pasos de la *nominatio*, la *captio* (también conocida como *creatio* o *lectio*) e *inauguratio*. En primer lugar, el colegio de pontífices presentaba una terna de candidatos considerados adecuados para desempeñar el sacerdocio al *pontifex maximus*; en segundo lugar, este escogía a uno de ellos; finalmente, se procedía a llevar a cabo la *inauguratio*, que convertía al elegido en sacerdote. En 180 a.C. lo que ocurrió fue que se eligió a L. Cornelio Dolabella, pero este, que era *duunviro* naval, se negó a aceptar el nombramiento y abandonar su cargo político, por lo que Gayo Servilio –a la sazón, el *pontifex maximus*– le impuso una multa, que fue apelada ante el pueblo; el pueblo se pronunció a favor de retirar la multa si Dolabella obedecía al *pontifex maximus*, no obstante, una señal del cielo hizo que los pontífices tuvieran escrúpulos en consagrar a Dolabella y por ello inauguraron a P. Clelio Sículo.

Según E. Bianchi, es probable que esta forma de elección fuese introducida entre 292 a.C. y 219 a.C., junto con la elección popular del *pontifex maximus*, para dar el control sobre la elección de los sacerdotes a la asamblea popular. Durante ese período de tiempo se desarrolló un proceso del cual el *pontifex maximus* salió reforzado y en el cual comenzaron a fraguarse nuevas reformas que reafirmaban la autoridad en materia religiosa adquirida por la asamblea popular, de la cual un ejemplo es la *lex Papia* (65 a.C.), según la cual las vestales debían ser elegidas por el pueblo de una lista de 20 niñas escogidas por el *pontifex maximus*; lo que a su vez indica una decadencia clara del poder de decisión del *rex sacrorum* y del resto del *ordo sacerdotum*. Así las cosas, es probable que cuando se produjesen los cambios sacerdotales impulsados por la *lex Ogulnia* (300 a.C.), los *flamines* y el *rex sacrorum* fuesen vistos, no como sacerdocios patricios ambicionados por los plebeyos, sino como restos arcaicos definitivamente superados; aunque seguramente no fue un cambio inmediato, sino un proceso lento iniciado alrededor del 300 a.C. que concluyó cerca del 180 a.C.<sup>13</sup>.

Como hemos señalado anteriormente, las fuentes pueden hacer referencia a procedimientos de su propia época aunque traten de extrapolarlos al pasado. Es el caso de la ceremonia de la *inauguratio*, que narra Tito Livio con ocasión del inicio del reinado de Numa Pompilio, pero que seguramente refleja la ceremonia de la *inauguratio* que se llevaba a cabo para los *reges sacrorum* de época tardorrepública y comienzos del imperio, pues es muy similar en todas las fuentes. Esta ceremonia consistía en la realización de los auspicios de investidura por parte de un augur para conseguir la ratificación divina de la elección de la comunidad. En concreto, Tito Livio presenta a un augur poniendo la mano derecha sobre la cabeza de Numa, un contacto que tendría la misión de transmitir el poder religioso que capacitaría a Numa para ejercer la función real. Sin embargo, teniendo en cuenta el papel del *rex Romanorum* en la religión de la ciudad primitiva, probablemente fuese el mismo candidato quien pidiese a Júpiter los auspicios sin mediación de nadie, apropiándose de la dimensión religiosa del poder directamente desde la esfera divina<sup>14</sup>. De hecho, como señala F. Blaive, la narración de Livio presenta una incongruencia clara,

<sup>11</sup> Dion. Hal. V, 1, 4, Plin. N. h. XI, 71, 186, Liv. XXVII, 6, 15-16, Liv. XVII, 36, 5.

<sup>12</sup> Liv. XL, 42, 8-11.

<sup>13</sup> Bianchi 2010, 145-151.

<sup>14</sup> Liv. I, 18.

puesto que se atribuye al propio Numa la creación de ese colegio, por lo que no habría nadie capacitado, al menos con la suficiente autoridad pública, para llevar a cabo el ritual; y, además, Rómulo tomó los auspicios por sí mismo porque se trataba de los *auspicia primora*, por lo que, de haber sido necesario un ayudante para los siguientes monarcas, habría sido el *interrex* y no un augur<sup>15</sup>.

Durante el último siglo de la república, los pontífices, augures, *decemviri sacris faciundis* y *triumviri epulones* siguieron siendo los consultores religiosos oficiales del Senado y los magistrados, pero no se puede decir lo mismo del *rex sacrorum* o los *flamines*. De hecho, el prestigio de los primeros llegó a ser tal que tuvo que legislarse para impedir la excesiva acumulación de sacerdocios ostentados por una misma persona, en paralelo a lo que ocurría con las magistraturas con la *lex Vilia annalis*. Después, con la *lex Domitia* de 104-103 a.C. se estableció la elección popular de los sacerdocios de los colegios mayores, derogando el sistema de *cooptatio*, pero de ese procedimiento fueron excluidos el *rex sacrorum* y los *flamines*, quizás por ser considerados sacerdocios menores. Otra prueba de la reducción de la importancia, el prestigio y el carisma de estos antiguos sacerdocios es el *flamen Dialis*, que quedó vacante desde la muerte de L. Cornelio Merula en 87-86 a.C. hasta su restauración por parte de Augusto en 12-11 a.C., por lo que durante ese tiempo sus *sacra* debieron ser puestos al cargo de otros miembros del colegio pontifical; quizás la suerte que corrió el *rex sacrorum* fue similar, con largos períodos de sede vacante. No obstante, para los últimos años de la república conocemos dos nombres de *reges sacrorum*. El primero, del cual nos informa Festo, es Sulpicius Ser. f., que fue nombrado por el *pontifex maximus* Quinto Cecilio Metelo Pío, inaugurado por el augur Apio Claudio Pulcro en 64-63 a.C. y participó en la *cena aditialis* del *flamen* L. Cornelio Lentulo Niger. El segundo es L. Claudio, citado por Cicerón tras el pontífice que fue llamado para discernir sobre la consagración de la casa del arpinate en septiembre de 57 a.C. Según Szemler, este Claudio pudo ser inaugurado en torno al 60 a.C. por Cesar y participó en 46-45 a.C. en una ceremonia que aparece en la *tabula Heracleensis* y que concernía tanto a las vestales, como a los *flamines* y al *rex sacrorum*, lo que solo se explica si por esa fecha el sacerdocio estaba en pleno funcionamiento, lo que confirmaría la continuidad del mismo<sup>16</sup>. Por consiguiente, tanto en el período del pontificado de Metelo Pío como en el de Cesar hubo un estímulo para la continuación del sacerdocio del *rex sacrorum*, al menos por parte de estos pontífices máximos; lo que coincide, al menos, con el comportamiento de Cesar de cara a la religión y otros sacerdocios, pues trataba de aumentar al máximo el número de cargos disponibles, como muestra la creación de los *Lupercilii*.

Con la llegada de Octavio al poder se mantuvieron los cuatro colegios principales: el de los pontífices, el de los augures, el de los *quindecimviri sacris faciundis* y el de los *septemviri epulones*. Además, durante el Principado, acontecieron muchos cambios religiosos, como la creación de sacerdocios para caballeros y libertos, o el nombramiento por orden del emperador de los titulares de los sacerdocios sin atender a los métodos anteriores de elección; como consecuencia, tanto el *rex sacrorum* como el *flamen Dialis* mantuvieron cierta imagen de pureza tradicional al seguir circunscritos a patricios, hijos y casados por *confarreatio* y ser incompatibles con el ascenso en la jerarquía político militar. Sin embargo, hay un epígrafe de época julio-claudia que puede hacernos dudar de que se mantuvieran esos estrictos requisitos, ya que aparece un L. Aquilio f. que es señalado como *rex sacrorum* pese a que los Aquilios no eran patricios, por lo que puede que fuese *rex sacrorum* de alguna ciudad del Lacio o puede que esa *gens* entrase en el patriciado a través de la legislación de Cesar o de Augusto o simplemente que se abriese el sacerdocio a los plebeyos<sup>17</sup>. T. Mommsen identificó a un L. Aquilio Floro como *Illvir monetal* del año 20-19 a.C.; no obstante, de ser así, no habría llegado a ser *rex sacrorum* hasta el 12 a.C., cuando falleció Lépidio y Augusto asumió el cargo de *pontifex maximus*, pues aquel tenía prohibido ejercer su cargo. Sin embargo, la procesión reflejada en el *Ara Pacis* (13-9 a.C.) no muestra

<sup>15</sup> Blaive 1998, 63-70.

<sup>16</sup> Fest. 462-464 L, Cic. *har. res.* 6, 12, *CIL* I<sup>2</sup> 593 = ILS 6085.

<sup>17</sup> *CIL* VI 2122.

a ningún *rex sacrorum*, por lo que, como señala E. Bianchi, puede deducirse que por aquél entonces este sacerdocio estaba vacante y L. Aquilio era *rex sacrorum* de otra población del Lacio<sup>18</sup>.

El aspirante a *rex sacrorum* debía ser ciudadano romano, libre de nacimiento y sin defectos físicos, como todos los sacerdotes; pero, además, debía ser patricio, hijo de un matrimonio unido por *confarreatio* y estar casado mediante el mismo ritual. A parte, tenía vetado cualquier cargo político-militar. La primera limitación específica, parece fruto del contexto de principios de la república, con el problema patricio-plebeyo, si bien no sabemos cuántos sacerdotes de esa época debían ser hijos de un matrimonio por y/o estar casados mediante *confarreatio*; posteriormente, solo el *rex sacrorum*, junto con los *flamines* y los *salii*, debieron haber contraído matrimonio por esa vía. Por otra parte, la prohibición de ejercer cargos públicos debió de aparecer en los inicios de la república para separar el título de *rex* de la esfera político-militar y que se asociase únicamente a la sagrada. En consecuencia, la primacía del pontífice en etapas posteriores pudo deberse a que este podía ejercer magistraturas y, por tanto, el ascendiente social y político de los personajes que lo ocuparon pudo influir en la autoridad que se asociaba al sacerdocio, y no a un intento deliberado de auparlo a este sobre el *rex sacrorum*. No obstante, es posible que el *rex sacrorum* fuese miembro del Senado *ex officio*, al igual que el *flamen Dialis* –quien también tenía vetada la carrera política–. Además, ostentaba la presidencia de los *comitia calata*, donde se anunciaba el calendario. Al mismo tiempo, es posible que tuviese la facultad para nombrar a las vestales, aunque la historiografía –sobre la base de la información que nos da Aulo Gelio– ha mantenido que la *captio* de las sacerdotisas de Vesta la llevaba a cabo el *pontifex maximus*; pese a todo, hemos de tener en cuenta que este autor analiza lo que ocurría en plena época republicana, sin adentrarse en épocas más antiguas, puesto que su información procede como máximo de los *Libri iuris pontificii* de Q. Fabio Máximo y, en todo caso, no anterior al s. III a.C.<sup>19</sup>. Por lo tanto, es posible pensar que el nombramiento de sacerdotes de la ciudad lo ejerciese en un primer momento el *rex sacrorum* como parte de los *sacra* del monarca. De ser así, según E. Bianchi, el *rex sacrorum* debió de ser un cargo ambicionado y prestigioso, al menos, al nivel del *pontifex maximus*. Sin embargo, como señala A. Momigliano, es probable que el poder y la influencia del *rex sacrorum* fuesen decreciendo conforme se olvidaba el significado de las antiguas ceremonias en las que tomaba parte o como consecuencia de la publicación del calendario<sup>20</sup>.

No hay duda de que, durante el período monárquico, el rey había sido el sacerdote estatal, el verdadero representante del conjunto de la ciudad ante los dioses, representado el papel de *pater familias* de la comunidad; todo ello como consecuencia del nacimiento de la ciudad y la necesidad de organizar la religión pública. Por esta razón, no es de extrañar que ninguno de los reyes de los que nos habla la tradición estuviese desligado totalmente de la religión, sino que se mantuvieron a la cabeza de la misma, tomando decisiones importantes como la inclusión de nuevos cultos o prácticas rituales. Entonces, como asegura C. Bailey, no hay duda de que el *rex sacrorum*, al igual que el *pontifex maximus*, tenía derecho a entrar en la *Regia* y era guardián de los secretos de *ius divinum*. Pero, como señala U. Coli, el rey no era un sacerdote más, sino que era el sacerdote por excelencia en tanto en cuanto era rey, y no solo en el sentido etimológico de celebrante de los *sacra*, sino en el significado amplio de intermediario entre los dioses y la comunidad a la que dirigía, a la cual debía asegurar la protección divina. Este poder que ostentaba como supremo regulador de la vida de sus súbditos se plasmaba claramente en el control del calendario, del que deja constancia el papel al respecto del *rex sacrorum* y que veremos más adelante<sup>21</sup>.

El matrimonio del *rex sacrorum* con la *regina sacrorum*, al igual que el de otros sacerdotes como los *flamines maiores*, de acuerdo con D. Porte, puede ser un reflejo del emparejamiento de los dioses e implicaba que sus esposas tenían un importante papel en el

<sup>18</sup> Bianchi 2010, 159-168.

<sup>19</sup> Gell. n. A. I, 12.

<sup>20</sup> Bianchi 2010, 131-135, Momigliano 1969, 363.

<sup>21</sup> Bailey 1975, 152-154, Coli 1951, 77-79.



culto; pero también sus descendientes, que habrían actuado, en principio, como auxiliares del culto, *camilli*, y, en el caso del *rex*, sus hijas como vestales<sup>22</sup>. Así pues, las afirmaciones de Servio sobre el rechazo del acto sexual y la emasculación de los sacerdotes son un poco fantasiosas y tan solo puede relacionarse, aunque con ciertas reservas, con los *galli* de Cibeles<sup>23</sup>. Respecto al matrimonio de los sacerdotes, J. Frazer aseguraba que, la leyenda de Numa y Egeria contiene reminiscencias de un *hierogamia* que los antiguos reyes contraerían regularmente con una diosa de la vegetación y el agua, representada probablemente por la reina, que les habilitaba para cumplir sus funciones divinas y mágicas cuya finalidad pudo ser la propiciación del crecimiento de la vegetación por magia homeopática, por una parte; y por otra la de las lluvias<sup>24</sup>.

Debemos tener cuenta la cercanía entre el *rex sacrorum* y los *flamines*, que destaca G. Dumézil, al igual que el *rig* y los druidas en el mundo céltico y el *raj (an)* y los *brahmanes* en el védico. Este autor asegura que el *rex sacrorum* representa una forma de sacerdocio intermedia entre los *flamines* y los pontífices, pues donde unos están atados por prohibiciones rituales y son fundamentalmente pasivos, los otros son plenamente libres en este sentido y tienen capacidad de improvisar y tomar iniciativas propias. Tanta era su relación que en los *dies feriae*, como señala H. H. Scullard, tanto el *rex sacrorum* como los *flamines* debían ir precedidos por un heraldo que anunciase su presencia para que todos detuviesen sus actividades laborales, puesto que, si les veían trabajando, debían sacrificar un cerdo o pagar una multa<sup>25</sup>. El *rex sacrorum* también presidía los *comitia calata*, la asamblea donde anunciaba el calendario y donde eran inaugurados, según Dionisio de Halicarnaso, tanto él, como los augures y como los *flamines*<sup>26</sup>. De manera que, en esta asamblea encontramos de nuevo una relación entre el *rex sacrorum* y los *flamines* que nos transmite la convivencia de estos con los antiguos reyes.

Han sido varios autores los que han interpretado, a través de la afirmación de Macrobio de que el *rex sacrorum* era sacerdote de Jano, que era el *flamen* de ese dios<sup>27</sup>. Por ejemplo, M. R. Schilling, J. Bayet o F. Blaive, lo aseguraron basándose en el control del calendario, pues Jano era el dios de los comienzos, o en el sacrificio del *Agonium* del 9 de enero dedicado a Jano. Sin embargo, como ya afirmó G. Dumézil, que realizase sacrificios a esa divinidad no implica que fuese su sacerdote exclusivo, ya que no sacrificaba habitualmente ni en su templo ni en el Janículo, además, de acuerdo con él, la antigua realeza estaría más relacionada con Júpiter<sup>28</sup>.

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

Los festivales de los *Agonia* se celebraban el 9 de enero, el 17 de marzo, el 21 de mayo y el 11 de diciembre. Estos misteriosos cuatro *Agonia* que jalonaban el año romano han sido interpretados por B. Liou-Gille como una forma de organización del calendario romano, pues parece que marcaban los ritmos del mismo. Tradicionalmente se ha considerado que el calendario lunar romuleo tenía tan solo 10 meses y, por tanto, no se ajustaba al ciclo solar; por lo que el calendario numaico añadió dos meses para intentar congeniar ambos ciclos astrales. No obstante, a mediados del s. V a.C., probablemente, el segundo colegio decenviral adoptó una estrategia de armonización aleatoria a través de meses intercalares; una práctica que continuó sin grandes cambios en la ordenación de las festividades hasta la reforma de Cesar. Los *Agonia* pueden considerarse los sacrificios por excelencia de acuerdo con la etimología que presenta Ovidio, al igual que nos señala Festo, pero es Varrón quien dice que el *Agon* es el sacrificio del jefe de la manada por parte del jefe de la ciudad, por lo que es el sacrificio sustitutivo por excelencia, lo que concuerda con

<sup>22</sup> Porte 1995, 20.

<sup>23</sup> Serv. *Ad. Aen.* VI, 661.

<sup>24</sup> Frazer 1974, 184-189.

<sup>25</sup> Dumézil 1987, 35 y 124, Scullard 1981, 39.

<sup>26</sup> Dion. Hal. II, 22

<sup>27</sup> Macr. *Sat.* I, 9.

<sup>28</sup> Schilling 1960, 90, Bayet 1984, 41, Blaive 1995, 135, Dumézil 1987, 339.

la idea de que el *rex sacrorum* es el sucesor del monarca en cuestiones religiosas<sup>29</sup>. Sin embargo, según B. Liou-Gille, Ovidio no habría interpretado bien este ritual, pues no sería el victimario quien preguntase al *rex sacrorum*, sino que este era quien preguntaba a la víctima si deseaba ser sacrificada, pues era una víctima sustituta del monarca y por ello debía ser voluntaria<sup>30</sup>.

Dos de los días de los *Agonia* se ubicaban al comienzo del año, tanto del romuleo, el 17 de marzo, como del numaico, 9 de enero. El de marzo se celebraba dos días después de los *idus*, en el momento de plenilunio del primer mes del año, encontrándose, según B. Liou-Gille, bajo el patronazgo de Marte, de acuerdo con el comienzo de la estación guerrera, pudiendo interpretarse como el último sacrificio ofrecido por el monarca antes de salir en campaña; al mismo tiempo tenía lugar la celebración de *Liberalia*, cuando los muchachos pasaban a vestir la toga de adulto y podían ejercer la ciudadanía plena y, como parte de ella, formar parte del ejército. Además, en este momento la luna también brilla con gran intensidad, por lo que ambos astros estaban en su apogeo y por ello podía considerarse un momento óptimo de empezar el año, por lo que también podría estar dedicado a Jano como dios de los comienzos. El *Agonium* del 9 de enero sí que estaba dedicado a Jano, por ser el dios al que se dedicaba el primer mes del año y, consecuentemente, se situaba en las primeras *nonas* del nuevo año, para sacralizar el comienzo del año solar al tiempo que se celebraba la influencia de la luna sobre la vida vegetal, especialmente en su crecimiento, por lo que sería de gran importancia para los campesinos. Además, esa celebración estaba rodeada de una serie de fiestas que conmemoraban el paso de la civilización rural a la urbana, se trata de las *Compitalia*, que eran móviles durante la república pero que, durante el imperio se fijaron en los días 3, 4 y 5 de enero, adorándose a los lares de las intersecciones. En esos días también se celebraba el *dies natalis* del templo de *Vica Potam*, una divinidad oscura de la que no conocemos el origen ni en qué consistía el culto, aunque podía estar relacionada con los barrios o los vecindarios<sup>31</sup>.

El *Agonium* del 11 de diciembre no podía jugar el papel de inicio del año a causa de que no coincidía con la fase lunar y los romanos se resistían a abandonar el ciclo lunar, aunque reconocían la importancia del ciclo solar con esta fiesta. Este día estaba señalado en el calendario con la festividad de *Diualia*, consagrada a la diosa Angerona, a quien se le ofrecía un sacrificio en la curia Acculeia en el Palatino o en el *sacellum* de Volupia. Esta fiesta tenía lugar nueve días después del *idus* de diciembre, pero, ¿era una divinidad del solsticio? Su imagen no nos inclina a pensarlo, ya que se la representaba con la boca sellada por un pañuelo o con un dedo delante de su boca. No obstante, no puede ser azar que esa fiesta se celebrase en el solsticio, sino que puede que se debiese a que recordaba el silencio necesario para las ceremonias religiosas que tenían lugar en esos días, en los que parecía que el sol perdía fuerza, evitando los posibles *omina*, de desastrosas consecuencias, causados por la imprudencia. El solsticio destacaba por las celebraciones de carácter solar que tenían lugar en los días cercanos. En primer lugar, el propio *Agonium* del 11 de diciembre estaba dedicado a *Sol Indiges*, como indican los *Fasti Ostiensis*<sup>32</sup>. A ello que hay que unir las fiestas agrarias de *Consualia* del 15 de diciembre, de la que hablaremos más adelante, y *Opalia* del 19. También las *Saturnalia* del 17 de diciembre y las *Larentalia* del 23 del mismo mes, dedicadas al origen de la civilización, la primera de la latina y la segunda de la romana. De esa forma se reconocía la importancia del sol respecto al ciclo agrario y se procedía a la sacralización de la cosecha al tiempo que se celebraba el nacimiento de la comunidad con las festividades de *Sol Indiges*, *Consualia*, *Saturnalia* y *Larentalia*. Además, el *Septimontium* se celebraba en las mismas fechas. A este respecto, hay que señalar las diferencias de naturaleza entre el *Agonium* y el *Septimontium*, aunque se celebrasen en las mismas fechas, puesto que mientras el primero era una fiesta pública celebrada por una de las dignidades más elevadas de la comunidad, el *rex sacrorum*, el

<sup>29</sup> Ovid. *fast.* 317-334, Fest. 9 L, Varrón *I. L.* VI, 12.

<sup>30</sup> Liou-Gille 2000, 41-44.

<sup>31</sup> Liou-Gille 2000, 48-49; 54 y 57.

<sup>32</sup> *CIL* XIV 4543.

*Septimontium* era celebrada únicamente por una parte de los habitantes de Roma, la de los montes. Además, esta última parece estar compuesta por una procesión con, al menos, dos sacrificios, uno en el Palatino y otros en la Velia; el *Agonium* consistía básicamente en un sacrificio en la *Regia*.

Por otra parte, el *Agonium* del día 17 de mayo estaba cercano al *Tubilustrum*, celebrado el 23 de ese mes y, además, el 24 era señalado con las siglas *Q.R.C.F.*, de las que hablaremos más adelante. Este día estaba dedicado a *Vediovis* en el *Fasti Venusini*, un dios de personalidad ambigua asociado normalmente al reino del inframundo y a un gran Júpiter<sup>33</sup>. De manera que, de ser una divinidad asociada con la muerte, se integraría en las fiestas fúnebres del 9, 11 y 13 de mayo, como los Lemuria.

Los cuatro *Agonalia*, de acuerdo con B. Liou-Gille, están relacionados con los momentos principales tanto del calendario lunar como del solar, recogiendo el de diciembre y enero un período solsticial, y los de marzo y mayo relacionados con la guerra primitiva, que puede que en principio solo hubiese durado esos dos meses. Son momentos esenciales en una sociedad de campesinos soldados. En ese contexto, el *rex sacrorum* jugaba un papel puramente simbólico pero esencial como representante eminente de la comunidad: ofrecía un sacrificio real de un buey y marcaba el ritmo de vida social, garantizando al mismo tiempo la *pax deorum*<sup>34</sup>.

Cómo hemos visto, los días 24 de marzo y 24 de mayo estaban marcados en el calendario con las siglas *Q. R. C. F.*, que recogían la frase *Quandoc Rex Comitavit Fas*, que indicaba que el día solo era *fas* cuando el *rex* hubiese sacrificado en el Comicio, como señalan Varrón y Festo<sup>35</sup>. Dichas siglas, según J. Gagé, pueden indicar los días en los que se reunía la asamblea primitiva, los *comitia calata*, para tomar decisiones; así como que estas convocatorias debían estar precedidas de un sacrificio<sup>36</sup>. Por otro lado, hay que señalar que Gayo afirma que en esas fechas se presentaban oralmente los testamentos ante el *rex*<sup>37</sup>. Entonces, según B. Liou-Gille, la asamblea actuaba como testigo de las disposiciones testamentarias que se hacían en marzo, probablemente antes de salir en campaña, pues posiblemente tenía lugar antes del comienzo de las hostilidades, y del cumplimiento de esas disposiciones o de la modificación de las mismas en mayo<sup>38</sup>.

El *rex sacrorum* y los *flamines maiores* tan solo se relacionaban todos una vez al año, cuando eran transportados los cuatro juntos en el mismo carro que debía cruzar cerrado las calles de Roma hasta el templo de *Fides*, donde, bajo la presencia pasiva de los tres *flamines maiores*, el *rex sacrorum* sacrificaba una víctima a *Bona Fides*. Según G. Dumézil, el *rex* aparece como el conciliador, sintetizador y punto de reunión de las fuerzas divinas que representan los tres *flamines maiores*; al mismo tiempo, la *Regia* aparece como lugar de encuentro entre Júpiter, Juno, Jano, Marte y *Ops Consivia*, una diosa de la esfera de Quirino; es decir, reunía a divinidades cuyas funciones eran atendidas aisladamente por los *flamines*<sup>39</sup>.

El 24 de febrero tenía lugar el *Regifugium*, que fue interpretado por algunos autores antiguos, por ejemplo Ovidio o Festo, como la conmemoración de la huida de Tarquinio el Soberbio; aunque tan solo Festo indica que esta explicación es falsa porque, según la tradición, el rey se encontraba en campaña y no en el Foro<sup>40</sup>. En esa fecha, el *rex sacrorum* debía realizar un sacrificio e inmediatamente iniciar una carrera; algunos autores como J. G. Frazer han considerado que, teniendo en cuenta la importancia de la figura del rey como garante de la prosperidad de la comunidad en su propia persona, con esa carrera debía demostrar la ausencia de cualquier defecto corporal que le incapacitaría para llevar a término los ritos sagrados y el desempeño de sus deberes, sometiéndose a una ordalía

<sup>33</sup> *CIL* I<sup>2</sup> 318.

<sup>34</sup> Liou-Gille 2000, 60.

<sup>35</sup> Varrón *I. L.* VI, 31, Fest. 311 L.

<sup>36</sup> Gagé 1977, 134.

<sup>37</sup> Gayo *Inst.* II, 101.

<sup>38</sup> Liou-Gille 2000, 58.

<sup>39</sup> Marcos Casquero 1988, 15, Dumézil 1959, 412.

<sup>40</sup> Ovid. *fast.* II, 685-686, Fest. 347 L. Fest. 346 L.

periódicamente. Un vestigio de esa comprobación pudo ser la fiesta del *Regifugium*, que podía acabar con su victoria y continuación de su reinado o su deposición o incluso asesinato en caso de ser derrotado; de hecho, sus rivales podían ser representados simbólicamente en época posterior por los *salii*, lo que explicaría su presencia en este ritual. De ser así, este rito sería un fósil que recordaba que el cargo de monarca era anual y se concedía al más capacitado, al igual que el de *rex Nemorensis*. Por su parte, C. Lobeck conjeturó que la huida era consecuencia ritual de un sacrilegio cometido. Otros como H. J. Rose han interpretado que el monarca sería un chivo expiatorio y su huida tendría un significado de purificación ritual. No obstante, V. Basanoff aseguró que debían relacionarse los *Consualia* de 15 de diciembre y los *Terminalia* del 23 de febrero, seguidos el primero de los *Saturnalia* del 17 de diciembre y el segundo del *Regifugium* del 24 de febrero, para encontrar un paralelismo que le lleva a concluir que desde esa fecha hasta comienzos del nuevo año, en enero y en marzo, se iniciaba una festividad que servía de válvula de escape a las tensiones socio-económicas de una sociedad desigual y que, en el caso de la de febrero, vería como el monarca abdicaba temporalmente y era sustituido por un bufón escogido para la ocasión que reinaba en una época intercalar, extraña al calendario usual, el *mensis merkedonius*<sup>41</sup>.

Otros autores como A. Magdelain, sostienen que ese ritual indicaba que el monarca quedaba expulsado ritualmente por cinco días y por ello era necesario un *interrex*<sup>42</sup>. Debemos tener en cuenta que la fiesta de fin de año, *Terminalia*, se celebraba el 23 de febrero, por eso, los días entre el 24 de ese mes y el 1 de marzo se consideraban un *mensis intercalaris* para adecuar el calendario lunar al ciclo solar; un No Tiempo considerado de forma negativa y dominado por fuerzas oscuras que, mientras durase, ahuyentaría al monarca de la comunidad. En este caso, la presencia de los *salii* sería crucial para asegurar la posición del *interrex*, que debía sustituir al *rex* esos días; de hecho, los *Equirria* del 27 de febrero estaban destinados a reforzar la cobertura marcial del *interrex*. Por esta razón, la fuga del rey representaba el delicado cambio del viejo al nuevo año; lo cierto es que, como señala Ovidio, a principios de marzo, la puerta de la *Regia* era decorada con verdes hojas de laurel como símbolo de renovación, al tiempo que el fuego de Vesta era apagado y vuelto a encender como símbolo del nuevo comienzo. No obstante, de acuerdo con Macrobio, esos días no pueden considerarse como *mensis intercalaris*, puesto que, en rigor, estos días iban después del mes intercalar, que se insertaba entre los *Terminalia* y el *Regifugium*, así pues, era una época de tiempo extraordinario, aunque no formase parte del mes intercalar, que era igualmente de peligro para el *rex* y por ello se justifica una abdicación temporal<sup>43</sup>.

Mensualmente, el *rex sacrorum* debía anunciar el calendario públicamente, incluso después de su publicación por escrito por Cneo Flavio en 304 a. C., cuando ya no era funcionalmente necesario. Como narra Macrobio, el *rex sacrorum* acompañado de un pontífice menor debía anunciar la luna nueva, indicando el inicio de cada mes, y realizar un sacrificio sobre el que no se precisa nada. Para ese anuncio eran convocados los *comitia calata* en la Curia Calabra, situada en las cercanías del Capitolio, donde se les comunicaba los días que faltaban hasta las nonas, si 5 o 7. El ritual que debían realizar juntos el *pontifex minor* y el *rex sacrorum* en la Curia Calabra en los *idus* consistía en la evocación de Juno *Covella* repitiendo la fórmula *kalo Iuno Couella* cinco (en enero, febrero, abril, junio, julio, septiembre, noviembre y diciembre) o siete veces (en marzo, mayo, agosto y octubre), dependiendo de los días que separasen en ese mes a los *Idus* de las nonas. Podemos suponer que la asamblea era informada de una forma similar, aunque en las fuentes no se especifica cómo. En las nonas, según Varrón, el *rex sacrorum* debía anunciar al pueblo los días de fiesta de ese mes y a qué divinidad estaba dedicado cada uno. Además, en las calendas, Macrobio nos informa de que la *regina sacrorum* debía sacrificar en la *Regia* una cerda o una oveja en honor a Juno, con lo que se marca una especial relación entre Juno y

<sup>41</sup> Frazer 1974, 195, Lobeck 1829, 677, Rose 1924, 197, Basanoff 1943, IX, 41 y 166-167.

<sup>42</sup> Blaive 2003, 288.

<sup>43</sup> Ovid. *fast.* III, 135-166; Macr. *Sat.* I, 13, 14-15.

el ciclo lunar, al menos cuando este ha alcanzado su apogeo<sup>44</sup>. En cambio, en los *idus* era el *flamen Dialis* quien debía sacrificar un carnero. Como señala J. Rüpke, este ritual era un anacronismo a finales de la república, que continuaba haciéndose dentro de los *sacra* del colegio pontifical, en el que estaría integrado el *rex sacrorum*, pero ya desde la reforma del calendario del s. IV a.C. había perdido su sentido, pues sus anuncios ya no tenían por qué coincidir ni con la luna creciente ni con la llena<sup>45</sup>.

Ciertamente, según G. Forsythe, la utilización de un calendario lunar indica la posesión de un conocimiento astronómico hasta cierto punto sofisticado, así como la existencia de una conciencia propia y el suficiente grado de desarrollo como para organizar la actividad pública; de hecho, a través de estos rituales, el *rex* aparece como señor del tiempo. Todo ello puede verse en la Roma del s. VII a. C., con las primeras actividades en el foro documentadas por la arqueología y probablemente unidas a una influencia fenicia y griega e incluso etrusca, que empezó a hacerse patente en la zona del Tirreno en la misma época. De acuerdo con P. M. Martin, la potestad de dictar el calendario había dejado en manos del monarca un gran poder sobre los tiempos de la ciudad, el ritmo y la naturaleza de las actividades de los ciudadanos, interviniendo en la política directamente a través de la esfera religiosa; no obstante, el *rex sacrorum* perdió esa capacidad al caer bajo la supervisión de los pontífices, como prueba la presencia del *pontifex minor* en este ritual<sup>46</sup>.

En el resto de rituales en los que participaba, el *rex sacrorum* no aparece como protagonista único, sino siempre subordinado a alguno de los pontífices. Es el caso de los *Consualia* del 15 de diciembre, con el sacrificio celebrado en un altar subterráneo de un caballo en honor a *Consus*, una divinidad agrícola relacionada con la función productora, cómo aparece en los *Fasti Praenestini*; y los *Terminalia* del 23 de febrero, donde era llamado junto al *flamen Dialis* a entregar a los pontífices las *lanae*, necesarias para la liturgia expiatoria de fin de año. En el apartado cultural en el que participaba el *rex sacrorum* se encuentra un ritual, que conocemos a través de Servio, en el que también tomaban parte las Vestales, y que puede remontarse a época monárquica; las vestales debían dirigirle las siguientes palabras: *Vigilas nerex? Vigila!*<sup>47</sup> No conocemos las circunstancias en las que tenía lugar, salvo que se llevaba a cabo en la *Regia*; pero, como señala E. Bianchi, probablemente era un ritual funcional respecto a la seguridad de la comunidad, pues si el monarca dejaba de estar alerta, ello afectaría por magia simpática a las tropas que habían salido en campaña o a las fuerzas sobrenaturales que debían proteger a la comunidad<sup>48</sup>. A su vez, se asemeja al ritual que debía realizar el general antes de salir de Roma al frente de sus tropas, cuando agitaba la lanza de Marte mientras lo invocaba con las palabras: *Mars, vigila!*

## II. Reges sacrorum del Lacio.

En una inscripción sepulcral encontrada en la vía Apia a 16 kilómetros de Roma<sup>49</sup>, en la que se enumeran los cargos de carácter religioso y político que ocupó el difunto, este aparece como *regi sacrorum*, *fictori pontificum p. R.* y *quattuorvir* de *Bovillae* (líneas 3-7). T. Mommsen planteó la posibilidad de que se tratase de un *rex sacrorum* de Roma, sin embargo, no es una hipótesis convincente, ya que es una inscripción de época imperial y lo más probable es que las siglas *p. R.* (*Populi Romani*) deban aplicarse solamente a *fictori pontificum* y no también a *regi sacrorum*. Por su parte, H. Dessau consideraba que debía tratarse del *rex sacrorum* de la localidad de *Bovillae*. Sin embargo, A. Rosenberg no pudo

<sup>44</sup> Macr. Sat. I, 15, 9-13, Varrón l. L.VI, 28, Macr. Sat. I, 15, 19-20.

<sup>45</sup> Rüpke 2011, 41.

<sup>46</sup> Forsythe 2012, 2, Martin 1982, vol. 1, 80.

<sup>47</sup> CIL I<sup>2</sup> 593 = ILS 6085, Serv. Ad Aen. 10, 228.

<sup>48</sup> Bianchi 2010, 193-194.

<sup>49</sup> CIL VI 2125 (= XIV 2413) = ILS 4942: *D(is) M(anibus) / L. Manlio L. f(ilio) Pal(atina tribu) / Severo regi sac / rorum, fictori / pontificum p(opuli) R(omani), IIII / viro Bovillensi / um collactane / o dulcissimo et / indulgentissimo / erga se fecit.*

concluir nada al respecto; por lo tanto, el problema alrededor de esta inscripción ha ido aumentando en vez de resolverse. El problema se agrava si unimos el factor de Alba Longa, que, según la tradición, no fue destruida totalmente por Tulo Hostilio, sino que su estructura religiosa permaneció entre las poblaciones de los Montes Albanos, al menos en relación con las *Feriae Latinae*, y eran considerados *sacerdotia publica populi Romano*, aunque no estuviesen circunscritos al ámbito urbano. No obstante, algunos autores han interpretado que este *rex sacrorum* era el de *Bovillae* apoyándose en que los habitantes de *Bovillae* eran llamados en época imperial *Albani Longani Bovillenses* y en que la *gens Iulia*, que se consideraba nativa de Alba Longa, celebraba *lege Albana* su propio rito en *Bovillae*, en una antigua ara modificada en época de Tiberio<sup>50</sup>. En consecuencia, podemos deducir que la conquista en los primeros tiempos no significaba el fin de las prácticas religiosas de una comunidad latina; pues la antigüedad de la que hacen gala estos rituales impide considerar que fueran producto de la reforma administrativa acaecida en época silana y como resultado del *Bellum Sociale*. De hecho, según E. Bianchi, las diferentes potencias del Lacio habían intentado relacionarse de alguna forma con la mítica metrópolis de los latinos, de ahí la dispersión del culto<sup>51</sup>.

Sin embargo, cómo señala el mismo E. Bianchi, el *rex sacrorum* al que hace referencia la inscripción no tiene porqué tratarse de una continuación del albano, sino que podría ser de *Bovillae*, ya que las fuentes nos hablan de la existencia de una dictadura albana que controlaba, en época histórica, los *sacra* de esa comunidad, inutilizando la figura del *rex sacrorum*. Esta situación no puede compararse con la de poblaciones como *Lanuvium*, donde existieron ambos cargos, pero porque el *dictator* solo era un magistrado con poder político-militar, no reducido al ámbito religioso como el de Alba Longa. Este hecho puede señalar la existencia de un proceso de sustitución de la monarquía por una magistratura suprema en época remota, incluso anterior, no solo a la conquista romana, sino también al desarrollo del fenómeno comicial del área centro-italica del s. VI a.C. Esta sustitución sería consecuencia del fin de la dinastía albana o, quizás –podemos aventurarnos a afirmar– esta no existió nunca y el proceso de sinecismo se hizo bajo el mando de un *dictator* y no un *rex*. Prueba de ello podría ser la aparición de un *dictator* al frente de los albanos en la tradición durante la conquista romana del Lacio; por eso, si el *dictator* fue reducido *ad sacra*, era una suerte de *rex sacrorum*, por lo que la existencia en Alba Longa de un sacerdote calificado como *rex* es impensable<sup>52</sup>.

Por todo ello, podemos concluir que es imposible que L. Manlio Severo fuese un *rex sacrorum* de Roma, o de Alba Longa con sede en *Bovillae*; sino que probablemente lo fuese de la propia *Bovillae* como continuador de los deberes religiosos de la monarquía arcaica, que quizás cayó como consecuencia del fenómeno romano.

Otro caso reseñable es el de *Tusculum*, población situada a una distancia relativamente corta de Roma, en la zona septentrional de los Montes Albanos, y que pronto se consolidó como centro urbano y progresó en paralelo a Roma; de hecho, en el s. VI a. C. se asiste a un fenómeno de movilidad social similar al romano y, realmente, al de toda Italia central. En la tradición se asegura la existencia de Octavio Mamilio, un *princeps* de esa ciudad, yerno de Tarquinio el Soberbio, que intentó ayudarle a recuperar el trono romano. En esta época pudo acontecer el paso de la monarquía a la república como consecuencia de una fase de afirmación del poder personal, quizás siguiendo el mismo proceso que Roma pese a aglutinar en un primer momento a la oposición latina. Finalmente, acabó por ser la primera ciudad en ser incorporada a la ciudadanía romana sin renunciar a su independencia formal, si exceptuamos los casos dudosos de *Gabii* y *Fidenae*. Ese hecho hace que los investigadores duden a la hora de estudiar su estructura política religiosa, pues hay que plantearse hasta qué punto imitó a Roma, se vio influenciada por ella o es consecuencia de una deriva autóctona. En cuanto a la existencia de un *rex sacrorum* local, esta está

<sup>50</sup> Como indican las inscripciones: *CIL* XIV 2405; 2406; 2409 y 2411; VI 1651, Liv. I, 30, 2, Dion. Hal. III, 29, 7; Tac. *Ann.* II, 41, XV, 23. La inscripción del altar: *CIL* I<sup>2</sup> 1439 (= XIV 2387) = *ILS* 2988.

<sup>51</sup> Bianchi 2010, 43-46.

<sup>52</sup> Bianchi 2010, 47-49.

atestiguada por una inscripción de época imperial<sup>53</sup>, descubierta en 1742, en la que un hombre de nombre Sexto Octavio aparece como *senator municipi et aedil(is) y rex sacr(orum)* (línea 2); de manera que, aunque otros han considerado que podía ser *rex sacrorum* romano, el hecho de que esta dignidad no solo está precedida por honores municipales, sino que también vaya seguida por otros cargos del mismo rango administrativo ha llevado a E. Bianchi a concluir que se trata de nuevo de un sacerdocio municipal<sup>54</sup>.

De *Lanuvium*, en el extremo del Lacio arcaico, nos han llegados dos inscripciones, una probablemente de época republicana<sup>55</sup> y otra, de difícil datación, demasiado corta como para que ocupe un lugar relevante en la argumentación<sup>56</sup>. Esta población fue incorporada al dominio romano, según las fuentes, en 338 a.C., al finalizar la guerra latina; no obstante, respecto al establecimiento de un *rex sacrorum* o a los cambios en el régimen político no hay datos que nos permitan dudar que hubo un proceso de evolución similar al tusculano, es decir, situando su nacimiento en época arcaica y siendo conservado pese a la pérdida de autonomía. No obstante, respecto a él tenemos una información de la que carecemos para los demás: su implicación en el importante culto de Juno del Lacio, *Iuno Sospita*, como aparece en la línea 4 de la primera de las inscripciones encontradas en esta localidad y que nos permite establecer una relación con el *rex sacrorum* romano, quien, cómo hemos visto anteriormente, en la ceremonia del anuncio del calendario invocaba a *Iuno Convella*.

En cuanto a *Velitrae*, la inscripción encontrada tiene algunas lagunas irre recuperables, pero se puede concluir que hacía referencia a un *rex sacrorum*<sup>57</sup>. Este caso es interesante porque la historia arcaica de esta población situada en el límite meridional del Lacio presenta muchos puntos oscuros. Parece que hubo una influencia progresiva volsca desde el s. V a.C., por esta razón en el s. III a.C. el volsco era el idioma oficial, como muestra la *tabula Veliterna*<sup>58</sup>; por lo que según autores como T. Mommsen o H. Dessau no debe ser considerada como parte del Lacio antiguo. Realmente no es fácil determinar cuándo entró esta población en la esfera romana, aunque seguramente fuese al terminar la guerra latina, con la concesión de la categoría de *ciuitas sine suffragio*, y solo en un momento posterior de *optimo iure*. Tampoco está claro si el aporte volsco pudo influir en el proceso de cambio de sistema político local, pero la arqueología muestra un modelo urbano en el s. VI a.C. similar al de otras ciudades latino-etruscas y la presencia hasta entonces de una población fundamentalmente latina, lo que, junto con la existencia de un *rex sacrorum*, hace pensar a E. Bianchi que fue similar al de otras comunidades del Lacio, con un ordenamiento republicano encabezado por una magistratura colegial y una monarquía recudida *ad sacra*; no obstante, es la única inscripción conservada al respecto<sup>59</sup>.

Al otro lado del promontorio del Circeo encontramos una inscripción dedicada a un Quinto Safinius que aparece calificado como *rex sacror(um), ma[g(ister) - - -]* (línea 2) y una Octavia como *Re[g- - -]* (línea 3)<sup>60</sup>. De manera que nos encontramos ante un *rex sacrorum* y, probablemente, una *regina sacrorum* de un municipio, seguramente campano teniendo en cuenta el *nomen* de *Safinius*, quizás integrados en un colegio religioso del que él era el líder y ella su esposa. Se ha especulado con la posibilidad de que fuese de Roma, pero no conocemos a ningún *Safinius* patricio, por lo que esa posibilidad queda descartada; no

<sup>53</sup> CIL XIV 2634 = ILS 6210: *Sex. Octavius Sex. f(ilius) Pal(atina tribu) Felicianus / senator municipi et aedil(is) / rex sacrorum / ob honorem oblatum sibi praefectur(ae) / a collegio dendroforum, scholae eo / rum, loco / inpenetrato ab ordine, partem aux / it totamque pecunia sua consummavit.*

<sup>54</sup> Bianchi 2010, 50-52.

<sup>55</sup> CIL XIV 2089 = ILS 6196: *C. Agil[us] C. f(ilius) / Mundus / rex sacrorum aed(ili)s / flamen Dial(is) I(unoni) S(ospitae) m(atri) r(eginae).*

<sup>56</sup> *EEpigr.* IX 608 = ILS 4016: *Si deo si deai (sic) [---] / Florianus [---] rex.*

<sup>57</sup> CIL X 8417: *[---] Aedili [---] / regi sacrorum [---] / hos honores ob meritum / singular[is] pie[tatis consecuto] / vixit ann(os) XXII [---] / [---]xsori [---].*

<sup>58</sup> CIL X 651.

<sup>59</sup> Bianchi 2010, 59-63.

<sup>60</sup> AE 1952, 157: *Q. Safinius [- f(ilius) - - -] / rex sacror(um) ma[g(ister) - - -] / Octavia M. f(ilia) Re[g - - -] / vivi sibi fecerunt [- - -].*

obstante, E. Bianchi propone que fuese *rex sacrorum* de *Fundi* en el s. I d.C., una población en la que, hasta ahora, solo estaba atestiguada la existencia de augures<sup>61</sup>.

En una inscripción de *Formiae*<sup>62</sup>, Q. Calpurnio Geniali aparece como *regi sacrorum*, además de haber ostentado otros cargos de carácter municipal. Esta inscripción no puede datarse antes del emperador Adriano, pues este convirtió a la población de *Caieta*, que era *municipium*, en la *colonia Aelia Hadriana Augusta*<sup>63</sup>, y la población de la que es *rex sacrorum* aparece como *col(oniae)*.

Establecer el origen de estas dos últimas figuras sacerdotales es complicado, puesto que parece situarse durante la expansión romana, ya que ambas aparecen en ciudades sin derecho a voto tras la conquista, probablemente acaecida entre 334 y 328 a.C., alcanzando ambas los derechos en virtud de una *lex Valeria* de 188 a.C. Estas poblaciones mantuvieron su estructura de magistrados, con un colegio de tres o cuatro ediles similar al de *Tusculum* o *Arpinum*. Por lo que podemos deducir que en el s. IV a.C. Roma no tenía interés en imponer su modelo de *ciuitas* sobre el resto de las comunidades, lo que permitió la supervivencia de *res publicae* locales que se confirmaron con el estatus de *municipium*. Por ende, se hace impensable que estos dos *reges sacrorum* de época imperial fuesen creados a imitación o por imposición de los romanos; más cuando Roma solo procede a la reorganización de los nuevos municipios subyugados tras el *Bellum Sociale*. Por consiguiente, estas comunidades habrían conservado su propio rey de las cosas sagradas, quizás desde antes de la ocupación de la zona por parte de población de lengua volsca. De hecho, en alguna población se sabe de la existencia de *interreges*, como muestran algunas inscripciones, que quizás actuaban cuando el *rex sacrorum* no pudiese atender sus funciones, falleciese o fuese cesado<sup>64</sup>. Todo ello ha llevado a E. Bianchi a descartar la dependencia de Roma del proceso de aparición del *rex sacrorum* en el Lacio y le inclina a pensar que hubo un desarrolló autóctono de origen arcaico que se consagró con la conquista romana<sup>65</sup>.

### III. Los *lucumones* etruscos.

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

La forma en la que las distintas monarquías fueron abolidas nos es casi totalmente desconocida. En el caso de *Veii*, el último de sus monarcas nombrado por las fuentes es Lars Tolumnius, pues tras su derrota ante los romanos en 432 a.C. la monarquía fue abolida, pero veinte años más tarde fue restaurada temporalmente, como narra Tito Livio, quizás como consecuencia de la división interna de la ciudad, que no permitía la elección ordinaria de los magistrados. Según Tito Livio, la reinstauración de la monarquía causó el rechazo del resto de ciudades etruscas, que se negaron a respaldar a *Veii* en su nuevo

<sup>61</sup> Bianchi 2010, 64-65.

<sup>62</sup> AE 1995, 179: *D(is) M(anibus) / Q. Calpurnio / Geniali / regi sacrorum / Ilviro col(oniae) Form(ianorum) / quaestori alim(entorum) / item aer(arii) praef(ecto) i(ure) d(icundo) / V(ixit) a(nnos) L. / Calpurnia Ire / ne coniugi b(ene) m(erenti)*.

<sup>63</sup> Como aparece en las inscripciones CIL X 603 y CIL X 6079.

<sup>64</sup> Fondi: CIL X 6232 = ILS 6279, Formia: CIL 6101 = ILS 6285 y CIL X 6071 = ILS 3884, Benevento: CIL I 1729 = IX 1635, Pompeya: CIL IV 2; 5 y 7.

<sup>65</sup> Bianchi 2010, 68-70.



enfrentamiento con Roma, que acabó con la destrucción de la ciudad en 396 a.C.<sup>66</sup> Sin embargo, las razones que expone Tito Livio para esa reacción insolidaria parecen tan esquemáticas y falsas como romanas, puesto que es probable que esta monarquía restaurada no fuese como la tradicional, sino una medida excepcional y temporal, al modo de la dictadura romana y latina o quizás una tiranía –lo que sí que habría sufrido el rechazo del resto de ciudades gobernadas mediante regímenes aristocráticos–. También podemos aventurar que si el resto de ciudades se mantuvieron neutrales fue porque los intereses de *Veii* y los del resto de ciudades etruscas eran radicalmente distintos, no como consecuencia de un rechazo a la monarquía. La ausencia de dicho rechazo la encontramos, como señala H. H. Scullard, en el foro de Tarquinia, donde hay una inscripción de mediados del s. IV a.C. en la que se celebra como *lucumon* a un tal Aulus Spurinna, aunque seguramente estaba ya reducido al ámbito religioso. Otra prueba son las láminas de oro púnico-etruscas de Pyrgi, que tratan de la dedicación de un templo a *Uni-Astarté-luno*, en la que se habla de un *zilath*, The farie Velianas, que es nombrado como rey de *Caere* en el texto púnico y del que se dice que estaba en el tercer año de reinado y que, de acuerdo con D. Briquel, parece ostentar un poder casi tiránico, aunque con unas competencias religiosas que podían acercarlo a la figura del monarca tradicional<sup>67</sup>.

Sin embargo, pese a la sustitución del sistema político monárquico por uno de magistraturas, en algunas ciudades como Tarquinia encontramos evidencias de que, al igual que en Roma y en el resto del Lacio, existían figuras sacerdotales que cumplían las funciones del rey. El ejemplo más claro es el de conocido como «sarcófago del Magistrado», datado en s. III-II a.C. y que narra la carrera política del difunto, Laris Puleas<sup>68</sup>, así como su ascendencia familiar<sup>69</sup>. En la inscripción se muestra que ejerció muchos cargos sacerdotales, que participó en cultos dedicados a numerosos dioses y que incluso practicó la *haruspicina*. Además, se lee que «comandó la ciudad como *lucumon*»; así pues, esta persona no habría ejercido un poder político-militar, sino que habría estado revestido de una autoridad sacerdotal análoga a la del *rex sacrorum* en las comunidades latinas. Esto sucedía en una población en la que la monarquía había sido abatida al menos desde finales del s. V a.C. y que era federada de Roma, no *municipium*; por consiguiente es difícil que esta figura apareciese fruto de la imitación de la estructura religiosa de la ciudad del Tíber. Por otra parte, como señala E. Bianchi, la comparación con *Caere*, en la que no encontramos nada parecido a un *lucumon* en esta época, hace sospechar que no existía una tendencia uniforme y generalizada<sup>70</sup>.

Otra prueba de la existencia de esta figura sacerdotal es una inscripción encontrada en Etruria septentrional, de época imperial y escrita en latín, en la que se hace referencia a un *regi sacrorum* (cara B, línea 3)<sup>71</sup>. Esta inscripción se ha relacionado con la *Faesuale* etrusca, que alcanzó la categoría de *municipium* en época de *Bellum Sociale* y que fue convertida en la colonia romana de *Florentia* en época de César. De ahí que por la inscripción no pueda saberse con certeza si se trata de un *rex sacrorum* cuyo origen se encuentra en *Faesuale* o en *Florentia*. No obstante, teniendo en cuenta los antecedentes, es difícil que la dirección religiosa de un nuevo *municipium* o una colonia reciente quedase encargada a un *rex sacrorum*, puesto que la primacía en la organización religiosa romana la habían alcanzado los pontífices tiempo atrás; de hecho, la *lex Ursonensis*, en la que se plasma la organización religiosa de una colonia, hace referencia a pontífices y augures, pero no a un *rex sacrorum*<sup>72</sup>. Por tanto, como propone E. Bianchi, la presencia de este sacerdocio no debería relacionarse con la conversión de la población en *municipium* o colonia, sino con

<sup>66</sup> Liv. V, 1, 3.

<sup>67</sup> Scullard 1967, 224, Briquel 1987, 147.

<sup>68</sup> De los dos elementos que componen este nombre, es casi seguro que el primero sea una forma del título de los *lucumones*, *Lars* o *Larte*, que aparece en las fuentes literarias.

<sup>69</sup> CIE 5430 = TLE 131: *Laris Puleas Larces clan LarΘal papacs / VelΘurus nefts prumts Pules Larisal Creices / ancñ zix neΘsrac acasce creals TarxnalΘ spu / reni lucairce*.

<sup>70</sup> Bianchi 2010, 74-75.

<sup>71</sup> CIL XI 1610 = ILS 6607: A: *V(ivo) [f(ecit)] / C. Murr[io]*. B: *aedili Illlviro / pontifici / regi sacr[or]um / C. Murrius / Eucharistus / patrono b(ene) m(merenti)*.

<sup>72</sup> *Lex Ursonensis*: CIL I<sup>2</sup> 594(= II 5439) = ILS 6087 = RS I 25.

la supervivencia de un sacerdocio de época arcaica, probablemente un λαυχυμε, cuyo nombre fue traducido al latín como consecuencia de la evolución lingüística y la romanización de la zona<sup>73</sup>.

En el *Liber Linteus* de la momia de Zagreb, datado entre los siglos III y I a.C., se encuentra la palabra λαυχυμνετι, que significa “en la λαυχυμνα”, es decir, en la casa del λαυχυμε, probablemente el paralelo etrusco de la *Regia* o de la *domus regi sacrorum* romana; así como el verbo λυχαιρχε, que en Tarquinia designaba una función de este sacerdocio en el s. II a.C., aunque no se ha podido determinar cuál. Pero también comenzó a ser utilizado como un nombre familiar en los alrededores de ciudades como *Perusia* y *Clusium*, donde encontramos personas cuyo nombre contienen las palabras Λαυχυμνι o Λαυχυμσνει; cuyo paralelo podemos encontrar en Roma en el cognomen de la familia *Marcus Rex*<sup>74</sup>.

Las fuentes que nos hablan del papel de los *lucumones* en la vida religiosa de sus ciudades son muy limitadas y vuelven a ser externas. Por ejemplo, Varrón nos informa únicamente del sacrificio de un cerdo a Ceres para favorecer la fertilidad. Por su parte, Macrobio señala que cada nueve días los ciudadanos acudían ante el monarca y le consultaban acerca de los asuntos privados<sup>75</sup>.

De esta forma, la principal función de los *lucumones* etruscos, al menos según nuestras fuentes, estaba estrechamente relacionada con lo que los romanos llamaban “etrusca disciplina”, que era especialmente prestigiosa en Roma para conocer los designios de los dioses. De hecho, en las ciudades serían los intérpretes oficiales de esos designios, como señala Macrobio en el fragmento citado. Esta imagen estaría reforzada por la información que nos llega a través de Censorino, que señala que ese método de adivinación fue una revelación de Tages, un infante milagroso aparecido en Tarquinia. A este respecto, no son pocas las referencias que tenemos de etruscos especialmente dotados para la adivinación, pues estas gentes eran consideradas autoridades en cuanto al conocimiento de la voluntad de los dioses, como por ejemplo, Tarquinio Prisco, autor de finales de la república que escribió obras como el *Tratado etrusco de prodigios* o el *Tratado de los prodigios de los árboles* y al que cita el propio Macrobio; o como ilustra en los relatos romanos el papel de Tanaquil, la esposa de Tarquinio Prisco, en relación con el ascenso a la realeza romana de su esposo o su sucesor, Servio Tulio<sup>76</sup>.

Como señala D. Briquel, no tenemos ninguna fuente que nos informe de la sucesión de la realeza en Etruria, pero el caso de los *Cilnii* de Arezzo, la familia de Mecenas, hace pensar que existían familias reales en algunas ciudades. Sin embargo, la importancia de los métodos adivinatorios en la realeza etrusca podría implicar que no hubiese una sucesión por primogenitura, sino que el designio de los dioses podía jugar un papel esencial en el acceso al trono en las distintas ciudades; quizás de manera similar a la resolución de la disputa entre Rómulo y Remo<sup>77</sup>.

#### IV. Conclusiones

La presencia de sacerdotes encargados de los deberes religiosos del monarca una vez desapareció el sistema monárquico, tanto en Etruria como en el Lacio llevaron a los investigadores a considerar que se trataba de un ejemplo más de imitación de Roma por parte de los itálicos; sin embargo, en este artículo hemos podido ver que el proceso que llevó a su aparición no dependió de la ciudad de las siete colinas. Ciertamente, los ejemplos que aparecen a lo largo de la zona tirrénico-lacial y sus contextos nos llevan a pensar en un desarrollo autóctono, quizás influido desde el exterior por ejemplos del mundo helénico o fenicio, pero de forma muy débil; ya que hay grandes diferencias en la posición que

<sup>73</sup> Bianchi 2010, 76-79.

<sup>74</sup> Scullard 1967, 221.

<sup>75</sup> Varron *r.R.* II, 4, 9, *Macr. Sat.* I, 15, 13.

<sup>76</sup> *Gen. d. N.* IV, 13, *Macr. Sat.* III, 7, 2, *Liv.* I, 34, 36, *Plut. Mor.* 10, 64.

<sup>77</sup> Briquel 1987, 142.

ocupaban en el ordenamiento de la ciudad los encargados de los rituales de los antiguos reyes, por ejemplo, en Roma y en Atenas.

Por una parte, los ejemplos presentados muestran que Roma no impuso su organización religiosa en las ciudades itálicas que sometió, al menos no de manera monolítica, sino que en el proceso de imitación se respetaron las peculiaridades de muchas de ellas; lo que no ocurrió, sin embargo, con muchas de las poblaciones conquistadas o fundadas del exterior en el la península, especialmente de las costas occidentales del Mediterráneo, donde la ausencia de una organización urbana fuerte favoreció en muchos casos la implantación de una organización político-religiosa a imitación de la romana, aunque reducida en algunos aspectos formales.

Por otra parte, no puede dudarse de la existencia de ciertas similitudes entre las figuras analizadas, pese a la escasez de datos que tenemos de todas, salvo del *rex sacrorum* romano. Por ejemplo, el *rex sacrorum* romano y el de *Lanuvium* comparten una dedicación especial a la diosa Juno, probablemente por la faceta lunar de esta y como consecuencia de las funciones como garantes del transcurso y señores del tiempo de aquellos que vemos a través del anuncio del calendario. También el *rex sacrorum* romano y el *λαρχυμει* etrusco comparten la función de garantizar la prosperidad de la ciudad; tal y como muestran el sacrificio a *Consus* o la presencia del santuario de *Ops Consivia* en la Regia de Roma en el caso de primero y el sacrificio a Ceres que narra Varrón en el del segundo. Sin embargo, ni en Roma ni en el resto del Lacio encontramos nada similar a la capacidad del *λαρχυμει* etrusco para congregarse a su pueblo y ser el oráculo de los asuntos privados ciudadanos, lo que venía unido a su posición como único interprete de los designios divinos en su comunidad; una diferencia que procede, sin duda, de las diferencias culturales entre una zona y otra de la península itálica.

Sin embargo, eso no implica que no pudiera haberse experimentado en la totalidad de dicha península una tendencia generalizada hacia la eliminación de las monarquías y la adjudicación de los deberes religiosos de los antiguos monarcas a un sacerdocio creado *ex profeso* que permaneció como un signo de la especificidad de cada una de ellas.

También resulta sorprendente la postura paradójica que sostienen parte de los historiadores respecto a las fuentes que tratan sobre la religión romana: lo que se deduce a partir de la tradición literaria sobre los asuntos religiosos es aceptado por la mayoría de los estudiosos, mientras que lo concerniente a la sistematización de la esfera política es criticado o incluso negado por la mayoría de ellos. De esta manera aceptan ubicar el origen del *rex sacrorum* romano donde dicen las fuentes, sin considerar la existencia de un proceso gradual de formación de la nueva estructura religiosa a la par del proceso de construcción política, que sí reconocen, lo que sería más lógico y coherente.

## V. Bibliografía

- Bailey, C. (1975): *Phases in the religion of ancient Rome*, Westport (Connecticut), Greenwood Press.
- Basanoff, V. (1943): *Regifugium: la fuite du roi. Histoire et mythe*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient.
- Bayet, J. (1984): *La religión romana: historia política y psicológica*, Madrid, Ediciones Cristiandad.
- Bianchi, E. (2010): *Il rex sacrorum a Roma e nell'Italia antica*, Milano, Vita e pensiero.
- Blaive, F. (1995): "Rex Sacrorum. Recherches sur la fonction religieuse de la royauté romaine", *RIDA*, 42, 63-87.
- Blaive, F. (2003): "Du Regifugium aux Equirria. Remarques sur les rituels romains de fin d'année", P.Defosse (ed.) *Hommages à Carl Deroux IV*, Colección Latomus, 277, Bruxelles, Latomus, 283-290.
- Briquel, D. (1987): "La royauté en Étrurie. Les apports récents: confirmations et remises en cause", *Ktéma*, 12, 139-148.

- Calonge, A. (1968): "El *pontifex maximus* y el problema de la distinción entre magistraturas y sacerdocios", *AHDE*, 38, 1968, 5-29.
- Coli, U. (1951): "Regnum", *SDHI*, 17, 1-168.
- Cornell, T. J. (1999): *Los orígenes de Roma (1000-264 a.C.): Italia y Roma de la edad del bronce a las Guerras Púnicas*, Barcelona, Crítica.
- De Martino, F. (1972): *Storia della costituzione romana*, vol. 1, Napoli, Casa editrice dott. Eugenio Jovene.
- Dumézil, G. (1959): "Le rex et les flamines maiores", *La regalità sacra: Studies in the History of Religions* (Suplemento de *Numen*, IV), Leiden, 407-417.
- Dumézil, G. (1977): *Mito y epopeya*, vol. 1, Barcelona, Seix Barral.
- Dumézil, G. (1987): *La religion romaine archaïque avec un appendice sur la religion des étrusques*, Paris, Payot.
- Forsythe, G. (2012): *Time in roman religion. One thousand years of religious history*, New York, Routledge.
- Frazer, J. G. (1974): *La rama dorada. Magia y religión*, Fondo de Cultura Económica, Méjico.
- Gagé, J. (1977): *Enquêtes sur les structures sociales et religieuses de la Rome primitive*, Colection Latomus, 152, Bruxelles, Latomus.
- Liou-Guille, B. (2000): "Les *Agonia*, le «rex sacrorum» et l'organisation du calendrier", *Euphrosyne*, 28, 41-60.
- Lobeck, C. (1829): *Aglaophamus*, Leipzig, Borntraeger.
- Marco Simón, F. (1996): *Flamen Dialis. El sacerdote de Júpiter en la religión romana*, Madrid, Ediciones Clásicas.
- Marcos Casquero, M. A. (1988): "La Figura del Rex sacrorum y la Primitiva Monarquía Romana", *Estudios Humanísticos Filología*, vol. 10, 11-18.
- Martin, P. M. (1982): *L'idée de royauté à Rome*, vol.1, Clermont-Ferrand, Adosa.
- Ménager, L.-R. (1976): "Les collèges sacerdotaux, les tribus et la formation primordiale de Rome", *MEFR Antiquité*, 88,455-543.
- Momigliano, A.(1969): "Il rex sacrorum e l'origine della repubblica", *Studi in onore di E. Volterra*, vol.1, Milano,Giuffrè, 357-364.
- Mommsen, T. (1887): *Römisches Staatsrecht*, Berlín, Herzel.
- Pais, E. (1915): "Le relazioni fra i sacerdoti e le magistrature civili nella repubblicaromana", en su *Ricerche sulla Storia e sul Diritto pubblico di Roma*, vol.I, Roma, Loescher.
- Porte, D. (1995): *Le prête à Rome: les donateurs de sacré*, París, Payot y Rivages.
- Rose, H. J. (1924): *The Roman Questions of Plutarch*, Oxford, Clarendon.
- Rüpke, J. (2011): *The roman calendar from Numa to Constantine. Time history and the fasti*, Oxford, Wiley-Blackwell.
- Schilling, M. R. (1960): "Janus. Le dieu introducteur. Le dieu des passages", *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 72,89-131.
- Scullard, H. H. (1967): *The etruscans cities and Rome*, London, Thames and Hudson.
- Scullard, H. H. (1981): *Festivals and ceremonies of the roman republic*, London, Thames and Hudson.
- Wissowa, G. (1912): *Religion und Kultus der Römer*, Munich.