

JEAN BAYET ~ LA RELIGION ROMANA

JEAN BAYET



LA RELIGION ROMANA

Historia política y psicológica

EDICIONES
CRISTIANDAD

EDICIONES CRISTIANDAD

El «Boletín de la Universidad de Toulouse» veía esta «Religión Romana», al aparecer la primera edición, como «el libro más bello escrito hasta ahora sobre el tema, el más original y el más vivo». Era, efectivamente, un libro renovador, con puntos de referencia ante la historia de las creencias romanas, como los aspectos social y psicológico, inusitados hasta entonces. Para J. Bayet no es la historia, y menos la religión, un mero conjunto de datos o fechas, sino lo que esa fecha o hecho significan para el curso del vivir humano y religioso del hombre. Esta nueva perspectiva fue el gran acierto de Bayet. Era la línea iniciada por F. Cumont, su maestro, continuada y consagrada por G. Dumézil y M. Eliade, con los que estuvo muy vinculado, y en el terreno psicológico, por G. Bachelard.

Este libro de Bayet apareció en 1956. En 1969 se publicó la segunda edición, corregida y puesta al día por el propio autor poco antes de su muerte, edición reimpressa tres años después. De ella parte nuestra edición española, que hemos tratado de actualizar en cuanto se refiere al aspecto bibliográfico. Se trata, pues, de un libro actual, tan vigente hoy como en vida de su autor. El libro se puede juzgar clásico, como asegura en la presentación José María Blázquez, la persona que mejor conoce el tema entre nosotros. Es, por lo mismo, una obra que ningún especialista puede ignorar.

Nació J. Bayet en Versalles en 1892. En 1927 obtuvo, con F. Cumont, el doctorado en lengua y literatura latinas, disciplina que enseñó en la Sorbona, alternando con la arqueología, entre 1932-1952, en que fue nombrado director de la Escuela Francesa de Arqueología en Roma. De 1958 hasta su muerte fue al mismo tiempo presidente internacional de Arqueología Clásica.

En la sobrecubierta:

Orgía dionisiaca.

Placa de vidrio imitando un camafeo.

Pompeya, siglo I a. C.

LA RELIGION ROMANA
EN EDICIONES CRISTIANDAD

C. J. BLEEKER/G. WIDENGREN

Historia Religionum, tomo I:

R. Schilling, *Religión romana*, 435-482

J. Vermaseren, *Religiones helenísticas*,
483-518

J. Doresse, *Gnosticismo*, 419-560

(Los tres con amplias bibliografías)

J. MARÍA BLÁZQUEZ

Imagen y Mito.

Religiones mediterráneas e ibéricas

Parte I, 17-218

(Los caballos,
el símbolo funerario del huevo
y la granada, el «despotēs thērōn», etc.)

MIRCEA ELIADE

*Historia de las creencias
y de las ideas religiosas*, tomo I:

Dióniso o la felicidad recuperada,
373-388

(ascendencia griega de lo dionisíaco)

*La religión romana desde su fundación
al proceso de las bacanales*,
II, 115-141

*Sincretismo y creatividad durante
la época helenística: la promesa
de salvación*, II, 273-299

Los misterios de Mitra, II, 315-319

*Paganismo, cristianismo y gnosis
en la época imperial*, II, 353-383

*Ideas griegas y romanas
sobre muerte e inmortalidad*,
IV, 386-392

EDICIONES CRISTIANDAD

LA RELIGION ROMANA

Biblioteca de Historia de las Religiones

- S. G. F. Brandon, *Diccionario de religiones comparadas*. 1553 págs. en 2 volúmenes. Enc. en tela.
- C. J. Bleeker/G. Widengren, *Historia Religionum*. Manual de Historia de las Religiones. 2 tomos. Enc. en tela.
- I. *Religiones del pasado*. 660 págs.
- II. *Religiones del presente*. 702 págs.
- E. O. James, *Introducción a la Historia comparada de las Religiones*. 353 págs.
- M. Meslin, *Aproximación a la Historia de las Religiones*. 267 págs.
- J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la Religión*. 3.ª ed. 340 págs.
- G. Widengren, *Fenomenología de la religión*. 628 págs.
- M. Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*. 2.ª ed. 474 págs.
- M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. 4 tomos, con numerosas ilustraciones. Enc. en tela.
- I. *De la Prehistoria a los misterios de Eleusis*. 615 páginas.
- II. *De Buda al triunfo del cristianismo*. 648 págs.
- III. *De Mahoma a las teologías ateas contemporáneas*. 2 vols.
- IV. *Las religiones en sus textos*. 790 págs.
- J. M. Blázquez, *Imagen y Mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*. 529 págs. y 167 ils. Enc. en tela.
- F. Jordá/J. M. Blázquez, *Primitivas Religiones Ibéricas*. 2 tomos.
- I. *Paleolítico-Neolítico-Edad del Bronce*.
- II. *Religiones prerromanas*. 536 págs. y 186 ils.
- J. Bayet, *La Religión Romana. Historia política y psicológica*. 346 págs. y 40 ils.

JEAN BAYET

LA RELIGION ROMANA
HISTORIA POLITICA Y PSICOLOGICA

Presentación del profesor
JOSE MARIA BLAZQUEZ
Universidad Complutense, Madrid



EDICIONES CRISTIANDAD

Huesca, 30-32

MADRID

Título original
*Histoire politique et psychologique
de la religion romaine*

© Éditions Payot, París

* * *

Lo tradujo al castellano
MIGUEL ANGEL ELVIRA
Profesor Adjunto de Arqueología,
Universidad Complutense, Madrid

Derechos para todos los países de lengua castellana en
Ediciones Cristiandad, S. L.
28020 Madrid 1984

Depósito legal: M. 43.421 - 1984

ISBN: 84-7057-363-2

Printed in Spain

TORDESILLAS, ORG. GRÁF. - Sierra de Monchique, 25 - MADRID-18

CONTENIDO

J. M. Blázquez: <i>El profesor Bayet y su «Historia de la Religión Romana»</i>	13
---	----

INTRODUCCION

Delimitación de un problema	17
------------------------------------	----

PRIMERA PARTE

BASES ETNICAS Y PSICOLOGICAS
DE LA RELIGION ROMANA

Cap. primero: <i>Prehistoria y desarrollo inicial</i>	27
I. Migraciones de los «ítalos»	27
II. Los latinos sobre los Montes Albanos	31
III. Poblamiento étnico y divino de la Roma primitiva	33
IV. Extensión topográfica y religiosa de la ciudad.	40
V. El problema de las interferencias ítalo-etruscas.	44
VI. Innovaciones religiosas del período etrusco	50
Cap. II: <i>Caracteres dominantes de la mentalidad religiosa de los romanos</i>	52
I. Conservadurismo y primitivismo	52
II. Degradación mítica	54
III. Tratamiento pragmático de los presagios	61
IV. Lo cósmico y lo político: «pax deorum» y «religio»	66

SEGUNDA PARTE

ESTRUCTURA SOCIAL
DE LA ANTIGUA RELIGION ROMANA

Cap. III: <i>Religión privada</i>	73
I. La casa y la propiedad agraria	73
II. Del nacimiento a los ritos funerarios	78
III. Los muertos	83

Cap. IV: <i>El culto público en la antigüedad. Rituales tes- tigo.</i>	88
I. Rituales del Palatino	88
II. Sacrificios de fecundidad	91
III. Técnicas religiosas agrarias	94
IV. Ritmo sagrado de la guerra	96
Cap. V: <i>Organización de la religión de Estado</i>	99
I. El calendario	99
1. Etapas sucesivas del calendario, 100.—2. Di- vinidades del «calendario de Numa», 101.—3. Ciclos festivos, 105.	
II. El orden sacerdotal	109
1. «Rex Sacrorum» y flamines, 109.—2. Los co- legios: pontífices y vestales; augures, 111.—3. Colegios nuevos: los «Quindecimviri sacris fa- ciundis»; los arúspices, 115.—4. Las «sodalita- tes», 116.	

TERCERA PARTE

LA RELIGION DE LA ROMA REPUBLICANA

Cap. VI: <i>Los dioses</i>	121
I. Fuerzas y formas divinas	121
II. Problemas de estructura teológica	126
III. Formas de evolución. El helenismo	134
Cap. VII: <i>El culto</i>	141
I. Formas elementales del culto	141
II. Aspectos rituales de la religión romana	144
III. Evolución litúrgica y ceremonial	147
IV. Piedad y sentimiento religioso	152
Cap. VIII: <i>Crisis y cambios</i>	157
I. Oscilaciones de la sensibilidad religiosa latina.	158
II. Crisis históricas de la helenización	161
III. Cambios sociales ocasionados por el helenismo.	168
IV. Avance del individualismo	172
V. La religión romana a fines del período republi- cano	175

CUARTA PARTE
LA RELIGION ROMANA DURANTE EL IMPERIO

Cap. IX: <i>Augusto y la religión romana</i>	183
I. Religión y política de Octavio Octaviano Augusto.	183
II. Realizaciones religiosas de Augusto	187
III. Consecuencias de la política religiosa de Augusto.	199
Cap. X: <i>Elementos de renovación</i>	207
I. Inquietudes latinas y respuestas greco-orientales.	207
II. Intercambios religiosos en el Imperio	211
III. Los cultos de salvación. El esquema biológico y los dioses de resurrección	222
IV. El esquema cósmico y los dioses celestes	234
V. El cambio psicológico	246
Cap. XI: <i>Posibilidades y dificultades del monoteísmo</i> ...	252
I. Elementos generales de la evolución hacia el monoteísmo	252
II. Movimientos religiosos de tendencia filosófica.	257
III. Religión y pseudo-ciencias	267
IV. Actitudes del paganismo y del cristianismo ...	278

CONCLUSION

ORIGINALIDAD HISTORICA DE LA RELIGION ROMANA

A diferencia de la griega, religión popular, la romana es esencialmente estatal	288
La religión significa para Roma la vinculación política entre Oriente y Occidente	290
Bibliografía	297
Indice de ilustraciones	323
Indice analítico	327

EL PROFESOR BAYET
Y SU
«HISTORIA DE LA RELIGION ROMANA»

Ha sido, sin duda, un gran acierto la traducción y publicación por Ediciones Cristiandad de esta obra de Jean Bayet sobre la *Religión Romana*, libro realmente importante, que produjo al aparecer hace algunos años (1956) fuertes convulsiones por su perspectiva política y psicológica, que abría caminos nuevos para su estudio y comprensión. En este sentido lo recibió la crítica más exigente: «El más bello libro escrito hasta ahora sobre la religión romana, el más original y el más vivo» («Bulletin de l'Université de Toulouse»). «El libro de J. Bayet constituye una síntesis admirable, en la que se plantean los problemas con rigor y objetividad y se formulan las hipótesis con gran prudencia. Jamás desmiente su título, permaneciendo siempre fiel a su punto de vista, de gran interés, aunque raras veces utilizado, contemplando la religión romana como una religión determinada por las exigencias políticas y psicológicas» («L'Antiquité Classique»).

El libro tuvo una segunda edición en 1969, revisada y puesta al día por el propio autor. De ella parte la edición castellana que, a su vez, como suele hacer Cristiandad en todas sus traducciones, completa la bibliografía hasta el momento actual. Estamos, por tanto, ante una obra con idéntica vigencia y actualidad que cuando salió de las manos de su autor. Es lo primero que deseábamos destacar.

* * *

Ya advertimos que su originalidad radica en el planteamiento político y psicológico de la religión que llenó de espíritu tanto la República como el Imperio romanos. Ofrece una síntesis bien estructurada, bien documentada y objetiva, accesible al gran público interesado por el tema, y siempre útil y hasta imprescindible para el especialista. Es un libro recio, pero que se lee con creciente agrado desde el primer momento hasta que finaliza su lectura. Manifiesta un buen conocimiento del tema religioso y de la historia contemporánea romana a lo largo de más de un milenio.

En la misma introducción señala Bayet la originalidad de la religión romana, y lo irá acentuando a lo largo de todo el libro al establecer comparaciones con la religión griega. Indica desde

el primer momento las analogías entre ambas religiones, y las características de la religión romana, al igual que sus diferencias, que se acentúan al comparar los calendarios agrícolas de Atenas y de Roma, al examinar la relativa poca importancia de dos dioses, Apolo y Dióniso, que gozaron en Grecia de un culto especial, y la diferencia del carácter del Zeus griego y del Júpiter romano.

Desde las primeras páginas asienta el autor el criterio, al que es fiel en el resto de la obra, de que estas diferencias obedecen más a la psicología social del pueblo romano, que al resultado de hechos históricos concretos. Para J. Bayet es totalmente necesario, si se desea interpretar rectamente la religión romana y su evolución a través de los tiempos, conocer bien los hechos históricos y la psicología de cada época determinada. Son precisamente los planos sociológico y psicológico los que diferencian a la religión romana de la griega y le otorgan su originalidad. Es, pues, necesario precisar las constantes psicológicas, que dan una gran unidad a la religión romana a lo largo de las oscilaciones políticas y espirituales y encuadrar los fenómenos religiosos dentro del marco social.

Comienza Bayet su estudio partiendo de las bases étnicas y psicológicas de la religión en Roma, señalando con hechos bien concretos una constante en ella, ya desde el período etrusco, que se mantiene a lo largo de varios siglos: su politización, bien patente en la organización del culto público por parte del Estado. La mayor diferencia entre la concepción religiosa romana y la actual estriba en que para el romano, cuya vida estaba totalmente inmersa en la religión, era ésta ante todo un acto político. El hombre moderno ha establecido una separación radical entre el hecho religioso y el civil. En Roma, en cambio, la religión carece de carácter individual, salvo las religiones místicas, religiones de salvación del individuo. De aquí se desprende la importancia que tuvieron, como analiza magníficamente Bayet, y el vacío que llenaron en la religiosidad romana, principalmente en épocas de crisis.

De particular interés dentro del tema de la organización de la religión del Estado son las páginas dedicadas al calendario romano, que, según se indicó, marca una profunda diferencia entre las religiones griega y la romana. Es éste un punto fundamental para captar el sentido de la religión romana. Bayet lo analizó, al igual que los sacerdocios romanos y la divinización imperial, en amplios estudios publicados en su libro póstumo: *Croyances et rites de la Rome Antique* (1971).

Los años del gobierno de Augusto son los que más se prestan

a defender los puntos de vista del autor. Octaviano supo utilizar magistralmente la religión como instrumento político y de propaganda. La valoración sagrada del soberano, aspecto muy importante dentro de la acción religiosa de Augusto, obedece también a causas psicológicas. J. Bayet no prescinde de señalar el impacto del elemento griego en la religión romana. La religión romana, a pesar de su helenización, ya a finales de la República, se diferencia de la griega con una acusada originalidad en los aspectos sociológico y psicológico, que tienen enorme repercusión en la época imperial.

Son significativas, dentro del enfoque propuesto por el autor, todo lo referente al cristianismo, sobre todo la pervivencia pagana dentro de él, que en muchos aspectos religiosos fue el heredero de los ritos de la religión romana en el trance de su desaparición.

Las páginas más importantes son seguramente las dedicadas en la conclusión general del libro a la «originalidad histórica de la religión romana». A diferencia de la griega, religión eminentemente popular, en la que convivían armoniosamente los dioses, el pueblo y los dignatarios del Poder, la romana es, desde sus comienzos hasta que desaparece por decreto de Teodosio en el año 392, esencialmente política y estatal. Los propios cónsules eran los pontífices que regulaban el desarrollo de la religión y del Estado, y a éste se plegaban tanto los dioses como el pueblo. La religión significaba para Roma, ante todo, la comunión política entre Oriente y Occidente, el lazo de unión de la totalidad de pueblos que integraban el Imperio.

* * *

Se puede estar de acuerdo o no con el enfoque que el profesor J. Bayet ha dado a su libro. Las críticas de grandes especialistas que seguían otros caminos no le faltaron, pero es preciso indicar, como lo hicimos al principio de esta presentación, que tampoco escasearon otras entusiastas y laudatorias. Todo ello manifiesta que es preciso conocer el libro, que muy rápidamente pasará a ser un libro clásico, y tener presente su visión de la religión que mantuvo en pie el más colosal Imperio de la historia.

J. M. BLÁZQUEZ

Director del Departamento de Historia Antigua
Universidad Complutense de Madrid

INTRODUCCION

DELIMITACION DE UN PROBLEMA

Es imposible comprender los orígenes de una religión antigua, e ilusorio intentar trazar sus rasgos con exactitud en una fecha determinada. Se puede descubrir su espíritu y seguir su evolución. Y, en ese aspecto, el de Roma es un caso privilegiado. La ciudad se adjudicaba una fecha de nacimiento —753 antes de nuestra era, según Varrón— que la arqueología confirma aproximadamente, y que desde el principio nos propone un sincronismo instructivo: el de los poemas homéricos. Una antigüedad asequible, un lugar característico, lo suficiente en suma para tranquilizar la imaginación. Y Roma vivió durante once o doce siglos dentro del conservadurismo obstinado de los ceremoniales y los sacerdocios de los comienzos, pero integrando, en el curso de un desarrollo orgánico, todo tipo de cultos extranjeros. Así se multiplicaron las variaciones de un sentimiento religioso que mantuvo, sin embargo, su continuidad hasta el triunfo del cristianismo. Fue una historia sin cortes psicológicos, enriquecida por los contactos de la conquista y los problemas del dominio.

En la leyenda analítica de sus primeros siglos, los romanos concentraron con singular perspicacia los elementos específicos de su religión. La presentan, en su origen, bajo trazos sin duda esperados, pero no necesarios. No es «primitiva», puesto que los fundadores, venidos de Alba Longa, reivindican con el tiempo su origen familiar y se declaran colonos a las orillas del Tíber; ni «inicial», puesto que el lugar de la fundación es frecuentado, antes de su llegada, por dioses latinos, como Marte e Inuus, y ostenta el altar de un héroe griego: Hércules. Tampoco es «orgánica», puesto que, si Rómulo consagra los lugares santos a Júpiter, será sólo Numa, su sucesor, quien, según la leyenda, establezca una religión coherente. ¿Nos hallamos ante un torpe e inviable compromiso entre la negación y la afirmación de un comienzo absoluto?... No falta, sin embargo, la faceta positiva: esta religión, que acepta lo procedente de épocas anteriores, se muestra como una construcción voluntaria y, por tanto, estable en sus esquemas, pero a la vez progresiva en lo teológico y capaz de acoger las fuerzas divinas ajenas. Numa no se limita a organizar: introduce en Roma divinidades sabinas y establece nuevas relaciones

con las fuerzas de los manantiales y del rayo. Por otra parte, esta expansión religiosa no tiene escrúpulos en declararse política: la destrucción de Alba dará a Roma la primacía en el santuario federal de Júpiter Latiaris (en el monte Albano), mientras que Servio Tulio asegura la presencia de la Diana, también federal, de Aricia (en el bosque sagrado de Nemi), sobre el Aventino romano. Así, en materia religiosa, esta pseudohistoria es un símbolo denso de la verdadera.

Seguirla durante más de un milenio, se confirma la idea de una originalidad muy clara: la vida de la religión romana no se puede trazar de la misma forma que la de la religión griega. Al tratarla, se presenta ante nuestra mente un claro dilema: ¿nos hallamos ante una vocación única (providencial, pensaban los antiguos) o ante un aspecto particular del fenómeno de integración indoeuropea en el mundo mediterráneo?

Aceptar la segunda tesis es, desde luego, lo menos arriesgado. Y dedicarle nuestra atención puede resultar fundamental para lo que intentamos.

Sabida es la confusión del complejo religioso helénico. Desde el momento en que la conocemos por los textos, la sistematización homérica agrupa ya armónicamente dioses de diversas procedencias, los reviste con formas humanas y los introduce en teogonías y en mitologías que no cesarán de ampliarse. En estos aspectos, la ciencia moderna ha hallado con certeza el punto final de unos larguísimo contactos entre los indoeuropeos y las poblaciones del Mediterráneo oriental. Directos o indirectos, los influjos egeos y los de Asia Menor transformaron las divinidades de los invasores, acrecentaron su número, modificaron los sentimientos que inspiraban (llegando hasta las nociones de espacio, tiempo y eficacia) e influyeron incluso, sin duda, en la mentalidad de esos bárbaros nómadas convertidos en sedentarios en las costas mediterráneas. Sin embargo, si los descubrimientos arqueológicos, escrutados sin cesar, nos muestran una revolución tan enorme, no nos ayudan en cambio a precisar ni el estado original de la religión «griega», ni las predisposiciones de los recién llegados, ni las etapas de tan radical transformación. El método comparativo permite un acercamiento en profundidad, al hablar del «encuentro entre una civilización de tradición típicamente patriarcal y pastoril y una civilización nacional y agrícola» (R. Pettazzoni). Sin duda, lo que el análisis más fino, a la luz de supervivencias casi indestructibles, adivina acerca de una religión «popular», puede aclarar modos de sensibilidad, pero no llega más allá del estado de fija-

ción local¹. Un estudio sociológico riguroso puede, en cambio, retirar la máscara del antropomorfismo y la mitología, distinguir, en cierta medida, las divinidades «indoeuropeas» y las «mediterráneas», captar incluso las realidades culturales y desmontar rituales complejos. Sin embargo, no por ello conocemos mejor lo ocasional y las casualidades, la evolución del pensamiento y de la acción política de una historia local.

Por tanto, todo el proceso de formación de esa mezcla que llamamos religión griega permanece inaccesible a nuestras miradas, incluso en sus aspectos más generales, a no ser mediante hipótesis. En cambio, el fenómeno latino, que comienza su evolución posiblemente seis siglos más tarde, parece presentar analogías formales con el fenómeno griego. Postulemos, por ejemplo, que la transmisión religiosa egeo-micénica a los helenos tenga como paralelo lo que llamamos helenización de la religión romana. La hipótesis no es gratuita: en ambos casos se trata del momento en que una religión «indoeuropea» se lanza resueltamente al antropomorfismo y al gusto por la mitología. La sola diferencia está en que, cuando le llega el turno a Roma, la aportación mediterránea oriental se ha filtrado desde mucho tiempo antes en el espíritu griego; al haberse hecho así más asimilable, nos es más fácil seguir su aclimatación. Y, recíprocamente, lo que sabemos o adivinamos de Roma nos proporciona hipótesis generales acerca de lo ocurrido en Grecia: mayor o menor resistencia de núcleos étnicos indoeuropeos (fue importante el arcaísmo latino); influencias más o menos activas, antes de su invasión masiva, de grupos humanos vecinos ya tocados por la civilización oriental (o inmigrados de Oriente), como los etruscos en Italia; dominación, quizá sólo temporal, que incluso es rechazada y provoca una reacción espiritual, de uno de estos grupos sobre la ciudad; posibilidad social, sea de un retorno a los «orígenes nacionales», sea de un recurso a factores de renovación... En ese aspecto de la religión romana, la arqueología italiana y los textos latinos nos abren amplias perspectivas sobre una protohistoria religiosa que se presenta totalmente nebulosa en Grecia.

Evidentemente, se imponen múltiples precauciones. Un simple calco sería el más grave error. E incluso, a partir del momento en que la religión romana se nos muestra más nítida, se revelan en su evolución trazos tan particulares que parecen serle propios.

Se trata en primer lugar de cómo llegan en cada caso las divinidades griegas a la ciudad del Tíber. De las más antiguas, no

¹ Véase M. P. Nilsson, *La religion populaire dans la Grèce Antique* (París 1954).

hay dos que hayan llegado del mismo modo: por devoción pública o privada, dentro o fuera del recinto sagrado, bajo una apariencia única o múltiple, de una sola vez o por etapas. En segundo lugar, tenemos la rapidez e incluso la prisa con que se realiza la aceptación: después de lentas impregnaciones, dosificadas a través de largos contactos, la apropiación del «capital religioso» de la Magna Grecia es seguida casi inmediatamente por una curiosidad, incluso por una familiarización con el helenismo oriental, casi con menosprecio de la propia Grecia. Finalmente, hallamos la prolongada falta de coordinación de todos estos personajes divinos, que conviven unos con otros e incluso con dioses latinos, sabinos y etruscos, sin otro punto de unión que el «rito griego», pero sometidos en éste a la vigilancia de los pontífices; así, sin duda para su bien, se hacen ambiguos, olvidando el medio de que fueron sacados, y distintos en aquel en que se hallan implantados.

Pueden dar cuenta de estas singularidades ciertas razones históricas, pero también, como veremos, otras que se refieren al sustrato religioso de los latinos. Por el contrario, son factores sociales y espirituales los que parecen explicar los múltiples desajustes que complican la historia de esta «mediterraneización» de la religión latina.

Porque no hubo solamente, como ocurre en el curso de una evolución lineal, sacudidas inevitables de fervor o de reticencia en las adopciones de dioses extranjeros. Estas adopciones se hacen en diversos planos y, por así decir, con ritmos y dosis variables. No se realizan, según que sean para plebeyos o para patricios, ni con los mismos dioses ni bajo las mismas formas. La pureza plástica de las importaciones no coincide forzosamente con la adopción de un puro helenismo de pensamiento. Se ven avanzar unidas contaminaciones, ortodoxias helenizantes, reacciones itálicas. Hay ideas, como la de la mántica apolínea o la del carácter sobrehumano del monarca, que maduran de forma desigual, unas veces retrasadas y otras adelantadas con respecto a la opinión común. En las diferentes clases sociales, y según si se trata de medios urbanos o rurales, aristocráticos o populares, la civilización helenística, que tiende a predominar desde el siglo II antes de nuestra era, sostiene de forma desigual ideologías muy diferentes. Y, casi al mismo tiempo, interferencias más puramente orientales cruzan el helenismo, lo contaminan o contrarrestan, de forma diversa según los lugares, y de forma particular en Roma, donde la población se mezcla cada vez más. De tal forma que sería muy difícil fijar etapas claras o un momento en el que se pudiese decir que la helenización de la religión romana ha llegado a su fin. Muchos errores y muchas correcciones han probado que siempre

es demasiado prematura (al no tener en cuenta múltiples asincronías) toda creencia en la madurez romana. Si un cierto equilibrio voluntario se realizó en la época de Augusto, estuvo muy lejos de ser universal y estable; y los «purismos helenizantes» de Adriano en el siglo II o de Juliano en el IV se presentan menos como complementos a la transformación del antiguo fondo latino que como defensa contra una orientalización desordenada y como voluntad de salvaguardar el conjunto de las tradiciones grecolatinas ya entonces integradas.

El esfuerzo de Juliano se dirigía, como se sabe, contra el cristianismo. Pero, en la medida en que el cristianismo era, en aquella fecha, un fenómeno mediterráneo, síntesis de judaísmo, de helenismo y de espíritu romano, su triunfo iba a sellar el largo drama de la religión latina.

Que esta aclimatación original de una «ideología» indoeuropea en el ambiente mediterráneo se haya desarrollado bajo una luz histórica relativamente clara, con el encuadre de una cronología bastante precisa, es una suerte excepcional, se puede decir que única; en virtud de ello, la lección de una historia de la religión romana adquiere un interés universal.

Sin embargo, no vamos a decir que el problema deba ser enfocado sólo desde este ángulo. En el curso de largos siglos de helenización progresiva, e incluso después de que el helenismo hubiese dominado en conjunto la mayoría de las conciencias, dicha religión conservó caracteres específicos excepcionalmente netos, que permiten definir la «latinidad» por oposición a la «grecidad».

Ya es bastante curioso que la comparación de los calendarios de Roma y de Atenas (el único que conocemos bien en el mundo griego) revele la no-coincidencia de las celebraciones religiosas de carácter agrícola, no sólo a causa, claro está, de la diferencia de los períodos de vegetación entre ambas regiones, sino porque los centros de interés y las acciones mágico-religiosas no se parecen en nada. En el Atica se presta la mayor atención a la época de la trilla y de la siembra; entre los latinos, a la del nacimiento de los cereales y la formación de las espigas. Y nada corresponde en Atenas a las *Feriae sementivae* o a la constitución de lo que llamaríamos el «ciclo de abril», tan denso en precauciones y en ritos de fecundidad. Se pueden hacer, evidentemente, hipótesis sobre el retraso de la sedentarización de los latinos con respecto a los griegos, sobre la perduración en ellos de una «ideología pastoril», etc... Pero lo esencial queda seguro: ese cuadro inmutable de la vida religiosa que es el calendario ha conservado hasta el final la originalidad específica de los romanos.

Si se dirige la mirada a los dioses, es posible no asombrarse demasiado de que dos divinidades importadas sin duda de Grecia, pero convertidas en la absoluta representación de los aspectos del espíritu helénico, Apolo y Dióniso, hayan carecido en Roma del triunfo universal que ambas hubieran logrado de haberse conformado Roma al genio religioso de los griegos.

Una aclimatación en segundo grado, se puede decir con cierta apariencia de razón, presenta dificultades particulares...

Pero he aquí a Júpiter, o Zeus, indoeuropeo con seguridad, con el mismo nombre, las mismas funciones y la misma preeminencia entre los latinos que entre los griegos, y considerando «el mismo» desde los primeros contactos hasta el término de la evolución histórica. Sin embargo, este dios del cielo y del relámpago se funde entre los griegos con el dios macho de Creta, y multiplica sus «bodas sagradas», agrarias, que siembran por todas partes su raza divina, destinada a las devociones olímpicas o locales; entre los romanos, deja tranquilamente olvidar las genealogías griegas donde le han incluido, se afirma como único por un doble superlativo (*Optimus Maximus*), como político por la difusión de su culto capitolino a través del mundo conquistado, aunque (y el hecho es notable) sin acción propia sobre la parte helénica del Imperio. Y ¿qué decir de sus «hijos» los Dióscuros, convertidos en Roma en los *Castores*, y promovidos, de dioses domésticos que eran, representados por los *dokana* o por dos ánforas, a caballeros protectores de la república aristocrática?

No podemos limitarnos a constatar tales diferencias. Habrá que intentar explicarlas, y más como un fenómeno de psicología social que como resultado de hechos históricos. No queda excluida una solución general si se extiende a los latinos la fórmula un poco sumaria propuesta para Grecia²: su religión es el resultado del choque de dos actitudes, el animismo dinámico de los indoeuropeos, que se podría definir como «antropopsíquico», y la exigencia (digamos «egea» o, en segundo grado, «helénica») de presencias divinas generadoras, en que radica el «antropomorfismo». Bajo este enfoque, habrá que aceptar no sólo que entre los latinos el predominio del «antropopsiquismo» duró mucho más tiempo que entre los helenos (es el hecho banal del retraso histórico de los indoeuropeos itálicos), sino que dejó huellas mucho más notables de su vitalidad durante todo el curso de una evolución milenaria, actuando incluso sobre la persona de los dioses antropomorfos; y que incluso en los últimos días de la religión romana, espíritus potentes, como el de san Agustín, sentían nostalgia de él.

² Por Fritz Schachermeyr.

Aunque se desconfíe de una visión tan general, no por ello será menos fácil oponer en muchos puntos la religión romana a la de los griegos. Siempre, claro está, que de los múltiples accidentes se extraigan las constantes.

Se sentirá entonces que aquélla no es sacerdotal ni mántica, bien se trate de vocaciones familiares perpetuadas o de cleros especializados. Sin duda, se pueden encontrar huellas residuales de *gentes* responsables de ciertos cultos (algunos griegos, por cierto, como el de Hércules), pero son las «cofradías» o «colegios» quienes aseguran, en general, la transmisión de los cultos, totalmente fuera de la descendencia familiar. El *rex*, el «flamino», son los únicos conocedores de ciertos ritos; pero esta ventaja, o esta carga, se limita a una función, queda al margen de la acción política y es intransmisible. Hubo técnicos de la adivinación e, incluso, tardíamente (fin del siglo III antes de nuestra era) floreció la familia oracular de los Marcii; pero los arúspices, a los que se consulta con precaución, son de raza extranjera, y los Marcii no tienen ni precursores ni imitadores. Tendremos que precisar la evolución psicológica que, en el curso de los siglos, acrecentó sin cesar entre los latinos la necesidad de conocer el porvenir; pero no existe comparación posible entre el papel panhelénico desempeñado por el oráculo de Delfos y la popularidad que adquirieron parcialmente las «suertes» de la Fortuna de Preneste.

La religión romana no es tampoco extática, tanto en el aspecto colectivo de la orgía dionisiaca, cuya libre expresión en el mundo griego tiene como contrapunto en Roma la represión de las Bacanales en el 186 antes de nuestra era, como bajo la forma individual del frenesí sibilino o de la crisis delirante de la Pythia délfica. Y tampoco es, por otra parte, agonística, pese a la anti-güedad de ciertas competiciones rituales (como las que encuadran el sacrificio del *October Equos*), y pese a la doble presión de las influencias etruscas y campanienses, que acabaron (con el ejemplo griego) por asegurar a los «Juegos» votivos o anuales un puesto importante en el calendario religioso de los romanos. Jamás tomaron estos juegos el aspecto de panegyrias sobrehumanizadoras: Nerón lo sabía bien, él que fue a Grecia a buscar esta consagración. Sus valores místicos, innegables, son de un orden totalmente diferente de los que dimanar de las competiciones de Olimpia, de Delfos o del Istmo.

Grecia, por su parte, no nos ofrece el complejo de coaliciones divinas (tríadas del Capitolio y del Aventino) y de adopción de cultos (Juno de Veies y de Lanuvium, Venus de Eryx) con fines políticos. No nos muestra ese anexionismo tolerante, que no parece únicamente debido al respeto o al temor ante las potencias

divinas extranjeras, o al deseo supersticioso de asegurar su presencia benéfica mediante el contrato de un cambio de regalos, sino que parece conformarse al genio de una población originalmente mixta, en un ambiente de intercambios demográficos acelerados. Tampoco se ve en el mundo helénico, por lo menos en tan gran escala, que los cultos locales se reduzcan, en torno a una ciudad dominadora y cosmopolita, a simples prácticas rituales, hasta que, a veces, ciertas reconstrucciones arqueológicas o parciales esfuerzos descentralizadores les devuelven un aspecto vital.

Así, incluso tras su helenización, la religión romana se caracteriza por una potente originalidad tanto en el plano sociológico como en el psicológico. Se puede concebir su estudio tanto por ambientes (político, urbano, rural, militar) como por categorías del pensamiento (ritual, jurídica, gubernamental). Y este mismo hecho denuncia la mutilación que sufriría su historia si se estudiase según un solo criterio, aunque fuese el más legítimo.

Intentaremos solventar este problema cambiando de puntos de vista, modificando lo menos posible, el encadenamiento cronológico de los hechos. Partiendo de los datos iniciales y de una visión de conjunto sobre su desarrollo, necesitaremos precisar primero las constantes psicológicas sin las cuales esta religión no hubiera podido mantener su unidad entre tantos azares políticos y espirituales. Clasificaremos luego los hechos religiosos antiguos en esquemas sociales que respondan en cierto modo a una evolución en el tiempo. Los dioses, sus agrupaciones, los progresos del pluralismo, el ascenso de la helenización se inscribirán en la organización del culto público. Y los siglos imperiales nos propondrán después, sin ruptura, pero con mucha mayor complejidad, los problemas de equilibrio y de mezclas, de dioses dominantes y de religiones personales, de culto imperial y de reflexiones universales o cósmicas, entre los que se preparó el triunfo del monoteísmo cristiano³.

La bibliografía general y la correspondiente a la Introducción en pp. 297ss.

³ D. Raymond Bloch, director de Estudios en la École des Hautes-Études, ha tenido la gentileza de leer este libro en sus pruebas y mejorarlo con bastantes observaciones importantes.

PRIMERA PARTE

*BASES ETNICAS Y PSICOLOGICAS
DE LA RELIGION ROMANA*

CAPITULO PRIMERO

PREHISTORIA Y DESARROLLO INICIAL

I. MIGRACIONES DE LOS «ITALOS»

El grupo de latinos que, entre finales del siglo IX y mediados del VIII antes de nuestra era, se asentó en el emplazamiento de la futura Roma, poseía ya una larga historia, una estructura social y una religión. Miente la tradición literaria cuando convierte el acto de Rómulo en una fundación *ex nihilo*; y ella misma se contradice al vincularlo a Alba Longa o al evocar un remoto pasado de mezcladas civilizaciones. Para corregirla o completarla (aunque sea inevitable tomarla como punto de apoyo) tenemos las aproximaciones arqueológicas y lingüísticas.

Nadie parece merecer con mayor propiedad el nombre de indoeuropeos que los «italos» que se establecieron en la península durante el segundo milenio, y en particular los latinos. Su lengua ha sido la única en conservar, junto con el indo-iranio, cierto número de palabras referentes a la religión y a la organización social, esferas inseparables en las sociedades primitivas. Será precisamente este conservadurismo obstinado, mantenido en largos desplazamientos geográficos, un factor esencial en la evolución religiosa de Roma. Justifica hipótesis y estudios que, poco a poco, entre controversias y retoques, nos aclaran ciertos aspectos históricos. Se trata de problemas como el de la «unidad italo-céltica» anterior al momento en que una serie de pueblos de la misma procedencia y lengua se separan para ir unos a Italia y otros a Europa Occidental; o el de la «tripartición funcional», atestigüada durante tanto tiempo en el régimen de castas hindú (sacerdotes, soldados, productores), y que pudo dejar, más que huellas, testimonios estructurales en el culto y la leyenda de los latinos.

El análisis lingüístico —pese a basarse en documentos que no se remontan más allá del siglo VI a.C. y que sólo son relativamente abundantes a partir del II— impone una conclusión precisa: hubo dos oleadas sucesivas de «italos» indoeuropeos. Los latinos formaban parte de la primera (aunque, según parece, precedidos por los «sículos»); y la segunda es la de los osco-umbríos. «Si existió un período italo común, se debe situar antes del primer milenio» (M. Lejeune), quizá entre los años 2000 y 1500. Estaban emparentadas las lenguas, siendo muy semejante su fonética. Sin

embargo, había «diferencias notables» en su morfología y vocabulario, resultando las más próximas al latín el «véneta» de la desembocadura del Po; el «falisco», del valle medio del Tíber; y, en cierta medida, el «sículo».

En este escalonamiento, largo aunque discontinuo, de la primera invasión «ítala» en la península, la intervención véneta se confirma también por hechos no lingüísticos: existe la tribu latina de los *Venetulani*, y la región véneta se vincula a las «tradiciones troyanas» de Roma. Este hecho nos ayuda también a imaginar tanto los azares de estas migraciones y asentamientos de pueblos como la capacidad de resistencia lingüística de ciertos grupos, incluso después de su sometimiento; es un hecho, por ejemplo, que la onomástica de las inscripciones vénetas es en su conjunto iliria, no ítala¹. Por tanto, hay que concebir a los antepasados de los latinos, en el período protohistórico, influidos por contactos diversos y más o menos prolongados, expuestos a ataques, a retrocesos, a divisiones, a la acción en suma de pueblos alógenos o congéneres.

La arqueología nos abre ciertos campos de su civilización y mentalidad; suministra también una cronología relativa, pero no adquiere sentido más que en contacto con la lingüística y sobre el esquema de la tradición, y sigue sin definirse acerca del origen y el sentido de las migraciones.

Se puede razonablemente suponer que los invasores venían del norte a través de los Alpes, siguiendo las rutas históricas que tomarán, muchos siglos más tarde, sus «parientes» los celtas y germanos. Sea como fuere, caían sobre los neolíticos mediterráneos, entre los cuales venían a insertarse violentamente. Acaso el nacimiento de la civilización de las «terramaras» responda a tal choque. En la Baja Lombardía y en la Emilia se han excavado más de un centenar de este tipo de ciudades cerradas, edificadas en tierra firme, pero sobre pilotes, como los palafitos. Sus habitantes quemaban a los difuntos y alineaban las urnas cinerarias una al lado de la otra, por encima del nivel del suelo, en una especie de cementerios colectivos y anónimos. La lengua y la religión latinas parecen haber conservado de forma casi imborrable el recuerdo de la mentalidad correspondiente a esta práctica. Los indígenas neolíticos, por el contrario, allí donde podemos hallar sus huellas, nos han dejado enterramientos. Aunque la oposición entre inhumación e incineración no suponga siempre una diferencia étnica, no deja de tener valor aquí el contraste.

Pero estas tumbas absolutamente desnudas no nos dicen nada

¹ M. Lejeune, en «Revue des Études Latines» (1950) 97-104.

de la religión de los «ítalos». Para buscar sus vestigios², se ha acudido a Val Camonica (Alpes de Brescia), donde un grupo humano «ítalo», los *Camunni*, sin duda rechazado de la llanura y esclerotizado, multiplicó inscripciones y grabados rupestres de apariencia arcaica, aunque su antigüedad se remonte no más allá del siglo IV a.C. Símbolos solares (la rueda, el carro, el ciervo), figuras de un «dios con lanza» o «con hacha», predominio absoluto de la masculinidad, todo sugiere la comparación con imágenes prehistóricas escandinavas; algunas armas muestran aún formas hallstáticas, ¿acaso el testimonio tardío de una civilización común al «estallido» que separó las rutas de los «celto-germanos» y los «ítalos»?

Tras prolongados contactos con los que serán los vénetos, los protolatinos debieron de iniciar su camino hacia el sur presionados por nuevos invasores (¿«ítalos», ilirios?) o por catástrofes naturales (epidemias o inundaciones); en cualquier caso, la arqueología señala la despoblación de la zona de las terramaras a principios de la Edad del Hierro, a fines del segundo milenio. Los jalones lingüísticos, tan espaciados, a que hemos hecho referencia, descubrimientos esporádicos de tumbas difíciles de fechar o de interpretar, coincidencias con recorridos anteriores o posteriores de otros «ítalos» (anteriores los sículos, posteriores los oscumbrios), hacen suponer el avance a media pendiente por la vertiente adriática, y al quedar cortado el camino del Piceno por la población preestablecida, el paso del Apenino y el descenso hacia el mediodía por la vertiente tirrena. El emplazamiento de Pianello di Genga (no lejos de Ancona), con sus huellas de cabañas rectangulares y sus filas de urnas cinerarias anónimas, recuerda todavía las terramaras; pero la forma de las urnas bicónicas (llamadas «villanovianas») y la aparición de un modesto material de vida cotidiana acompañando a los difuntos muestran un avance temporal. Y, por otra parte, migraciones marítimas muy anteriores (acaso de fines del siglo XIII), las de los «ausonios» de Campania hacia las islas de Lipari y Milazzo (costa norte de Sicilia), y las de los sículos de Calabria hacia Sicilia oriental, parecen certificarse por las últimas excavaciones³.

Recientemente se ha formulado un teoría opuesta. Según ella, los inmigrantes pudieron venir por mar a Italia meridional, para avanzar desde allí hacia el norte, aunque su impulso tendería a

² Fr. Altheim, *Römische Religionsgeschichte* I (Baden 1951) 46-57.

³ L. Bernabò Brea-M. Cavalier, *Civiltà preistoriche delle Isole Eolie e del Territorio di Milazzo*: «Bolletino di Paletnologia Italiana» 65 (Roma 1956).

agotarse más allá del Lacio. La certeza de los contratos de la civilización neolítica apenina con el Próximo Oriente y los Balcanes, la difusión de la metalurgia del bronce en la península, la propia tradición literaria, que no menciona más que poblamientos de origen marítimo, hablarían en favor de esta hipótesis. Incluso la densidad de los habitats villanovianos (del siglo X al VIII) sobre la vertiente tirrena, al lado de los grandes emplazamientos etruscos que les iban a suceder, testimoniarían un empuje demográfico del sudoeste hacia el nordeste (hacia Bolonia-Villanova), más bien que lo contrario⁴. Sin embargo, y aun reconociendo el valor de estos argumentos y la necesidad de mantener la apertura y el espíritu crítico suficientes ante la aportación, cada día mayor, de las excavaciones arqueológicas, la teoría tradicional da cuenta, de forma continuada, de un mayor número de hechos, y explica mejor el hiato de cuatrocientos a quinientos años en las relaciones de Italia con el Oriente, entre las últimas aportaciones micénicas y los primeros establecimientos griegos (del siglo XIII al VIII).

Ignoramos un punto esencial en la explicación del asentamiento en el Lacio de tribus destinadas a un futuro tan importante. Los pueblos protolatinos ¿cubrían, en su migración, vastos espacios, como harán más tarde los osco-umbrios, o actuaron como grupos aventureros, poco numerosos? En el primer supuesto, hay que imaginarlos casi totalmente mezclados y asimilados entre los «ítalos» venidos tras ellos, conservando acaso cierta vitalidad en lo que sería Etruria marítima (al sur de Vetulia); en el segundo, pueden suponerse todas las posibilidades de exterminio, en manos de los indígenas o de grupos étnicamente vecinos, de las que lograron salvarse los futuros faliscos y latinos. De cualquier forma, al final del camino y en vísperas de los tiempos históricos, el aislamiento de estos grupos es evidente. Que hayan salvaguardado en tales circunstancias los latinos el arcaísmo y la pureza semántica de su dialecto, es el testimonio de una fuerza organizadora, por así decirlo, más que indoeuropea (lo cual no asombra al estudioso de la historia romana), pero también de un cerrado aislamiento ante las influencias extranjeras; actitud muy diferente de la que adoptaron históricamente los latinos en el campo de la religión.

⁴ Cf. M. Pallottino, *Le origine storiche dei popoli italici*, en X Congresso Internazionale di Scienze Storiche, Relazioni II (Florenca 1955) 1-60.

II. LOS LATINOS SOBRE LOS MONTES ALBANOS

He aquí, establecidos sobre el macizo aislado de los Montes Albanos, al sudeste del Tíber, a los que ya se pueden llamar «latinos» (quizá al principio *Latii*; evoluciones sucesivas estarían indicadas en los nombres de los *Latini* y de los *Latinienses*, cerca de Roma). Se encuentran a unos quince kilómetros del río, separados del mar por la antigua población «indígena» de los rútilos, atrincherados como en una ciudadela segura (no pasan de Velletri por el sur, y hacia el Apenino se ven limitados por Tibur y Preneste). Todo ocurre como si hubiesen buscado refugio en una región deshabitada. En el conjunto de la zona volcánica, tanto al norte como al sur del Tíber, se advierte un corte arqueológico entre la civilización del cobre y la del hierro. ¿Acaso se habían recrudecido las erupciones y los seísmos? La amenaza no había desaparecido: en Pascolare, en la región de Castelgandolfo, ha aparecido, cubierto de una capa de roca volcánica, un cementerio de la primera fase de la civilización latina (siglo IX). El territorio situado entre los Montes Albanos y el Tíber aparece abandonado, sin industria, ni cultivos, ni tumbas. Pero sobre los boscosos montes, más frescos, los recién llegados van a acabar de particularizarse. Se les siente afianzarse en un entorno nuevo, manteniendo por completo su identidad.

Se mantienen fieles a la cremación ritual de los cadáveres⁵, pero ya no practican en sus cementerios el austero comunismo de los terramarícolas. En efecto, la sepultura se individualiza; la urna «villanoviana» bicónica, tan prepotente en Bolonia y en los grandes establecimientos preetruscos de la vertiente tirrena, tan duradera entre los umbrios, sufre la concurrencia del vaso cinerario esferoide o piriforme, y la de la urna-cabaña, que particulariza al máximo la morada del difunto. Rodeados por poblaciones de inhumadores (los rútilos de la costa, los volscos al mediodía, los sabinos al nordeste), aislados, acaso peligrosamente encajonados en un espacio estrecho, los latinos debían de parecer un núcleo étnico y lingüístico casi irreductible, puesto, por así decirlo, milagrosamente a salvo de mestizajes, arcaico, pobre. Acaso sin porvenir...

Es difícil de saber qué divinidades adoraban. En nuestras especulaciones sobre esta materia partimos de Roma para remontarnos, no sin riesgos, a aquellos tiempos. Tenían sus dioses indoeuropeos comunes: en primer lugar, el del cielo claro y fulgurante,

⁵ Mientras que la inhumación domina en los habitats de la segunda fase «villanoviana».

Júpiter; también una *Diana*, «la divina» o «la luminosa», cuyo nombre revela el mismo origen (conocemos además un *Juppiter Dianus*). Pero, ¿y los otros?... Las diversas tribus latinas poseían, sin duda, cultos y rituales particulares, quizá en algunos casos contaminados: la lista más antigua que nos ha llegado de estas tribus⁶ cita treinta y una.

Además, en el macizo aislado en el que, tras largas peregrinaciones, habían fijado su estancia, adoptaron lugares santos, cuyo prestigio natural acaso correspondía a un pasado religioso anterior a su llegada: la cumbre del *Mons Latiaris* (Monte Cavo) fue dedicada a Júpiter; a Diana, el «espejo» que ofrece el lago Nemi entre lomas cubiertas de bosques. Ambos «santuarios» fueron o acabaron siendo federales. Una sensibilidad étnica común había podido afianzarse religiosamente por las condiciones itinerantes y de aislamiento que hemos descrito; pero también pudieron ser las necesidades políticas las que condujeron a las tribus asentadas en los Montes Albanos a asociaciones diversas bajo la garantía divina: otro santuario federal de los latinos, el de la «Venus» de Ardea, señaló y confirmó una conquista en las tierras de los rútilos. No se puede excluir, por tanto, que para Diana e incluso para Júpiter circunstancias particulares recomendasen la valorización federal de un lugar santo: Alba Longa, como ciudad, parece la responsable, históricamente, del culto del Monte *Latiaris*; y la importancia de la Diana de Nemi parece corresponder a la sustitución de la hegemonía de Alba por la de Aricia⁷.

Cuando pasó Roma a su vez a encabezar la liga latina, fomentó de nuevo el culto de Júpiter *Latiaris*. Todos los años las *Feriae Latinae* renovaban en la cumbre de la montaña lo más importante del ceremonial antiguo: sacrificio de un toro blanco (¿hubo primitivamente un sacrificio humano como se señala en fecha tardía?), reparto en comunión de su carne entre los representantes de las ciudades latinas, mientras éstas observaban una tregua de armas. No se observa planta alguna de santuario sobre ese emplazamiento. Hay que imaginarse un simple altar en un recinto vallado. La superstición se mostraba atenta a las «voces» de un bosque sagrado y a los «prodigios» atmosféricos de aquel lugar solitario. Una lluvia de piedras había exigido la penitencia de un abandono temporal y la renovación perpetua de los ritos albanos⁸.

⁶ Por Plinio el Viejo, *Hist. Nat.* III, 69.

⁷ G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*², 247ss. Puesta a punto de los problemas relativos a Diana: R. Schilling, *Une victime des vicissitudes politiques: la Diane latine*, en *Hommages à J. Bayet* (Latomus LXX; Bruselas 1964) 650-667.

⁸ Tito Livio, I, 31, 1-3.

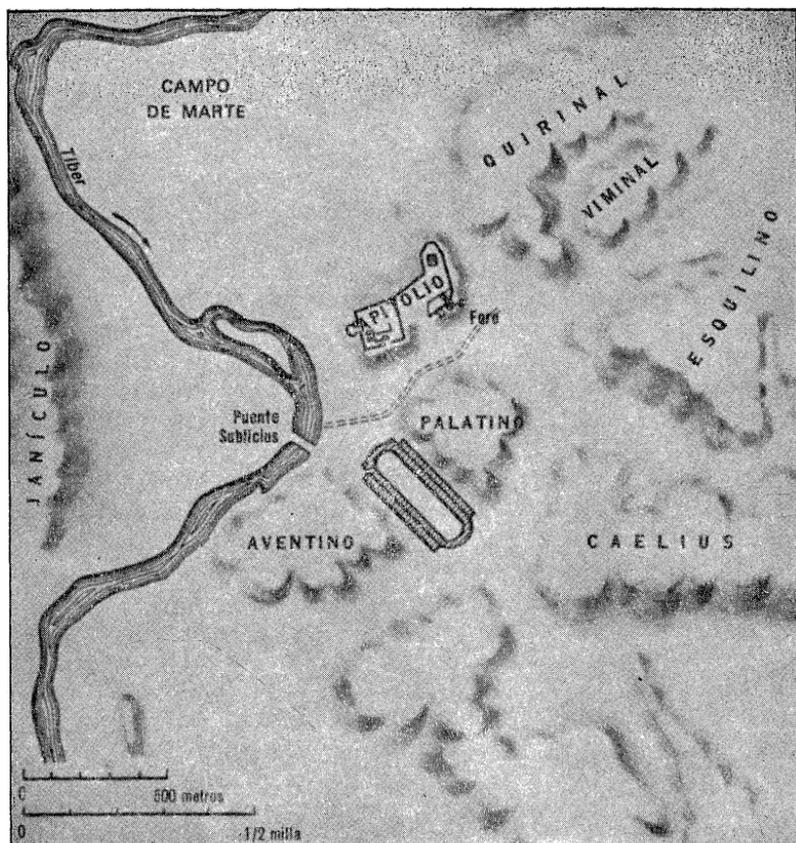
III. POBLAMIENTO ETNICO Y DIVINO DE LA ROMA PRIMITIVA

Cualquiera que haya sido la religión de los latinos de los Montes Albanos, la fundación de Roma iba a ofrecer perspectivas prodigiosamente nuevas, constituyendo en tal sentido, y, aunque nadie fuese consciente de ello, un verdadero comienzo.

La llanura ligeramente ondulada que va de los Montes Albanos al Tíber se ofrecía a los latinos como pasto de sus ganados antes de que las necesidades demográficas les impulsasen a cultivarlas con muy mediocres resultados. Durante mucho tiempo, el establecimiento humano fue allí inestable. Los latinos se establecieron en dos puntos al borde del río: en Fidena, más arriba de la confluencia con el Anio; y en Roma, más abajo de esa confluencia. Con el tiempo, la segunda posición triunfará como emplazamiento del «primer puente» o como «principio del estuario», atrayendo hacia ella los caminos de las riberas izquierda y derecha en el punto en que se unen el tráfico fluvial río arriba y el tráfico marítimo río abajo, y en el que el río es más fácil atravesar que en sus meandros y marismas en zona baja⁹. La ciudad que iba a nacer estaba llamada al cosmopolitismo.

Pero a fines del siglo IX (fecha en la que el lugar ofrece huellas de ocupación «latina»), el sitio de paso era conocido, aunque no se hubiese pensado en un puente. La principal característica del lugar es la convergencia en el *Forum Boarium*, frente a un pronunciado codo en el curso del río, de dos cortos valles (el del Velabro-Foro y el del Gran Circo) rodeados de colinas. Por el nordeste, las cimas del Quirinal enlazaban, tras una pequeña depresión, con el Capitolio, que domina con sus abruptas laderas el camino de la ribera río arriba; al sudoeste, río abajo, el Aventino bordea desde muy cerca la ribera dominándola. Entre los dos, el cuadrangular Palatino queda en segundo plano, como un hocico constituyendo aparentemente la más aislada de las colinas de Roma. En realidad, está unido por la Velia a las lomas del Esquilino (Fagutal, Oppius, Cispius), las cuales, a su vez, a través del Viminal, se unen por el norte al Quirinal, acabando con él de cerrar el Foro. El Palatino, por sus vertientes noroeste y sudoeste, domina los dos valles del Foro y del Circo que van al Tíber; su ladera sudeste se halla frente al Caelius, dominando los pasos terrestres hacia las regiones del sur, la vaguada donde hoy se alza el Coliseo. Así se constituye el apiñado grupo de los montes.

⁹ Cf. J. Le Gall, *Le Tibre fleuve de Rome dans l'Antiquité* (Paris 1952) 41ss.



Las siete colinas de Roma

Esta topografía es muy importante para la comprensión, tanto religiosa como histórica, de los primeros siglos de Roma. Al principio, el río es menos importante que el dominio sobre el camino del valle por el cual se llevaba la sal hacia las montañas, y menos importante que el mercado que, en medio de las colinas, controló y a la vez filtró y organizó las transacciones¹⁰. Es posible que el Palatino fuese el primero en agrupar sobre su cima una población pastoril más o menos agrícola; pero las tumbas del Foro y del Esquilino proporcionan testimonios arqueológicos de idént-

¹⁰ J. Le Gall, *op. cit.*, 47ss.

tica antigüedad; y los *Velienses* y los *Querquetulani*, que figuran en la primera lista de las tribus latinas, evocan la Velia y el antiguo nombre del Caelius. De este modo se adivinan habitats latinos alrededor del núcleo de las vías procedentes del sur. Y, por otra parte, descendiendo por el mismo camino de la sal (*via Salaria*) que, procedente de Reate y Cures (ciudad de la «reunión»), se une al curso del Tíber río arriba de Fidena, o bordeando el Anio a partir de Tibur, los sabinos más o menos alejados de los contactos latinos llegaban a este mismo lugar por el norte. La larga cresta del Quirinal se prestaba al establecimiento de una cadena de aldeas hasta el Capitolio, cuya doble cima se alza frente al Palatino, del otro lado del Foro. El Foro, entonces muy pantanoso y abierto a las inundaciones, constituía menos un terreno de encuentros que una defensa recíproca.

Cobra así verosimilitud la más antigua tradición analítica: la de un doble poblamiento, latino y sabino, del lugar y la de una doble aportación religiosa, atribuida a los primeros reyes, Rómulo el albano y Numa de Cures. Pero la realidad, menos esquemática, fomentaría relaciones progresivas (de guerra o de paz) entre habitats separados en su origen.

En principio, las excavaciones deberían permitir una distinción entre estos habitats identificando las necrópolis que acompañaban a cada uno de ellos. Pero, en realidad, los cambios que ha sufrido durante milenios el suelo de Roma, y la propia vida de la ciudad moderna, excluyen la esperanza de un esquema siquiera aproximativo. Y los descubrimientos recientes plantean más problemas que resuelven.

Las ejemplares excavaciones de G. Boni en el Foro (al sudeste del templo de Antonino y Faustina) han descubierto en un estrecho espacio cuarenta y dos tumbas, quince de ellas de cremación, entre las cuales cinco nos han proporcionado urnas en forma de cabaña semejante a las de los Montes Albanos. Por encima, y a veces recortando antiguas sepulturas, aparecen veintisiete tumbas de inhumación, de fecha muy semejante. Los sarcófagos son de troncos de roble, como en la región sabina; las particularidades rituales no son diferentes de las de los incineradores. Es posible que hubiera influencias recíprocas: en una tumba de inhumación reposaban, dentro de una urna cónica, los restos incinerados de un joven. ¿Nos encontramos ante una parte de la necrópolis del Palatino, que está situada a unos cien metros de distancia? Así parece indicarlo el hecho de que cerca del arco de Agustino, casi en el centro del intervalo, se hayan descubierto unas tumbas de incineración, una de las cuales es del tipo más antiguo (fines del siglo IX o principios del VIII).

Por otra parte, el propio monte Palatino nos ha entregado en su loma sur (el Palatual) una tumba de niño inhumado a fines del siglo VII bajo la cabaña de sus padres. Más tarde nos referiremos a este rito particular de los incineradores. Pero también por allí ha aparecido, cerca de la Casa de Livia (sobre el Cermal), una tumba de cremación de mediados del siglo VIII, con una urna oval y tapadera en forma de techo de cabaña. Se confirma así la supuesta existencia de distintos pueblos sobre la misma colina. Y apunta hacia lo mismo el hallazgo de un depósito de restos votivos (*favissa*) en la depresión que separa el Cermal del Palatual, fechado en la primera Edad del Hierro.

El Esquilino (o con más exactitud la ladera oriental del Op-pius) ha proporcionado un amplio cementerio de tumbas de inhumación, cuyo material, más rico, se fecha a partir de fines del siglo VII. Pero también se han hallado allí cuatro tumbas de incineración, con una urna en forma de cabaña, tres de las cuales, sin embargo, son más recientes que las del Foro. Si se hubiesen profundizado más sistemáticamente las excavaciones se podría hablar de un poblamiento un poco más tardío y de un rápido predominio «sabino».

En el Quirinal se han hallado cinco tumbas, todas de inhumación. Poca cosa para arriesgar conclusiones.

El Capitolio, pese a que durante siglos se mantendrá fuera del recinto religioso de Roma, no debió de estar vacío. Una *favissa* atestigua allí uno o varios cultos en el siglo VII. Pero sería aventurado atribuirle una necrópolis particular en el Foro, entre su ladera meridional y el *Comitium*, con la única base del topónimo *Doliola* (las jarras), lugar situado cerca de la *Cloaca Maxima*, donde estaba prohibido, por motivos religiosos, escupir. Podría tratarse de un campo funerario de urnas de incineración, pero su situación concreta es insegura; y no bastaría como prueba la «tumba de Rómulo», por otra parte de rasgos marcadamente etruscos, situada muy cerca de los Rostra.

En líneas generales se perfila la impresión de que hubo poblaciones de habitats diferentes, homogéneas al principio y mezcladas después en diversas proporciones. Los recién llegados eran sin duda diferentes, puesto que en vez de quemar a sus muertos los inhumaban, pero sus sentimientos y creencias, dentro de esa misma diversidad, se parecían, como veremos. ¿Se trataba de «ítalos» de la segunda oleada, que volvían a encontrar a los latinos después de una larga separación? Sería lo mismo que hablar, según la tradición, de los «sabinos».

A este período de poblamiento por colinas aisladas corresponden ciertas ceremonias religiosas que Roma conservará después

de su unificación. Tal es el caso de la carrera mágica de los Lupercos (el 15 de febrero) alrededor del Palatino. Y, recíprocamente, se puede inferir algún esquema social de la Roma de los siglos VIII y VII tomando como base ciertas tradiciones culturales que se conservaron hasta la época clásica. Al parecer, cada colina poseía su carácter propio. La doctrina analítica detenida en tiempos de Augusto sólo permite una visión religiosa un poco matizada del Palatino, basada, por otra parte, en elementos de fechas diversas y contaminadas en grado impreciso.

Son innegables ciertos aspectos animalísticos de esta región, que estaba lejos del totemismo de los dioses-animales. La loba que crió a Rómulo y Remo es una manifestación efectiva del deseo de la divinidad, y el mismo sentido tenían el toro o el pájaro carpintero (*picus*) que conducían las migraciones militares de otras generaciones ítalas, «destinadas» desde su nacimiento a partir en busca de fortuna al llegar a la mayoría de edad. Así, es posible que el lobo diera su nombre a los Hirpinos del monte Soracte, sus «hijos» (*hirpus-lupus*). En sentido diferente, el pájaro carpintero y el chotacabras (*¿parra*), que vigilaron la alimentación de los Gemelos, son los responsables de los augurios del porvenir y prefiguran los auspicios de la fundación. Y no hay que olvidar que la leyenda latina conocía un héroe-animal, el rey Picus.

Ciertos vegetales testigo tienen un carácter sagrado que admite diversas precisiones en el plano divino: la higuera que había protegido a la loba y a los niños fue llamada *Ruminalis* (Rumina es la diosa del acto de amamantar) o *Romularis* (de Rómulo); el roble del Capitolio al que Rómulo trajo los primeros despojos opimos adquirirá el título de «jupiterino» con la fundación del santuario de Júpiter Feretrio ¹¹.

Hay también lugares santos, como el *mundus* (situado, según parece, sobre el Palatino), boca del mundo subterráneo, generalmente cerrada, pero abierta a los espíritus de los muertos tres veces al año (*mundus patet*). No se excluye en este caso una influencia etrusca (en el propio nombre: *munθ* ?). El Helenismo precisó más tarde: *mundus Cereris*, que se ha de entender como «*mundus* de una (de las dos) Ceres», de la diosa infernal Proserpina. Pero el matiz original permanece a través de los cambios históricos ¹².

¹¹ Tito Livio, I, 10,5.

¹² Catón en Festo, p. 144 (L.); Varrón en Macrobio, *Sat.* I, 16; *Schol. Bern.* en Virgilio, *Buc.*, III, 105. Cf. F. Castagnoli, *Roma Quadrata*, en *Studies...* D. M. Robinson I (San Luis 1951) 389-399.

Hubo dioses, ciertamente, pero la evolución posterior nos dificulta su representación. Entre los que Rómulo, al decir de la leyenda, honró «según el rito albano», Júpiter tenía rasgos suficientemente genéricos para admitir diversas especificaciones (*Feretrius*, *Stator*), y mostrarse, así, como dios de las armas o del poder mágico de la realeza más que del cielo luminoso. La leyenda del fundador supone a Marte y Vesta, y quizá también a Larentia (o *Larenta* ?), «la Loba», madre de los Lares¹³. Y los Lares, según Catón, son Picus (¡el pájaro carpintero!) y Faunus, demonios de los lugares silvestres y pastoriles¹⁴, igual que Inuus, que asegura la fecundidad de los ganados, y lo mismo que Luperus (de *lupus*, el lobo), saliendo de su gruta sagrada. ¿Existía una distinción entre los epítetos y las personas divinas? Y habría que añadir a Pales, divinidad pastoril, si es cierto que le deben su nombre el Palatino y una de sus dos cumbres, el Palatual.

¿Eran los demás poblamientos tan ricos en presencias religiosas? Conocido es el gran número de fuentes y bosques sagrados (*luci*) del emplazamiento de Roma. Todavía Cicerón alabará la bondad de las primeras; muchas atraerían la devoción local. ¿Lo hacían bajo nombres divinos? Exceptuadas la Carmenta, situada al pie del Palatino, y la Juturna del Foro (la cual procede de Lavinium), sólo conocemos las *Camena*, fuera de la Puerta Capena, que manaban en un bosque sagrado, y donde primitivamente iban las vestales a buscar el agua cotidiana. Más lejos, a unos dos kilómetros, se hallaba la «piedra de los Manes» (? o la «piedra que fluye», *lapis manalis*), que se llevaba rodando a la ciudad, en caso de sequía, para obtener la lluvia. En el Aventino, que dominaba frente al Caelius esta «puerta de las aguas», se podía ver un viejo altar de Júpiter *Elicius*, del cual había extraído en otro tiempo una acción mágica, según se creía, medios para conjurar las lluvias torrenciales.

Se habla de numerosísimos bosques sagrados dedicados a divinidades de aspecto antiguo, tanto dentro de la aglomeración romana (Libitina, Mefitis, Robigus, Stimula) como fuera de ella (las *Albionae* más allá del Tíber, Furrina en el Janículo, Anna Perenna)¹⁵. Pero es seguro un anonimato primitivo, y *Lucus*, como nombre propio, significaba el bosque de la «diosa divina» (*Dea Dia*). Por otra parte, la atención religiosa prestada a la vegetación se transparenta en el nombre dado a las colinas: el Viminal, mon-

¹³ Tito Livio, I, 4; cf. VIII, 9,6.

¹⁴ En Macrobio, *Sat.*, I, 10, 16.

¹⁵ Varrón, *Langue Lat.* V (ed. comentada de J. Collart [París 1954] 49-50).

te de los juncos, el Fagutal, monte de las hayas (que dio nombre a un *Juppiter Fagutalis*). Las *Querquetulanae virae* constituyen probablemente la divinización de un robledal, si es que no son las protectoras étnicas de la tribu latina que se asentó en el lugar. También el Capitolio tiene aspecto de lugar santo: la depresión de la colina, donde Rómulo abrió el «Asylo» de los apátridas llamados para poblar la Roma primitiva, se consideraba situada «entre los dos bosques sagrados» (*inter duos lucos*); una divinidad anónima (aunque el analista Pisón la denominase *Lucoris*) la cuidaba antes de que un Júpiter Nefasto (*Veiovis*) tuviera allí su santuario¹⁶.

Esta pluralidad y esta dispersión, además del anonimato, debieron presentar el riesgo de olvidos sacrílegos e incluso de destrucciones cuando Roma se agrupó y desarrolló. Parece que la religión, que se preocupaba por salvaguardar y fortalecer las relaciones sociales en las encrucijadas y en las poblaciones rurales (de ahí las fiestas de las *Compitalia*, de las *Paganalia*), tuvo en cuenta estos riesgos, colectivizando, por decirlo así, los honores dedicados a las fuentes en la persona del dios *Fons*, festejado en las *Fontinalia* del 13 de octubre, y reuniendo los que se dirigían a los bosques sagrados en la fiesta común de las *Lucaria*, los días 19 y 21 de julio. Lo cual atestigua de modo indirecto la importancia que se continuaba dando a tales formas arcaicas de la religión.

La analítica y la geografía hacen verosímil la hipótesis de un poblamiento sabino más denso y homogéneo sobre las cimas del Quirinal, dato al que no se opone la arqueología; pero son escasos los vestigios religiosos específicos del mismo. El más seguro lo constituye la consagración de la colina mayor a Quirino (lo mismo que el Palatino está consagrado, sin duda, a Pales), dios de la reunión de los hombres (los *Quirites*). Una tradición atribuía a Tito Tacio, colega regio de Rómulo, la erección de doce altares a las divinidades de Sabina que había introducido en Roma; la lista se alargó por especulaciones lingüísticas, pero Varrón, aunque adicto al sabinismo, confiesa que buena parte de estos nombres «tienen raíces en ambas lenguas» (latina y sabina)¹⁷. Sin duda, las sucesivas oleadas de itálos llevaban consigo el mismo acervo religioso básico, más o menos enriquecido o contaminado. Entre lo que los sabinos aportaron a Roma pueden mencionarse probablemente *Salus*, que dio su nombre a una de las colinas, *Semo Sancus* y *Larunda*, que corresponden a dos divinidades latinas que

¹⁶ Plutarco, *Romulus*, 9; Pisón, fr. 5 (H. Peter, *Historic. roman. rel.*).

¹⁷ Véase Varrón, *L. L. V* (ed. Collart), 73-74.

tienen las mismas funciones: *Dius Fidius* y *Larentia*, *Fides*, garante en los contratos, que representa preocupaciones análogas a las de *Semo Sancus*, dios del juramento, y, por último, *Feronia*, adorada incluso en Terracina, en los propios límites de Campania.

El Capitolio, topográficamente, dependía del Quirinal; la tradición lo coloca múltiples veces, de forma clara o vaga, en el lado sabino. Es cuanto menos curioso, en tales condiciones, advertir cómo en las listas «sabinas» de Varrón figuran *Summanus* y *Terminus* (dioses de los relámpagos nocturnos y de los límites), que precedieron a *Jupiter Optimus Maximus* sobre la colina, y *Veiovis* y *Saturnus*, que ocupaban históricamente la ladera.

En los ritos, los epítetos misteriosos del sacrificio, *agonus* y *agonensis*, se aplican al Quirinal y a la Puerta Collina.

Bastaría la certeza de esta sacralización y la verosimilitud de bastantes particularismos divinos para dar por segura la existencia de poblamientos sabinos (o predominantemente sabinos) en el emplazamiento de Roma. Pero completa la diferencia lexical entre los altos del norte, llamados *colles* (*C. Quirinalis*, *C. Salutaris*, *C. Mucialis*, *C. Latiaris*), y los *montes* del otro lado del Foro.

IV. EXTENSION TOPOGRAFICA Y RELIGIOSA DE LA CIUDAD

Las diferentes poblaciones de ítalos se mezclaron, pero no de forma tan súbita como indica la tradición. Y ciertos hechos religiosos recuerdan varias organizaciones políticas sucesivas.

Entre los siglos VIII y VI, antes de que las chozas de palos y mimbres recubiertas de arcilla fuesen sustituidas por toscas cabañas de piedras unidas por barro, hubo —así lo atestiguan las excavaciones— un importante habitat que ocupaba por lo menos las dos lomas (Palatual y Cermal) del Palatino; poco a poco, pese a los riesgos de inundación, las aldeas de las diferentes colinas tienden a unirse en el Foro, cubriendo las antiguas necrópolis en que descifrábamos los primeros tiempos de Roma. Al alejarse las sepulturas de incineración, ya no se entierran junto a las cabañas más que los niños o, en jarros, los recién nacidos, bajo el alero del tejado (*suggrundaria*)¹⁸.

Una federación posterior se evidencia tanto por las excavacio-

¹⁸ Cf. Einar Gjerstad, *Early Rome I: Stratigraphical Researches in the Forum Romanum and along the Sacra Via*: «Acta Inst. Romani Regni Sueciae», 17 (Lund 1953), cuya cronología del período de los reyes, por otra parte (cf. *infra*), admite todavía discusiones.

nes como por los textos. El 11 de diciembre, bajo el nombre de *Septimontium*, se agrupaba en una sola celebración, mediante siete sacrificios realizados en diferentes lugares, la población de los siete Montes Latinos: el Palatium (o Palatual, una de las cumbres del Palatino) y la Velia iban los primeros; seguían el Fagutal, el Cermal (segunda cumbre del Palatino), el Caelius, el Oppius, el Cispius y, según añaden los textos, la Subura, situada al este del Palatino, entre el Oppius y el Cispius¹⁹. En resumen: todo el bloque latino que rodeaba el valle del Coliseo. Quedan excluidos, junto con el Aventino, situado al sur, el Capitolio, los *Colles* del norte y los valles del Circo y del Foro.

En una tercera etapa, la vocación social de los valles se ve sancionada por una «consagración», por otra parte desigual y progresiva. ¿Se valorizó así la zona baja comprendida entre el Palatino, la Velia, el Oppius y el Caelius, en el corazón mismo de la aglomeración latina del *Septimontium*? Lo ignoramos. Pero cuando Roma vio finalmente la luz como ciudad orgánica (*Urbs*), mixta ya al habérsele añadido las Colinas Sabinas, el Foro se convirtió en el centro religioso, a expensas de los «montes». Es imposible precisar las etapas de su sacralización. Algunos lugares tenían tabúes tan antiguos que su sentido y su leyenda resultan impenetrables; tal ocurre con los *Doliola*, próximos al arroyo que más tarde se canalizará en la *Cloaca Maxima*, o, aún más al fondo del valle, con el *Lacus Curtius*, donde se perpetuaron ofrendas ctónicas para asegurar a los vivos el favor de los difuntos: una víctima humana inicialmente y, mucho más tarde, unas monedas por la ventura del emperador. A los pies del Capitolio, el recinto del *Volcanal* rodeaba un árbol sagrado; a él se añadieron unas estatuas, las de Rómulo y Horacio Cocles; se le consideraba fundación del primer rey, lugar de antiguas reuniones populares. Más claro es el significado del grupo que forman el templo circular de *Vesta* y la *Regia*. El pequeño santuario, en el que ardía el fuego perpetuo de la Ciudad, reproducía probablemente la forma de las antiguas chozas o conservaba el recuerdo indoeuropeo del primero de los hogares necesarios para el sacrificio, el «hogar terrestre»²⁰; en cualquier caso, su unión a la morada del *Rex*, señor de la religión de la colectividad y sacerdote de Jano, que es «dios de dioses», es deliberada: su significado se percibía aún en tiempos de Augusto. Si ambos locales cobijaban «fetiches» importantísimos para el bien de la Ciudad, es que sin duda correspondían a un pacto preestablecido y dirigían la religión de

¹⁹ Festo, 458 y 476 (Lindsay); Paulus ex Fest., 459 (L.).

²⁰ Como opina G. Dumézil.

una ciudad donde se habían olvidado los conflictos y las diferencias existentes entre los pueblos de los *Colles* y los de los *Montes*. La misma conclusión se infiere de la consagración —al lado de un antiguo enterramiento particularmente venerado, la «Tumba de Rómulo»— del lugar de la asamblea o *Comitium*.

Al convertirse en centro común de una religión que había tenido que aceptar los dioses de diversos habitats originarios, el Foro jugó su papel en la «nacionalización» de cultos venidos de fuera; y son prueba de ello la fuente de Juturno y el cercano templo de los Cástoires.

Es posible incluso que fuese plenamente sacralizado por unos augurios que, determinando la orientación de su trazado, hiciesen de él, si no la ciudad misma²¹, por lo menos una especie de *templum* que incluía, junto al hogar divino de la ciudad, un mercado cerrado donde la comunidad tomaba plena conciencia de sí misma y de su razón de ser.

El otro valle, el más ancho, entre el Palatino y el Aventino, no gozaba quizá de menor antigüedad religiosa que el Foro; pero tardó más en organizarse en función de la ciudad. El Aventino, como el Capitolio, quedaba fuera de los límites sagrados. Pero las razones eran distintas. La «italización» de los pobladores del Aventino había sido lenta: se recuerda una población indígena en cierta noticia confusa que habla de una «primavera sagrada» partida de Reate (los *Sacrani*), que expulsó a los «ligures y sículos» del *Septimontium*²². La ocupación divina del valle tiene carácter agrícola, ya que propicia el crecimiento de los cereales, la cosecha, la conservación de los granos, a través de las «diosas» *Seia*, *Segetia*, *Messia*, *Tutilina*, y del altar subterráneo (acaso en forma de silo) del dios *Consus*. Más tarde, a principios del siglo v, el templo grecoetrusco de Ceres, al pie del Aventino, recalcará de nuevo tal carácter dominante. *Consus* tenía dos días de fiesta, en los que se afirmaba la participación colectiva de la ciudad: la celebración de las *Consualia*, el 15 de diciembre, exigía la presencia personal del Rey (más tarde del *rex sacrorum*); y la del 21 de agosto, con juegos y carreras, tenía verosímelmente carácter agrario y determinó la delimitación y organización del Circo Máximo, completado, se decía, por Tarquino el Soberbio al final del período de los reyes. El amplio valle constituyó, como el Foro, un espacio sagrado, lugar de pureza y de reuniones litúrgicas y populares, acaso más homogéneo, pero también menos

²¹ Como ha propuesto P. Grimal, endureciendo una hipótesis de A. Piganiol.

²² Festo, 424 (L.).

abierto a la diversidad de la vida y la religión. El Foro, en el centro vital de los poblamientos originarios a cuya unión se debía Roma, sobresalía netamente por encima de tan amplia encrucijada, pese a su riqueza de significado.

A esta promoción del Foro —corazón de la Ciudad— se vinculan dos hechos religiosos de difícil interpretación: la celebración de los *Argea* y la fijación del *pomerium*.

Los *Argea* eran 24 (ó 27) lugares consagrados o capillas, situados en las colinas del *Septimontium*, el Viminal y el Quirinal, pero no en el Capitolio. La población iba allí todos los años, el 15 y el 16 de marzo. ¿Lo hacía colectivamente, en procesión y siguiendo una dirección determinada, comenzando por el *Caelius* para acabar en la *Velia*, en sentido contrario a las agujas de un reloj? Es un detalle inseguro, aunque lo confirma de alguna manera la numeración de las «estaciones» por regiones «servianas»²³. Lo cierto es que el Foro estaba así rodeado religiosamente, y en ello sólo se le podía comparar, aunque en modo diverso, el Palatino, con su carrera ritual de los Luperkos. Lo problemático es saber qué relaciones tenía esta celebración con la ceremonia del 15 de mayo, en la que, desde lo alto del puente Sublicio y en presencia de «los ciudadanos con obligación religiosa» (los patricios ?), los pontífices y las vestales lanzaban 27 (ó 30) maniqués de juncos llamados *Argei*²⁴. Parece seguro que tal acto contenía vestigios de un sacrificio ctónico (a *Dis Pater*, a Saturno, se dirá más tarde) con víctimas humanas (dos, según Ovidio). La semejanza de los nombres parece indicar que el número de maniqués sustitutivos corresponde al de los *Argea* o estaciones. De cualquier forma, el lugar del sacrificio nos lleva a una fecha cercana al momento en que Roma, concentrada alrededor del Foro, ha asumido de forma deliberada su papel de ciudad-puente; se atribuía a Anco Marcio, cuarto rey, la construcción del puente Sublicio (antes del 616 a.C.).

El *Pomerium* era una especie de bulevar consagrado a ambos lados del recinto de una ciudad, o del surco trazado alrededor de ella «según el rito etrusco», echando hacia el interior la tierra removida. Se destinaba a la toma de auspicios, mediante la observación de los signos (en particular los de los pájaros) que recomendaban o desaconsejaban un proyecto. Según el augur estuviera dentro o fuera del ámbito rodeado por el «muro», podía hacer observaciones válidas para el territorio urbano o para «los campos», sobre la ciudad vista desde fuera o sobre los extranjeros vistos desde dentro. El nombre mismo es latino y no sugiere la

²³ Varrón, *L.L. V*, 45-54.

²⁴ Véase J. Le Gall, *Recherches sur le culte du Tibre* (París 1953) 83-87.

hipótesis de un origen etrusco. Hablar de un *pomerium* «primitivo» jalonado por la carrera de los Lupercos, a los pies del Palatino, es abusar del término²⁵. Lo cual no excluye la posibilidad de que el *pomerium* urbano se fuese ampliando durante el período de los reyes. Después, y hasta el dictador Sila, ya no fue modificado. El *pomerium* regio excluía el Aventino, y muy probablemente el Capitolio, donde sólo había, en lo alto de la ciudadela (*Arx*), un espacio consagrado a la toma de augurios (*Auguraculum*), semejante al que se hacía en los campamentos militares en territorio extranjero (así, los augures tuvieron uno en Veies cuando esta ciudad etrusca fue conquistada por Roma). Por tanto, este límite sagrado, que sería tan importante a la hora de matizar la aceptación o adopción de los dioses extranjeros en el curso de los siglos, encierra exactamente el espacio urbano centrado en el Foro y sacralizado por las capillas de los *Argea*.

Tal es la extensión de la Ciudad «de las cuatro regiones (*Suburana, Esquilina, Collina, Palatina*)», cuya organización atribuye a Servio Tulio la analítica, la cual atribuye también a este rey etrusco latino la antigua muralla de piedras, cuyo perímetro es más amplio. ¿Debemos distinguir la «Roma cuatripartita» (verdadero significado del antiguo nombre *Roma Quadrata*) de una «Roma Serviana» posterior, sin precisar fechas? La cuestión no tiene interés en el aspecto religioso.

V. EL PROBLEMA DE LAS INTERFERENCIAS ITALO-ETRUSCAS

Desde principios del siglo VII hasta finales del VI, los progresos simultáneos de la ocupación del suelo y de la religión romana se suceden sin cambios sensibles del fondo italo.

Sin embargo, la tradición analítica afirma que, 138 años después de la fundación de Rómulo (según los cálculos de Varrón), Roma cayó hacia el 616 a.C., y durante más de cien años, en manos de príncipes etruscos (o «tirrenos»). M. Einar Gjerstad ha examinado toda esta cronología y sitúa el comienzo del período regio en el momento de la concentración de la *Urbs* alrededor del Foro (hacia el 575 a.C.) asignando poco más de medio siglo a la dominación tirrena en Roma (del 509 al 450), si bien admite que fue precedida de una ósmosis. Pese a todo, se plantea una cuestión: ¿cómo reaccionaron la ciudad y su religión frente al influjo de una civilización tan original?

Como veremos, la religión latina salvaguardó sus esquemas

²⁵ Cf. Tácito, *Annales*, XII, 24.

sacerdotales, sus ceremonias antiguas, sus dioses (con ciertas importaciones), su psicología de las relaciones entre los hombres y las fuerzas divinas. En lo referente al calendario, a la interpretación y *procuratio* (prevención) de los prodigios, al examen «científico» de las entrañas de las víctimas (por parte de los arúspices), sufrió la influencia de la organización etrusca y de su «revelación sagrada». Cada caso particular obliga a hacer distinciones muy matizadas, muchas veces hipotéticas, entre lo tradicional y lo adquirido. Pero un siglo es poca cosa para modificar una religión, sobre todo la de un pueblo que se ha revelado tan tenaz en su arcaísmo a lo largo de todas sus migraciones. Además, no debemos imaginarnos la imposición masiva de una civilización, sino la simple implantación, bajo jefes extranjeros, de una minoría de tirrenos y la consiguiente multiplicación de contactos entre la antigua población latino-sabina y las grandes ciudades etrusquizantes situadas al norte y al sur del Tíber. La prueba más clara de ello es la lengua latina, que permaneció intacta incluso en su vocabulario, salvo un pequeño número de palabras incorporadas²⁶.

De esta forma se modifican los datos del problema. Nos hallamos ante la aplicación particular de un fenómeno muy generalizado en Italia: la permeabilidad más o menos rápida y completa, más o menos apresurada o lenta, de una comunidad «ítala» al influjo (por cohabitación o por expansión cultural) de una raza heterogénea, sin duda no indoeuropea, probablemente venida de ultramar, y en cualquier caso abierta a las influencias orientales y griegas, y con suficiente poderío o riqueza para poder imponer sus gustos pese al handicap de una lengua diferente.

Muchas necrópolis de Italia central nos permiten descifrar, dosificar, diferenciar e incluso fechar esta influencia tirrena en los medios indoeuropeos. Por desgracia, Roma no nos ha revelado hasta ahora ningún conjunto de este tipo. Por ello se nos escapan las particularidades y los límites de una etrusquización evidenciada por la arqueología. Sólo podemos proponer referencias a casos más o menos análogos y definir algunos aspectos generales de esta influencia²⁷.

Sin dogmatismos supersticiosos, hay que admitir un predominio de la incineración entre los «ítalos» latinos y osco-umbrios y, frente a ella, la presión «indígena» de las viejas costumbres «mediterráneas» inhumatorias y la preferencia de los etruscos por esta

²⁶ Véase A. Ernout, *Les éléments étrusques du vocabulaire latin*: «Bull de la Soc. de Linguistique» (1929) 82-124.

²⁷ Cf. J. Bayet, *Étrusques et Italiques: position de quelques problèmes*: «Studi Etruschi» 24 (1955-1956).

forma de sepultura. Esto nos proporciona un medio para dosificar las poblaciones y medir su disposición ante un cambio de prácticas religiosas en este campo. El primer hecho claro es la frecuente yuxtaposición de los dos ritos, debida a la inserción de clanes, familias o individuos en un grupo de tradición diferente. Ejemplos de esto ya se daban desde la época de las terramaras, en Bovolone, en Povegliano, en la región de Verona. La presencia de inhumados entre las urnas cinerarias del poblamiento del Lacio, Lavinium, Ardea y Marino se atribuye el empuje de los volscos o de los sabinos («mediterraneizados»). En Roma, los *Julii*, procedentes de Alba, incineraban sin excepción a sus muertos, mientras que los *Cornelii* inhumaban a los suyos. En la región etrusca se pueden advertir diferencias considerables que oponen a distintas ciudades en la misma época. En la zona marítima, la incineración desde el siglo VIII en Tarquinia; en Bieda (en la misma región) y en Caere, las urnas con restos de los «siervos ítalos» eran encerradas en lugares claramente separados de las cámaras donde reposaban, inhumados, sus «señores tirrenos». Pero en el valle de Chiana (en el curso medio del Tíber), en la región de Clusium, donde la ocupación etrusca no se afirmó hasta mediados del siglo VII, la incineración se perpetúa entre los «ítalos» etrusquizados, siendo ampliamente aceptada incluso por los propios tirrenos; así, en Chiusi y Orvieto, incinerados e inhumados alternan, llegando a juntarse en ocasiones en la misma cámara funeraria.

¿Se puede precisar más tomando como referencia un tipo específico de urnas cinerarias atestiguado con notable densidad entre los latinos (veintisiete en los Montes Albanos, siete en Roma), las que representan de forma muy realista cabañas ovales o redondas? Las investigaciones de Fr. von Duhn le llevaron a considerarlas una particularidad «ítala» del Lacio (con ciertas prolongaciones entre los volscos) y de la Etruria marítima. En esta última región contaba él, de norte a sur, cuarenta en Vetulonia, unos fragmentos en Populonia, ocho en Tarquinia, trece en Bisenzio (en la ribera occidental del lago de Bolsena, dos en Saturnia (más al este) y otras en el grupo Tolfa-Allumiere (entre Tarquinia y Cerveteri). Pero también se encuentran, aunque en número mucho menor, en la región sabina (en Palombara Sabina, en Basso Cottano cerca de Reate) y en Monte Angelo, en territorio falisco, lo cual no tiene nada de extraño. El problema cambia de aspecto. Se diría que en un cierto estadio de la civilización «ítalo-latina», en el siglo VIII, varios de los centros que iban a atraer particularmente a los tirrenos agrupaban un cierto número de «ítalos» de esta civilización. Ofrecían en cierto modo una predisposición para ser poblados por los etruscos. Pero se trata sin

duda de una predisposición menos étnica que topográfica: lo que parece contar más son las posibilidades de defensa, la riqueza minera y el acceso marítimo. Pese a todo, el escalonamiento temporal de estos establecimientos etruscos no basta para fundamentar la hipótesis de una precoz influencia etrusca sobre Roma.

Lo cual no quiere decir que la descarte. La solución se podría hallar en futuras excavaciones más profundas o más felices en suelo romano. Sin embargo, hay indicios que aconsejan no confundir el caso de Roma con los otros y no considerar muy antigua la influencia etrusca sobre la Ciudad.

Las importaciones orientales en los habitats tirrenos de la Etruria marítima, en el curso del siglo VII, son muy conocidas. No se limitan a los conjuntos de fantástica riqueza que entusiasmaron a los descubridores de las «tumbas de orfebrería» de Vetulonia, Caere o Preneste. También se encuentra pacotilla fenicia e idolillos o amuletos de rasgos egipcios en las tumbas más simples e incluso en las urnas de incineración, por ejemplo, en las de Tarquinia. Un trabajo paciente permite esbozar las vías comerciales (no sabemos si terrestres o marítimas), sobre las que pueden aportar algo Cumas, Salerno y la Campania griega. Puede imaginarse la importancia que para el Occidente tenían estos contactos con un arte a la vez figurativo y fantástico, de formas ya perfeccionadas o monstruosas. Incluso si nos limitamos a su carácter antropomórfico y a la creación o deformación legendaria, tal aportación tuvo que afectar a todos los fenómenos religiosos de Italia. Al menos si los contactos fueron generales y duraderos. Pero hay que desconfiar de las ilusiones.

Preneste, «ítala» y situada a las puertas del Lacio, llena nuestra imaginación con sus cuatro fabulosos tesoros orientalizantes (las tumbas Castellani, Bernardini, Barberini, Galeassi), en los que se entrecruzan las influencias de Egipto, Asiria, mundo hitita, Chipre, Rodas y Jonia en torno a cadáveres enterrados según rituales etruscos. ¿Por qué no podría haber poseído Roma en el mismo período las mismas turbadoras riquezas? Hay que recordar la excepcional situación de Preneste, adosada a las montañas Sabelas, con dominio sobre la ruta terrestre de Campania y sobre el camino que lleva al mar entre los Montes Lepini y el Macizo Albano, al único puerto viable (Anzio-Nettuno) entre el golfo de Terracina y la Etruria marítima. Fuesen transportistas o piratas, aventureros o jefes etrusquizados, los señores de Preneste no admiten la más mínima comparación con los Tarquinios de Roma. En el siglo VII, los latinos están encerrados en sí mismos, son pobres y austeros tradicionalistas; y en el siguiente, cuando el puente comienza a dar otro sentido a Roma y mayor importan-

cia a su mercado, las formas de la civilización tirrena ya han cambiado, y se ha sustituido el orientalismo superficial —ni siquiera nostálgico, dado su eclecticismo—, en la Etruria marítima, por un helenismo destinado a perpetuarse sin ruptura.

Desde la perspectiva de ciudades de población muy diversamente mezclada, con diferente grado y fecha de etrusquización, desigualmente enriquecidas o evolucionadas según las ventajas e inconvenientes de su situación (por no hablar de las fluctuaciones en los intercambios comerciales), Roma no parece, pues, precozmente abierta a influencias susceptibles de modificar su sensibilidad o sus concepciones religiosas. A la misma conclusión se llegaría por un camino distinto, muy vinculado a su futuro religioso: la representación de una sobrenaturaleza antropomórfica.

Las mismas necrópolis que permitían determinar hasta qué punto se había efectuado una mezcla tirreno-ítala en la Etruria marítima y el curso medio del Tíber, muestran todas las gradaciones de la «re-antropomorfización» del muerto incinerado, tanto en los pueblos ítalos, donde sigue siendo embrionaria, como en Tarquinia-Caere, donde es esporádica, y en Chiusi, donde se completa. La urna puede llevar simplemente grabado el nombre que identifica al muerto (como en Chiusi); aparecer coronada con un casco de metal o terracota, o rodeada por un collar, según se trate de un hombre o una mujer; acompañada por una máscara de ojos cerrados (Chiusi); haber sido modelada en forma de cara (hay un ejemplar en Tarquinia, otro en Caere); finalmente, constan de una cabeza realista, de brazos y de cuerpo, que ocupan en ocasiones el sillón ritual reservado al muerto (Chiusi). Es una especie de reinención espontánea de los vasos canopes egipcios, pero con un significado totalmente distinto. El hecho de que esto ocurra en un medio no del todo tirreno, sino más bien «etrusco-ítalo», en la región de Clusium, donde se perpetúa la incineración, constituye una indicación preciosa, apoyada, por otra parte, por algunos curiosos monumentos mixtos, como una urna en forma de cabaña cuya puerta es una máscara humana (en Chiusi), o una tapadera de urna de forma mixta entre el sombrero y el tejado de cabaña (Tarquinia). Sin entrar en el estudio de las concepciones de la otra vida y de sus relaciones con los ritos funerarios, se plantean aquí dos cuestiones: ¿A qué elemento étnico se debe tal revolución plástica? La respuesta señala evidentemente a los etruscos, influidos ideológicamente por su rito de inhumación. ¿En qué medida los ítalos con más escasa mezcla de elementos tirrenos se mostrarían sensibles o reticentes ante la novedad de tal fórmula? La no receptividad de los romanos en esta materia,

según el estado actual de las investigaciones, resulta llamativa²⁸.

Es preciso llegar más lejos y hablar de una verdadera repugnancia hasta bien entrado el siglo vi. Lo cual no significa subestimar las manifestaciones plásticas, aunque humildes, en ciertas tumbas de incineración de las colinas Albanas, en urnas en forma de cabaña de la primera fase lacial; nos referimos a las toscas figurillas desnudas, en terracota, que han aparecido en Castelgandolfo. Hay que distinguirlas (aunque quizá menos por su significado que por su uso) de las pequeñas imágenes masculinas de bronce ensartadas en colgantes de collares, a modo de amuletos. ¿Tienen un sentido «divino» como las que, en el «Circolo dei Molini» de Vetulonia, representan mujeres con las dos manos sobre el vientre o un niño entre los muslos o como lo tienen, en un sentido muy diferente, unos broncecitos hallados también allí, que representan guerreros «protectores armados», uno de ellos desnudo e itifálico y el otro vestido y tirando su espada? ¿Son símbolos de fecundidad y renacimiento, o de defensa mágica (el guerrero itifálico acompañaba unos restos femeninos)? Lo que se puede concluir es que la forma humana no estaba excluida de la religión latina; sus huellas (profilácticas) parecen reconocerse, pintadas, sobre las puertas de varias urnas en forma de cabaña. Sin embargo, no se puede minimizar la indicación de Varrón según la cual los romanos no daban figura humana a sus dioses antes del final del primer reinado etrusco (hacia el 580)²⁹. Los restos de esculturas que han aparecido en el suelo de Roma no contradicen tal afirmación: se vinculan a la plástica griega de Satricum-Conca y a la grecotirrena de Veies, y señalan, por tanto, un cambio en las representaciones religiosas de los latinos. Pero (pese a la afluencia de vasos áticos figurados) ese momento se había hecho esperar en Roma más que en otras poblaciones «ítalas» etrusquizadas: todavía hacia el 510, la estatuaria divina estaba allí en manos de artistas de Veies.

Debe pensarse, pues, que es ya en pleno siglo vi cuando Roma se ve asaltada por la tentación de las nuevas formas. Es, sin duda, el momento en que, en la encrucijada de las colinas, adquieren pareja importancia todos los caminos: el que, a través de Caere, trae las influencias de la Etruria marítima; el que, procedente de la lejana Clusium, va mezclando a lo largo del Tíber, en Veies y Fidenas, las aportaciones culturales y las ambiciones militares; la

²⁸ Ritos funerarios de Chiusi. Para el conjunto del análisis de los documentos, véase nuestro artículo: *Idéologie et Plastique II: La sculpture funéraire de Chiusi*: MEFR 72 (1960) 35-88.

²⁹ Varrón en san Agustín, *Ciudad de Dios*, IV, 31. Pero, en contra, apoyado en bases legendarias, Plinio el Viejo, XXXIV, 22-23 y 33 (cf. XXXIV, 15 y XXXV, 157).

via Salaria que se interna en las montañas sabinas; los caminos del mediodía latino, sabelo, campaniense, que convergían desde mucho tiempo antes entre el Caelius y el Palatino. Pero Roma, que había tardado tanto tiempo en recibir la influencia etrusca, la repudia mediante una violenta revolución en el 509, según la tradición (hacia el 450, piensa M. E. Gjerstad), se repliega en su latinidad durante el siglo v y no vuelve a sumergirse en el tirrenismo hasta principios del siguiente, y de forma hostil, con el sometimiento de Veies. Entre todas las ciudades «etrusquizantes» de Italia central no hay probablemente ninguna cuya religión (muy distinto es el caso de las instituciones políticas y de las costumbres) refleje menores influencias tirrenas.

VI. INNOVACIONES RELIGIOSAS DEL PERIODO ETRUSCO

De acuerdo con los datos y conjeturas precedentes es preciso afirmar que hacia el final del período regio —por tanto, según la analítica, a finales del siglo vi— se registra un fenómeno, si no nuevo, sí voluntario y, consiguientemente, afirmado: el de la politización de la religión romana.

Un justo sentido de lo que debe ser un federalismo, la afirmación de una voluntad libre y el respeto a las antiguas prohibiciones religiosas hicieron que los dos santuarios dedicados por los soberanos etruscos de Roma para afirmar la preeminencia de la Ciudad sobre los latinos y su vocación a un dominio más amplio sobre Italia central se construyeran sobre dos colinas unidas desde muy antiguo a la leyenda romana, pero excluidas del límite sagrado del *pomerium* «primitivo» o de los límites del *Septimontium*: el Aventino y el Capitolio.

Se atribuía a Servio Tulio la fundación sobre el Aventino de un santuario federal consagrado a Diana y filial del de Nemi. Es probable un poblamiento previo y sistemático de la colina con latinos sometidos. Y una anécdota sobre la vocación imperial del nuevo templo³⁰ supone una rivalidad entre latinos y sabinos. La decisión de sustituir con el nuevo santuario el de los Montes Albanos o de confundir su veneración se evidencia por la fecha escogida para fundarlo: el 13 de agosto, día de la fiesta de Aricia. Su implantación en el ambiente romano se fortalece al transferir una diosa secundaria de Aricia, *Egeria*, al bosque vecino de las Camenas y someterla al envejecimiento mítico que la convierte en consejera del rey sabino Numa, organizador de la religión romana.

³⁰ Tito Livio, I, 45, 3-7.

Como diosa de las mujeres y de los esclavos, protectora de un mercado importante y deidad sostenida por un reglamento cultural (*lex*) de gran autoridad, esta Diana estaba destinada a gozar de gran popularidad entre la plebe.

También fuera del *pomerium*, sobre la loma occidental del Capitolio, Tarquino Prisco dedicó y Tarquino el Soberbio construyó el templo de la tríada: Júpiter Optímo Máximo, Juno y Minerva. Las tres divinidades unidas recibían ya honores en una capilla del Quirinal (*Capitolium Vetus*)³¹. Pero esto no suprime la problemática de base. Si (como indican la elección del lugar, la violencia realizada contra sus antiguos ocupantes divinos, la importancia de los trabajos y los epítetos dados a Júpiter) esta fundación lleva la marca de una voluntad de dominio supremo, de superación de los otros valores religiosos, hay que considerarla como acto político dirigido contra la «masculinidad divina» de los latinos, que concedían la prioridad entre los dioses a Jano, Júpiter, Marte y Quirino; pero quizá pueda interpretarse también como una transposición parcial del culto de Júpiter Latiaris, análoga a la transferencia de la Diana de Aricia al Aventino y en favor de diosas frecuentemente protectoras de ciudades en la Etruria meridional (Juno Reina) o en poblaciones itálicas influidas por ella (Falerios honraba especialmente a Minerva). Todo ello siguiendo fórmulas artísticas importadas, en lo arquitectónico de Etruria, y de Grecia en el aspecto plástico. Con su «banquete de Júpiter» y sus juegos, que combinaban el pasado con la novedad, la fiesta de los Idus de septiembre (el día 13) era también heterogénea.

Pero por ello, como muy bien ha notado G. Wissowa, esta institución, que muy pronto pasaría a simbolizar la grandeza romana, más que cerrar un período, abre el siguiente. Roma, como para captar mejor la esperanza de su Imperio, sale de sí misma. Ambos extranjeros le obligan a ello, sanean los pantanos del Foro y, desdénando la *Regia* y el *Pomerium*, levantan sus castillos sobre las colinas. Así dirigían más lejos sus miradas, más allá de los límites sagrados. Ya no responden a sus ambiciones las yuxtaposiciones de dioses étnicos y las alianzas de demonios locales. La innovación del culto federal y del culto de coalición les permiten asegurar en el plano religioso el porvenir más firme y más romano a sus reinados llenos de pasión y a sus vidas de aventureros.

³¹ Varrón, *L.L.* V, 158.

CAPITULO II

CARACTERES DOMINANTES DE LA MENTALIDAD RELIGIOSA DE LOS ROMANOS

I. CONSERVADURISMO Y PRIMITIVISMO

Es tópicó señalar el conservadurismo de la religión romana. Sin embargo, se debe precisar esta característica. Si, con M. Paul Radin, distinguimos en el fenómeno religioso la experiencia propia del individuo, que culmina en el misticismo, las representaciones activas de la creencia, constituidas por la mitología y los ritos, y las estructuras sociales que los modifican «mientras no se ha hallado un sentido superior a la vida»¹, habremos de constatar que el conservadurismo romano se limita a los ritos y (después del período de los reyes) a una organización sacerdotal destinada a encuadrar muchas aportaciones nuevas y mutaciones políticas. Pero la permanencia ritual, por sí sola, puede darnos una visión falsa de la psicología de los romanos y de su «primitivismo» original.

No se puede negar que la religión romana ofrece a nuestro análisis gran cantidad de datos formales de aspecto extremadamente arcaico. Al estadio indoeuropeo común (por lo menos) se remontan el culto y la magia de las piedras —piedras del rayo (*Juppiter Lapis*), de la lluvia (*lapis manalis*), de la fijación (*Terminus*)—, de los árboles, de las aguas, del fuego —tanto procreador como oracular (nacimientos de Caeculo en Preneste y de Servio Tulio)—, de las armas incluso (lanzas de Marte, de los escudos *ancilia* de los Salios). Así lo atestiguan comparaciones con los celtas, los germanos, los escitas, los eslavos y los bálticos. Mucho más difuminados aparecen otros fenómenos como la creencia en la mutación de los dioses en animales o la zoolatría, tan duraderas por el contrario entre los celtas; las supersticiones del cráneo, como trofeo, como exvoto o como permanencia del difunto (aunque las *imagines* de los antepasados, conservadas por las familias patricias, constituyan quizá una última huella).

Tampoco es difícil en el plano psicológico encontrar en muchas prácticas romanas detalles que evocan el animismo, que dota de vida o de sentimiento a todo tipo de objetos naturales, la fuerza secreta («mana») que emana de ellos, las consiguientes pro-

¹ P. Radin, *Gott und Mensch in der primitiven Welt* (Zurich 1953) 79ss.

hibiciones («tabúes»), los esfuerzos de magia simpática o apotropaica con que el hombre trata de dominar esas fuerzas oscuras. Ovidio se entretendrá, bajo Augusto, en recoger las supersticiones de viejas o de campesinos, cuya explicación, en último término, se halla en una mentalidad de este tipo. Arraigadas costumbres familiares perpetuaban ciertos gestos en los días de boda, de nacimiento (el hacha, la mano del mortero o la escoba que impedian entrar en casa a los espíritus malignos) o sobre el recién nacido (cuyos labios mojaba la nodriza con su saliva) y los difuntos. Las infinitas preocupaciones con que se rodeaba el flamen de Júpiter, ciertos detalles de la vestimenta de los sacerdotes o del ceremonial que los envolvía (la punta o *apex* del gorro de flamen, la varita que abría su camino), ciertos gestos de cofradías religiosas (como las de Lupercos y Arvales), y todo lo que se adivina de la prehistoria de una realeza-brujería que actuaba sobre la naturaleza por la propia vitalidad del *rex*, constituyen argumentos en favor de la misma tesis. Y todavía más, porque la pervivencia parece haber sido más consciente, las ambigüedades entre lo consagrado y lo impuro en la noción común de una alienación de lo humano (*sacer*)², entre la expulsión, la sacralización y el castigo del «mal» (*supplicium* del «parricida», supresión del andrógino), entre la eficacia de la sangre vertida y su peligro si el acto no es objeto de ritos o de conjuros (guerra, combates de gladiadores, sacrificios humanos y muertes prematuras)... Y hasta la organización litúrgica del calendario impone muchas veces la evidencia de una acción sacra dirigida por modos de pensamiento muy arcaicos.

Pero constituye una arbitrariedad agrupar todos estos hechos para reconstruir un período animista en la religión romana o para afirmar que en ella se perpetuó durante mucho tiempo una mentalidad animista.

El propio conservadurismo que hemos notado como primera constante del espíritu religioso romano debe ponernos en guardia. Se trata de un conservadurismo de precaución más bien que de convicción. De hecho, tras haber salvaguardado la personalidad religiosa de los latinos en el curso de sus migraciones, entre pueblos alógenos y a través de la experiencia etrusca, la obstinación en los ritos asegurará su originalidad durante los siglos en que Roma no deje de aceptar nuevos cultos e ideologías diferentes. Esta duración impresionante supone, por una parte, la solidez inicial (en el momento de la fundación de Roma) del esquema litúr-

² Cf. D. Sabbatucci, *Sacer* (Studi e Mat. di S. d. Religioni 23 (Bologna 1952) 91-101.

gico básico que así se perpetuó; por otra, la primacía voluntaria de un ritual que se mantiene sin cambios a través de múltiples mutaciones conceptuales. La propia crisis del siglo I antes de nuestra era, en la que el cruce de la incredulidad con la necesidad de una fe provocaron a la vez un recurso a los cultos orientales y un resurgimiento de supersticiones «primitivistas», sólo se resolvió cuando Augusto restauró los ritos ancestrales. Ningún indicio nos autoriza, pues, a pensar que la complejidad de estos ritos salió de la nada en el siglo VII a.C. o a suponer que se registró un enriquecimiento a partir de un estadio embrionario durante los primeros siglos de la Ciudad. Y ¿cómo suponer para un «estado animista» una cronología anterior, entre el supuesto período «ítalo-céltico» y el establecimiento de los latinos sobre los Montes Albanos?

La supervivencia inconsciente de «reliquias animistas» bajo toda organización religiosa, que se da incluso en nuestros días, nos ayuda a juzgar más correctamente. No es necesario evocar casos de recogida de cráneos de difuntos en cementerios bretones durante el siglo pasado, o sardos, muy recientemente (1954), destinados a provocar la lluvia, para darse cuenta de que nuestros ritos, nuestras costumbres funerarias y nuestras supersticiones abundan en residuos de este tipo. Es evidente que tales elementos hubieron de ser más abundantes y más vivos en la Roma clásica, y es fácil probarlo; con más razón, en los primeros tiempos de la población tiberina. Pero la noción de divinidad no estaba desinteresada. No se debe abusar, en sentido contrario, del vocablo *numen* (plural *numina*), que suelen emplear los latinos para designar la «actividad» de sus dioses o, poéticamente, los dioses mismos y a la vez una «actividad divina» no personalizada: el propio hecho de que la palabra sea del género neutro excluye el animismo más que lo sugiere. De todos modos, esta «actividad divina» puede concebirse de forma general o local, sin que se imagine un agente definido en su forma o en su naturaleza. Pero esto corresponde ya a un aspecto muy diferente de la religión romana.

II. DEGRADACION MITICA

El conservadurismo ritual de los romanos y el arcaísmo de muchas de sus actividades en el campo de lo sagrado adquieren un sentido mucho más claro cuando se concreta su actitud frente al mito y los presagios.

La mentalidad romana es antimítica, en el sentido de que el

bagaje mítico indoeuropeo aparece, ya en el estadio latino más antiguo, en un grado de desintegración extremado, la «remitización» tardía de la religión romana fue puramente artificial y sin alcance religioso.

El mito puede dramatizar el sentimiento de la vida de la naturaleza, puede organizar para el hombre el mundo con sus coherencias y sus discordancias, puede justificar el orden social o incluso recordar el origen de instituciones trascendentales de un grupo humano; en cualquier caso, es ajeno a las formas causales y al ejercicio de las técnicas. L. Lévy-Bruhl ha puesto de relieve en él el resorte vital afectivo (que él llama «de participación»), la extratemporalidad y la indiferencia frente a la coordinación lógica. Mediante él se determina una sobrenaturaleza mítica superpuesta a la vida cotidiana e histórica de un pueblo³.

Pero, desde el punto de vista religioso, el mito es activo. La palabra o la representación le dan «existencia» periódica, renovando la presencia y la eficacia del dios o del antepasado elevado a la categoría de héroe. Una eficacia que va más allá de la experiencia natural, de salvación o de venganza (por sacrificio sustitutivo o por suicidio de maldición), de animación de lo inanimado (estatuas, por ejemplo), de curación, de rejuvenecimiento o de resurrección. Y una presencia que no es histórica, sino ajena al tiempo actual y, a la vez, renovable sin alteración. De esta forma, «el mito llama al rito», y los dos se apoyan mutuamente para asegurar la regularidad de las funciones sociales y naturales⁴. Por otra parte, el mito y el rito unidos ayudan a un pueblo dado a localizar por sí mismo lo sagrado en el tiempo (anual) y en el espacio (del grupo).

La religión romana, en el estado en que la conocemos, está bien lejos de este estadio de madurez. Apenas contiene mitos mayores (cósmicos o demiúrgicos) en la forma degradada de la leyenda o del símbolo y muy pocos en forma de cuento: la consulta a Júpiter tonante por Numa⁵ o la partida de dados entre Hércules y su sacristán, seguida de la burguesa «hierogamia» del héroe con la cortesana (o diosa) Acca Larentia, etc. Los ritos,

³ L. Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive* (París 21935), cuya teoría es corregida en *Les carnets de L. Lévy-Bruhl* (París 1949). Cf. también Ad. E. Jensen, *Mythos und Kult bei Naturvölkern. Religionswissenschaftliche Betrachtungen* (Wiesbaden 1951). M. Eliade, *El mito del eterno retorno* (Madrid 1974); R. Pettazzoni, *Mythes des origines et mythes de la création*, en *Proceed. 7. Congress for the history of religions* (Amsterdam 1951) 67-68.

⁴ M. Leenhardt, en M. Gorce y R. Mortier (eds.), *Histoire Générale des Religions I (Introduction Générale, Primitifs, Ancien Orient, Indo-Européens)* (París 1948) 114-117.

⁵ Ovidio, *Fastos*, III, 285-348; Plutarco, *Numa*, 15.

por su parte, se presentan desnudos, sin sombra de conmemoración mítica: Virgilio comete un helenismo cuando, ante el gran altar de Hércules (por otra parte, griego), hace recitar la gesta del héroe. ¡Qué contraste con Grecia, con sus cosmogonías (Urano, Cronos, Océano, Afrodita, Hades), sus divinidades demiúrgicas o técnicas (Hermes, Prometeo, Dédalo, Hefesto, Atenea), sus ciclos heroicos de conquistas civilizadoras (Heracles, Perseo, Jasón, Lino, Orfeo), sus dramaturgias sobre el poder de renovación (Démeter, Dióniso, mitos de los juegos), sus tragedias sobre la ocupación del suelo y el destino humano (Tantálidas, Edipto, Atridas)⁶! Pero sin basarnos en Grecia y en su extraordinaria fecundidad mítica, tomando nuestras referencias de los ambientes indoeuropeos que nos indican los datos de la lingüística o de las migraciones, observamos o sospechamos entre los hititas una vida ritual de mitos recitados en las fiestas estacionales y de leyendas sobre-humanas adaptadas de los pueblos mesopotámicos; los germanos narraban «pasiones» de dioses implicados en el drama cósmico (Loki y Balder) o la conquista de poderes mágicos de acción o de tiempo (Odín, Tyr); los celtas, aunque confundiendo ya en cierta medida el mito y la historia, seguían dando a sus leyendas de héroe un papel conmemorativo y expiatorio en las fiestas anuales, un valor de relación permanente con los dominios sobre-humanos de los dioses y los muertos y una potencia mágica social o local (de iniciación, de soberanía, de unión con la madre tierra), todo ello sin perjuicio de las digresiones cosmológicas que la enseñanza de los *filid* mezclaba con los poemas épico-históricos.

Es seguro, por tanto, que el entorno «ítalo-céltico» del que procedían los latinos se encontraba, en el momento en que éstos se separaron, en plena vitalidad mítica. Si se tratase de un agostamiento brusco y completo limitado a ellos, el problema sería desconcertante. Pero los trabajos de G. Dumézil permiten plantear la cuestión de otra forma. Este investigador ha mostrado que los mitos indoeuropeos evolucionaban en contextos étnicos diferentes siguiendo modalidades diferentes; ha delimitado así varios «campos ideológicos» específicos: el cósmico entre los indios, el de interferencias biológicas irracionales entre los celtas, el histórico entre los latinos⁷.

Pongamos el caso del doble aspecto de la soberanía: apacible y jurídica por un lado, mágica y violenta por el otro. La India nos ofrece la pareja de dioses Mitra y Varuna, la dinastía solar

⁶ Véase K. Kerényi, *Die Mythologie der Griechen. Die Götter und Menschengeschichten* (Zurich 1951).

⁷ G. Dumézil, *Servius et la Fortune* (París 1943) 189-193.

del «héroe» Manu y la lunar de Purúravas, acompañada por el desencadenamiento de los «demonios» Gandharva. Roma da su respuesta, en orden cronológico inverso, con sus dos primeros reyes: Rómulo, apoyado por la cofradía tumultuosa de los Luperkos, y el sabio y ritualista Numa, adorador de la Buena Fe (*Fides*). Por su parte, los dioses germánicos correspondientes sacrificaron cada uno un miembro, según el mito, para adquirir su prescencia o asegurar su poder: el frenético Odín perdió un ojo; el jurista Tyr, un brazo. G. Dumézil ha descubierto las formas «historizadas» del dios tuerto y el dios manco en dos de los adalides de Roma en su lucha contra el etrusco Porsenna: Horacio Cocles y Mucio Escévola⁸. ¿Quién podría decir que Roma es pobre en mitos? Se ha limitado a desacralizarlos e insertarlos en su pseudohistoria nacional.

De la misma forma, un mito de iniciación guerrera —muy relacionado por tanto con los ritos y forzosamente renovado de forma periódica—, muy sobrehumano aún en la leyenda irlandesa de Cuchulainn, se vuelve a hallar en el célebre relato analítico que nos muestra a Horacio como vencedor de los Curiaques (es decir, de Alba Longa) y como asesino de su hermana⁹.

El método resulta fecundo. Aparte de transposiciones tan claras y completas, se pueden hallar ciertos «fragmentos míticos» más o menos relacionados en la pseudohistoria de Tarpeya, en la de los tratos entre el rey Servio Tulio y la Fortuna o en la de Tanaquil, mujer de Tarquino Prisco¹⁰. En el mismo sentido, se puede sospechar la existencia de un mito-rito fundacional en el asesinato de Remo, otro de renovación regia en el troceamiento de Rómulo por los senadores (recuérdese el asesinato del rey-sacerdote de Nemi por su sucesor o el de Servio por Tarquino el Soberbio) y otro de fecundación divina por el fuego bajo la leyenda de procreación de Servio Tulio...

En ciertos casos es posible seguir las etapas de esta transformación del rito o del mito en relato histórico. El «tabú» que quedó unido (acaso al desaparecer una tradición sacra) al lugar llamado *Doliola*, en el Foro —estaba prohibido escupir en él— adquirió un sentido nuevo cuando se narró que las Vestales, huyendo de la invasión de los galos, habían enterrado allí, en jarras,

⁸ G. Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus* (París 1941).

⁹ G. Dumézil, *Horace et les Curiaces* (París 1942).

¹⁰ G. Dumézil, *Tarpeia* (París 1947); *Servius et la Fortune* (París 1943); L. Euing, *Die Sage von Tanaquil* (Francfort 1933). De forma más sistemática (contra la hipótesis de la «diosa mediterránea»): G. Dumézil, *Déeses latines* (Mater Matuta, Diva Angerona, Fortuna Primigenia, Lua Mater) *et mythes védiques* (Latomus 15; Bruselas 1956).

sus objetos de culto. Respecto a los *Argea*, se fue borrando gradualmente el recuerdo de los sacrificios humanos (las víctimas se lanzaban al Tíber), al relatarse que Hércules había sustituido los hombres por muñecos o que sus compañeros argivos pretendían así alcanzar su patria después de la muerte. El *Lacus Curtius* evocaba también el recuerdo de antiguos sacrificios humanos: se buscó la justificación hablando de la *devotio* voluntaria de Curcio, en el 359 a.C., o del accidente en que Mecio Curcio fue arrojado allí por su caballo durante las guerras de Rómulo; incluso un supremo esfuerzo de racionalismo cronológico pretendió no ver en el *Lacus* más que un *puteal* donde el cónsul Curcio, en el 445, enterró el rayo¹¹.

En este proceso de desintegración religiosa y de historización de los mitos debieron de influir varios factores: intromisiones griegas sin soporte ritual; influencias etruscas que, o estaban desvinculadas de la tradición latina, o la interferían artificialmente: tal es el caso, quizá, del antiguo dios Caco; sin duda, también el de las leyendas de «instrucciones divinas» que ponen a Numa en contacto con la ninfa Egeria, con Faunus-Picus y con Júpiter Elicio; el de las evocaciones contradictorias del rayo por Numa y Tulio Hostilio, que murió al hacer tal invocación; el de los relatos relativos a Servio Tulio... Pero tales influencias serían inexplicables en presencia de un patrimonio mítico fijo en un ambiente en que el espíritu mítico estuviese vivo. Y si, por otra parte, mitos indoeuropeos fundamentales, como los estudiados por G. Dumézil, fueron incluidos en la trama histórica con valor nacional y moral, es indudable que esto no constituye sino la culminación de una desacralización comenzada mucho tiempo antes.

Una explicación de este fenómeno deberá tener en cuenta ciertos hechos adquiridos: la antigüedad de la desintegración mítica entre los latinos; la disponibilidad de los relatos sacros para un uso profano; la duradera tendencia psicológica a emplearlos históricamente. Es evidente que sólo se pueden proponer hipótesis.

La comparación con los celtas y los germanos inclina a pensar que, desde el período «ítalo-céltico», los mitos indoeuropeos cósmicos habían llegado a un cierto estado de fluidez; su conservación o modificación dependían del tiempo y de los accidentes de las migraciones, así como de las condiciones (físicas o humanas) en que los pueblos acababan estableciéndose.

En lo que respecta a los mitos sociales, los cambios de am-

¹¹ Tito Livio, VII, 6,1; *id.*, I, 12,10; Varrón, *L.L.* V, 148-150.

biente o de modo de vida los sometían a pruebas contradictorias, según las condiciones de adaptación o de defensa. En caso de necesidades vitales urgentes y repetidas o de sucesivas migraciones, es concebible que los ritos más o menos despojados sobrevivían a los mitos, y los gestos de culto a su justificación oral: son más esenciales para la solidaridad física del grupo, más accesibles para los elementos heterogéneos que a él se adhieren¹². Por último, los inmigrados recientes quedan durante cierto tiempo desarraigados, hasta que logran fijar sus mitos en su nuevo lugar o aceptan los que encuentran en él. Esto debió de ocurrir con mayor razón a los latinos de la ribera del Tíber, si las condiciones de su establecimiento fueron las que hemos supuesto.

Pero en ellos influyeron factores más psicológicos. El principal fue, sin duda, su carencia originaria de imaginación plástica y sexual. A diferencia de los griegos, que se encontraban en su elemento en el antropomorfismo que les proponía el entorno mediterráneo y se mostraban dispuestos a estructurar los mitos y leyendas más diversos en cosmogonías y genealogías divinas, los latinos no sentían la necesidad de concretar la forma de sus dioses ni de utilizar sus posibilidades genéticas. Por precaución o por indiferencia (que en este caso da lo mismo), invocan a «la divinidad, macho o hembra» (*sive deus, sive dea*); en su religión no cuentan las descendencias y las procreaciones; sus dioses no se agrupan en parejas conyugales o en tríadas familiares (Padre, Madre, Dios-hijo o Diosa-hija), sino en virtud de una duplicación funcional (los dos *Pales, Liber y Libera, Cerus y Ceres*) o de alianzas político-sociales (Júpiter-Marte-Quirino, Júpiter-Juno-Minerva). El artificio biográfico y genealógico, tan apropiado para encadenar simbólicamente los mitos cósmicos, no existe entre los primeros latinos. Tampoco recurrían visualmente a representaciones plásticas. Varrón nos dice que Roma tardó 170 años en tener estatuas de sus dioses, lo cual quiere decir que las recibió de los etruscos. Cabe suponer una incapacidad técnica; pero la nostalgia de la antigua pureza (*castitas*) de un culto sin figuras llega hasta Tácito, quien admira su perpetuación entre los germanos, e incluso hasta S. Agustín, que deplora su desaparición ante la avalancha de la plástica griega¹³.

Otro factor pudo influir en Roma contra los mitos, contribuir a «confundir los dioses con su concepto y su función», con el riesgo de convertirlos en abstracciones teológicas¹⁴: la tendencia

¹² Cf. Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive*, 207.

¹³ Tácito, *Germania* 9; san Agustín, *La Ciudad de Dios*, IV, 31.

¹⁴ Cf. G. Dumézil, *Les Dieux des Indo-Européens* (París 1952) 125-128.

a considerar la sociedad, el Estado y sus magistrados menos desde el ángulo humano que desde la perspectiva de las realizaciones funcionales. Pero parece que este factor sólo pudo actuar después de los otros, menos en el estadio de desintegración de los mitos que en el de su historización; es decir, cuando la fórmula política romana ya se había consolidado y había tomado conciencia de sí misma; precisamente en el momento en que se elaboraban los materiales de la analística, entre los siglos V y III antes de nuestra era.

En ese momento hacía ya mucho tiempo que la desintegración de los antiguos mitos indoeuropeos había dejado a la religión romana con unos ritos vacíos, que a lo sumo incluían algunos fragmentos de leyenda indescifrables: el de los Lupercos, por ejemplo, cuyos residuos míticos pasarían a integrarse en la «historia» de Rómulo; el de las *Nonae Caprotinae*, fiesta de las mujeres y las siervas que se celebraba el 7 de julio y donde las luchas figuradas, el simbolismo del fruto y el jugo de la higuera salvaje¹⁵ no tenían ya como soporte ninguna leyenda sacra (¡qué diferencia con las ceremonias eleusinas!); el de *Mamurius Veturius*, «demonio de invierno» o «chivo emisario», expulsado de la ciudad el 15 de marzo a bastonazos, bajo su piel de animal, pero cuyo nombre se creía reconocer en el canto (incomprensible) de los Salios, y que pasaba por haber sido el fabricante de los *ancilia* de los hombres tomando como modelo el escudo sacro caído desde los cielos¹⁶; etc... Y la historización no podía agravar este género de destrucción; a lo sumo daba un sentido, si bien artificial, a un rito viejo, como el del *Regifugium* (del 24 de febrero)¹⁷; las más veces, dispersaba en contextos cronológicos arbitrarios mitos antiguos, enteros o fragmentados, que hacía tiempo se habían desvinculado de sus ritos y habían pasado a ser relatos de intencionalidad moralizante o patriótica, como vimos con respecto a los de soberanía, en el caso de los de Horacio y Servio Tulio.

El punto de vista que sigue es parcialmente contrario a la concepción de este investigador (que consiste en un marco funcional muy antiguo, del que subsistirían huellas en tiempos históricos).

¹⁵ Varrón, *L.L.* VI, 18; Macrobio, *Sat.*, I, 11, 36; Arnobio, *Adversus Nationes*, III, 30. Cf. la interpretación de M. Lejeune, *Caprotina: «REL» XLV* (1967) 194-202. Se trataría de antiguos ritos de fecundación en los que la diosa Juno «fertilizante, y las mujeres que participaban en el culto, fertilizadas, se encontraban en la misma relación que el chivo-cabra alrededor del *caprificus* (higuera salvaje)». Cf. p. 92.

¹⁶ Varrón, *L.L.* VI, 45; Servio, *Sobre la Eneida*, IV, 188; Lydo, *Sobre los Meses*, IV, 36 (las *Mamuralia* caían entre el 5 y el 17 de marzo). Cf. G. Dumézil, *Tarpeia* (París 1947) 241ss.

¹⁷ Cf. V. Basanoff, *Regifugium, la fuite du roi: histoire et mythe* (París 1943).

Por otra parte, tan congénita o invertebrada era en los latinos de Roma la incomprensión mítica, que se la puede comprobar todavía en pleno período de helenización y de representaciones antropomórficas, incluso a propósito de los dioses griegos aceptados en Roma: las leyendas de Hércules y los Dióscuros se reducen a casi nada; Apolo y Diana sólo cuentan como potencias protectoras, sin que se preste el más mínimo interés a sus mitos (se puede ver en el *Carmen Saeculare* de Horacio); cuando un mito es importado claramente de Grecia, si en algún momento es la base de la organización de un culto (como en el caso de Venus), puede también ocurrir que ambos se contradigan sin que, al parecer, el romano se dé cuenta: tal es el caso del mito de Démeter eleusino, colocado en el ceremonial de las *Cerialia*, cuyo sentido es totalmente opuesto, ya que trata de crecimiento del trigo y no del entierro y la germinación del grano¹⁸.

No es asombroso, por tanto, que la «reconquista mítica» de Roma por Grecia fuese plenamente artificial y constituyese un fenómeno superficial, extraño a la naturaleza específica de la religión romana, si no a su historia.

III. TRATAMIENTO PRAGMÁTICO DE LOS PRESAGIOS

También es original la actitud de los romanos frente a los presagios. Parece mostrar menos inquietud ante el porvenir que deseo de buscar garantías para una acción próxima. Los signos siguen siendo los mismos: lo involuntario (estornudo, crispación del párpado) y lo inaccesible (pájaros, fenómenos celestes) toman el aspecto de mensajes de lo ultrahumano. Pero el desarrollo psicológico y religioso es muy particular: mientras los griegos, por ejemplo, intentan conocer el drama del porvenir, considerado de una u otra forma como fatídico, los latinos consultan sobre las probabilidades de éxito de una empresa que en principio son libres de acometer o no. Esta tendencia se reconoce en ellos por el estadio elemental de su observación de los pájaros (*auspicia*), de las palabras anunciadoras (*omina*) o por el que muestran sus métodos para conjurar las advertencias celestes (rayos, truenos, etc...) o los signos funestos (*dirae*: «prodigios», u *ostenta*), o por el grado supremo de la consulta de las *sortes* o de las entrañas de las víctimas (*exta*)¹⁹.

¹⁸ Cf. *infra*, p. 169 n. 21.

¹⁹ Sobre el conjunto del problema, hay que referirse siempre a la obra fundamental de A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la Divination dans l'An-*

Tratamos de los animales, que durante tanto tiempo parecerán a los hombres, con su aparición súbita y su comportamiento, poderes misteriosos y premonitorios. Antes de ser considerados mensajeros de los dioses, se piensa que son ellos mismos los que determinan el porvenir²⁰. Los griegos adoran al milano, que trae la primavera, y leen en las tragedias animales la prefiguración que determina un drama humano fatal. Hemos visto que los ítalos, de forma análoga aunque más sumaria, se dejaban guiar en sus migraciones por un pájaro carpintero, un toro o un lobo²¹. En época histórica, pese a la obsesión por el antropomorfismo, todavía Pomponia experimenta la presencia de Júpiter bajo la forma sensible de una serpiente²², Sempronio Graco reconoce en dos serpientes su propio genio vital y el de su esposa, y Germánico, divisando unas águilas en el cielo, invita a su ejército a seguir «esas divinidades de las legiones»²³. Pero en épocas más antiguas, cada romano, cuando sale de su casa, piensa en un proyecto o tiene un temor, no se muestra indiferente ante la aparición de ciertos animales por su izquierda o por su derecha: son lo que llama *aves* (pájaros), *auspicia* (observaciones de pájaros) o, con precisión más tardía, «presagio de encuentro» (*auspicia oblativa*). Cualquier acto, público o privado, podía así ser diferido o suprimido en cualquier instante.

El temperamento romano reaccionó contra esta cortapisa del azar con claridad y energía, gracias a la acción del colegio especializado de los augures. La libertad individual tomó gradualmente precauciones. Así, los *auspicia oblativa* pierden toda influencia en diversos casos: 1) cuando no han sido percibidos; 2) si no se ha querido poner atención en ellos (*observare*); 3) si, habiéndolos percibido, se declara rechazarlos (*repudiare, refutare*)²⁴. El cónsul M. Claudio Marcelo, que era además augur, tomaba la precaución de hacerse transportar en litera cerrada para escapar de los signos que pudiesen contrariar sus planes²⁵. Una teoría cohe-

tiquité (París 1879-1882). En lo que sigue, intentamos una mejor distinción de los aspectos latinos.

²⁰ Véase J. Bayet, *Présages figuratifs déterminants dans l'Antiquité gréco-latine*, en *Mélanges Franz Cumont* (1936) y *La croyance romaine aux présages déterminants: aspects littéraires et chronologie*, en *Hommages à G. Bidez et Fr. Cumont* (Latomus 2; Bruselas 1949).

²¹ Cicerón, *Naturaliza de los dioses*, II, 160; *Adivinación*, I, 120; san Agustín, *De ordine*, II, 9,27.

²² Silio Itálico, *Punica*, XIII, 640-644.

²³ Tácito, *Anales*, II, 17.

²⁴ Catón en Festo, 268 (L.); Séneca, *Cuestiones Naturales*, II, 32, 6; Plinio el Viejo, XXVIII, 17; Cicerón, *Adivinación*, I, 29; Servio, *Sobre la Eneida*, XII, 260.

²⁵ Cicerón, *Adivin.*, II, 77.

rente precisó que los auspicios anunciaban el porvenir sin determinar lo y que un acto posterior o una instancia superior podían modificar este porvenir, aunque no en todos los casos, según estipulaba el código augural²⁶. En la práctica, el romano podía aceptar o anular sus auspicios personales, si bien persistía, como es obvio, el atavismo del temor y del respeto.

Los *omina* son palabras que llevan en sí mismas el futuro. En principio son palabras fortuitas cuyo poder cae fuera de la conciencia que de ellas puede tener el interesado: Cecilia, sentada en un templo, dice a su sobrina, que está en pie detrás de ella, que «tome su puesto»; muere poco después, y la joven se casa con su tío. Tardíamente se planteará en Roma el papel de la providencia en este determinismo. Pero, de hecho, una palabra es poderosa por sí misma, sobre todo si se trata de la primera o la última: por eso, en las adjudicaciones públicas, los censores comienzan por el arrendamiento del lago Lucrino: *lucrum* significa provecho; en las elecciones, es la proclamación del nombre lo que crea el magistrado (*nominatio*); cuando los romanos toman posesión por conquista de una ciudad cuyo nombre es «malsonante», lo cambian (*Maloeis* se convierte en *Beneventum*, *Egesta* en *Segesta*, *Epidamnus* en *Dyrrachium*). ¿Cómo escapar de la palabra, que es tan determinante y contra la que apenas cabe defensa?

También aquí el romano se esfuerza para pasar de la sumisión a la libertad. Se arroga el derecho de aceptar o rehusar el *omen* (*omen improbare, refutare*), de rechazarlo religiosamente (*omen execrari, abominari*), de transformarlo mediante una palabra voluntaria o de transferirlo. Cuando, en su discurso, Júpiter Elicio reclama al rey Numa «cabezas» y «vidas», este desvía la amenaza de sacrificios humanos añadiendo rápidamente «de ajo» a la palabra «cabezas», y «de pececillos» a la palabra «vidas». Tales precauciones suponen que el interesado es consciente de qué palabra es peligrosa o favorable. Pablo Emilio, escogido para dirigir la guerra contra Perseo, «acepta» el *omen* de su hijita que le anuncia llorando que «Persa (su perra) se ha muerto»: con él será irresistible. Pero Craso, al ir contra los partos bajo las imprecaciones —determinantes— del tribuno C. Ateyo, hubiera debido prestar atención a la advertencia oiminal de un vendedor de higos que, pregonando su mercancía, le aconsejaba, sin duda alguna, «no ir» (la palabra «higos», *cauneas*, tiene el valor de *cave ne eas*)²⁷.

Estos hechos nos permiten conocer mejor la psicología de los ro-

²⁶ Séneca, *Cuestiones Naturales*, II, 32,2.

²⁷ Cicerón, *Adivin.*, I, 16.

manos. Para ellos, lo que más cuenta es el momento presente y la inmediatez de la acción. La preocupación por el instante fija la atención, crea el *omen*, puede hacerlo opresivo. Pero prácticas elementales o religiosamente elaboradas (por los augures) dan seguridades a la exigencia de libertad. Así, hay límites en la duración de una profecía: para los augurios es de un solo día, de medianoche a medianoche. La palabra (*omen*) es más poderosa y determinante que la vista (*auspicium*), pero también se encuentra más a la disposición del hombre y, por tanto, el «auspiciante» puede en cierta medida «crear» lo que le conviene; es él quien asegura la victoria final del «enunciado» (*nuntiatio*) sobre la observación (*spectio*). Las antiguas creencias «mágicas» no han desaparecido, desde luego, pero, al ser manejadas por los augures, cuya función intrínseca es sin duda «dar valor» (cf. *augere*) a los auspicios, tienden hacia una notable liberación del individuo.

¿No se corría a cambio el riesgo de una opresión sacerdotal? En modo alguno: la organización romana de la ciencia augural confirma la misma tendencia y le presta su apoyo.

La inquietante multiplicidad de posibilidades de presagios y de interpretaciones (diferentes según los individuos, los clanes, las ciudades, los lugares, el estado de guerra o de paz) fue dejando paso progresivamente a la limitación y al orden. El sistema patricio de los augurios se fue imponiendo sobre el sistema de los auspicios libres; se constituyó el colegio de los augures, que después se ensanchó y se abrió a los plebeyos (en 300 a.C.). Una ritualización de enorme trascendencia (atribuida ya a Numa) redujo el papel de los auspicios fortuitos (*oblative*) en beneficio de los auspicios «pedidos» (*impetrativa*), estando siempre estipulada la exigencia de una respuesta positiva decidida por la voluntad y la palabra humanas. Y considerándose a sí mismos (ya bajo los Tarquinos, según la tradición) intérpretes de Júpiter *Optimus Maximus*, los augures sometieron sus magias arcaicas a la organización religiosa conjunta del Estado romano.

También representa una liberación el esfuerzo simplificador del derecho augural. En materia pública se da en primer lugar el primado, impuesto, de los áuspices patricios y la restricción a muy pocas personas (magistrados y augures) de las responsabilidades públicas en esta materia. Se limita también el número de signos recibidos (*aves*) y se determina el lugar de las observaciones (el *pomerium*, el *auguraculum*, los *loca effata* y, en guerra, el *templum* del campamento romano). Aunque orgullosa de haber nacido de un augurio, Roma reduce el ámbito augural. Con ello ganan la libertad de acción y la paz de los espíritus, sustraídos a los vaivenes de una incertidumbre sin límites. La minuciosidad

ritual, de carácter «científico», al alejar las dudas, actúan en el mismo sentido. Pero también el análisis de los hechos, la riqueza del vocabulario y la complicación de los gestos, al progresar incesantemente, multiplican las dificultades y, por tanto, los riesgos de error. Para que el augur-asistente pueda constatar el *silentium* que le permitirá formular la pregunta sobre la que se consulta a las *aves*, el magistrado se acuesta en la «tienda augural» (*tabernaculum*), debe levantarse por la noche, sentarse sin ruido sobre una piedra, prestar atención a todo hecho imprevisto, como un tropiezo del pie, el paso del viento por la lámpara, ruidos de ratones, etc... Son muchas las circunstancias que anulan una observación; sobre todo se impone la necesidad de acudir a expertos.

Pero los mismos expertos, fieles a la tendencia del espíritu romano, se enseñorean cada vez más de los signos a los que, en principio, deben obedecer. El auspiciante aumenta todavía más las libertades tradicionales: él es quien limita con su bastón curvo (*lituus*) el *templum* donde serán valederos los presagios; escoge los pájaros, dos a la izquierda, dos a la derecha, que quiere observar; siempre puede pasar por alto un signo diciendo *non consulto*; puede incluso nombrar —y, por tanto, dar como existente— algo que no ha visto. La posibilidad de escoger el momento (*tempestas*), separar la observación de la *renuntiatio* (formulación), constatar «errores» (*vitia*) y volver a tomar con nuevas bases auspicios considerados defectuosos acrecenta aún más el margen de libertad. Y, finalmente, las posibilidades dejadas al azar se reducirán casi a la nada en los *pullaria auguria*: enjaulados, los pollos sacros darán siempre al augur la indicación que éste desea de su apetito.

No nos detenemos en las consecuencias políticas de esta evolución. Se podría pensar que el romano desconfió poco a poco de consultas tan arbitrarias. Pero éstas conciliaban su apego instintivo a los aspectos más arcaicos de la afectividad religiosa y su gusto por la eficacia humana. Constituyen otras pruebas de esta necesidad de libertad en la acción los ritos de *procuratio*, que conjuran el efecto de los prodigios y de los rayos²⁸, los métodos para consultar las entrañas de las víctimas (*exta*) y el traslado de sus presagios funestos al adversario; pero la presencia de influencias extranjeras (etruscas sobre todo) en estas prácticas disminuye su valor probativo.

²⁸ Según la teoría etrusca, la acción humana sobre los rayos podía incluso obligar a Júpiter a «venir a nuestros sacrificios», aunque se corriese el riesgo de la cólera del dios e incluso de su venganza: Séneca, *Cuest. Nat.* [II], 49,3 (y la nota de P. Oltramare en la ed. Budé); cf. Pisón en Plinio el Viejo, II, 140; Tito Livio, I, 31,8 (muerte de Tulio Hostilio).

IV. LO COSMICO Y LO POLITICO: «PAX DEORUM» Y «RELIGIO»

Los dos procesos citados —historización de los mitos, organización pragmática de los «signos»— pudieron no ser plenamente sincrónicos. Pero estaban tan íntimamente ligados a la mentalidad latina que se prolongaron hasta bien entrado el período de helenización en Roma, mientras que en Grecia se mantenían potentes, de Esquilo a Apolonio de Rodas, tanto la invención mítica como la creencia en el valor determinante de los presagios. Parecen escapar también a una explicación psicológica común: nadie pensará que los latinos quisiesen liberarse premeditadamente del dominio de los mitos, como hicieron con la presencia de los «signos». Pero ambas experiencias aclaran y corroboran ciertas facetas de la mentalidad religiosa de los romanos.

En primer lugar, una grave debilitación del sentido cósmico. Se perpetúa sin duda entre ellos una sensibilidad inmediata para los aspectos de la naturaleza virgen, para los lagos, bosques y cavernas, como puede verse en Lucrecio, Virgilio y Séneca. Pero esta sensibilidad queda semiconsciente, indefinida. Por eso son más graves en el plano de la política religiosa los límites impuestos a la «participación» primitiva por el derecho augural. La disolución de una mitología orgánica, aunque tendente (como la griega) a un empujamiento demasiado humano, suprimía además en el romano el interés por el drama permanente del universo —fuerzas, equilibrio, espacio y tiempo—, por la reflexión y el dominio sobre él. Al hallarse entre dioses encargados de funciones, tendería a multiplicarlos y especializarlos para responder a las necesidades de la existencia, a los cambios en la vida social y a los propios imperativos de la política. Fuese causa, efecto o indicio concordante, esta atomización y especialización práctica de los dioses constituye uno de los rasgos más notables de la religión romana y uno de los elementos específicos de su evolución. Habrá que esperar la plena influencia del helenismo, tanto o más filosófico que mítico, para que renazcan en el espíritu de los romanos la inquietud y la reflexión ante el universo.

Como contrapartida del desinterés por lo cósmico se presenta en diversos aspectos el carácter político de la religión romana. No se trata aquí de los reajustes que conlleva el paso de la aldea a la confederación y de ésta a la ciudad y a la capital de un Imperio: desdoblamiento de cofradías (lupercos *Quinctiales* y *Fabiani*; salios *Palatini* y *Collini*), síntesis de ritos o sacrificios (como en la *Fordicidia*, en la procesión de los Argea), coaliciones divinas localizadas intencionadamente (como la tríada del Capitolio después de la del Quirinal). Nos referimos más bien a una concepción de

los cultos —incluso de los privados— y de los dioses sometida al mismo realismo de la acción que regía, como hemos visto, los presagios. La «tolerancia» latina es de este tipo: no se basa en la benevolencia, sino en la precaución y la utilidad. No se debe hacer la guerra contra los dioses del adversario (¿quién sabe lo que puede pasar?); hay que invitarles más bien a que tomen en Roma una segunda morada o a que emigren allí definitivamente. Es la *evocatio* que practicaban otros indoeuropeos, los hititas²⁹. Pero la razón de Estado impulsa a los romanos a distintos tipos de adopción: se nacionalizan los dioses privados y se busca a los dioses curadores o salvadores (Apolo, Esculapio), incluso lejanos (Cibeles), asignándoles ritos específicos. Sin embargo, se salvaguardan los cuadros pontificales. Pero los pontífices son hombres políticos tanto como sacerdotes. En tales condiciones, no se plantea la cuestión de la «fex». El desgaste no descalifica a un culto antiguo, y ante la misma necesidad —hambre, peste o guerra— se puede recurrir también a un dios nuevo. Lo importante es la aprobación del Estado y la regularidad del ceremonial. Lo cual entraña sin duda el riesgo de multiplicar mecanismos vacíos y fomentar el escepticismo, como ocurrió en el siglo I a.C.

En esa fecha, el utilitarismo de la clase dirigente se había excedido, con grave peligro de pervertir definitivamente lo que podía quedar de sentimiento en la religión de las gentes sencillas. Pero esta perversión prolongaba el orden bienhechor impuesto a los presagios por los augures. El Estado había organizado la adivinación religiosa de forma que quedase a salvo la libertad del gobierno: utilizó la aruspicina (la consulta de las entrañas de las víctimas) para confirmar o invalidar los auspicios; multiplicó los casos contenciosos, en los que el arbitraje correspondía al Senado, utilizando contradictoriamente libertades e imposiciones entre el magistrado y el augur, entre magistrados de rangos diferentes o entre magistrados del mismo rango que tenían el derecho de anular los actos de su colega mediante la *obnuntiatio* augural (equivalente al *veto* de los tribunos). Sin embargo, la comedia del 59 a.C., en la que el cónsul Bibulus utilizó en vano este procedimiento contra César, prueba el total agotamiento de un realismo pragmático que había tenido sus ventajas incluso en el aspecto religioso.

Lo más evidente es que estos modos diversos de pensamiento y de acción convergen en la exigencia opresora del ritualismo. A él se debe en gran parte la decadencia del mito; sólo él puede proteger contra la desintegración divina y la anarquía de los presagios; sólo él apoya el trabajo de los pontífices en la aceptación

²⁹ Cf. V. Basanoff, *Evocatio* (París 1945).

de los cultos extranjeros; sin él no podría justificarse la audacia de los manejos políticos. Es posible que la evolución específica de la religión romana se deba a la preponderancia del ritualismo; pero también cabe que dicha preponderancia obedezca a tal evolución. En cualquier caso, semejantes acciones e interacciones históricas determinan algo evidente.

Y la prueba de que no se trata de una derivación, sino de un punto de partida psicológico, la constituyen dos expresiones específicamente latinas: *pax deorum* y *religio*. Los romanos desean en todos los instantes de su vida pública la «paz de los dioses», la seguridad de que, más allá de su naturaleza y su actividad, no tendrán que enfrentarse con una voluntad opuesta a sus deseos, con la reacción hostil de los dioses, incluidos (el detalle es importante) los del adversario y aquellos cuya postura es dudosa. Lo prueba el análisis de los hechos de la aruspicina. Es una ciencia extranjera, puesto que los romanos la habían tomado de los etruscos, quienes se reservaban su práctica «científica»; inspirada por el Oriente sin duda, al menos en sus refinamientos, puesto que Babilonia nos ha proporcionado múltiples ejemplares hepato-cópicos, y Etruria dos o tres representaciones de hígados oraculares, divididos, por otra parte, según principios diferentes³⁰. Se creía que la consagración de la víctima producía en sus órganos una especie de proyección inmediata del mundo tal como lo podía captar sin error la mirada de los dioses. Los arúspices interpretaban basándose en el estado del flujo sanguíneo, en el color o la forma de tal o cual parte del hígado (*pars familiaris*, «la nuestra»; *pars hostilis*, «la de fuera»; o la neutra). De este modo, los *exta* podían dar indicaciones sobre el orden, el desorden o el caos del universo. Pero también podían aconsejar o desaconsejar una acción para el futuro inmediato. Otros indoeuropeos hacían, con el mismo fin, la autopsia de víctimas humanas. El pragmatismo romano, preso en una doctrina extranjera y muy autoritaria, se las ingenió para buscar la «paz de los dioses» —para Roma, se entiende— acudiendo a repeticiones de sacrificios hasta que los *exta* se mostrasen favorables o, si era necesario, transfiriéndolos al adversario para que éste cargase con su «maldición» fatal.

Lo mismo ocurrió con los «prodigios» (nacimiento de monstruos, lluvia de piedras, etc...) o con los rayos —acerca de los

³⁰ Véase nuestro intento de interpretación (entre otros): *Herclé* (París 1926) 224-236; y, en último término, M. Pallotino, *Deorum sedes*, en *Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni* III (Varese-Milán 1956) 223-234. Cf. J. Nougayrol, *Les rapports des haruspices étrusque et assyro-babylonienne, et le foie d'argile de Falerii Veteres*, en CRAI (1955) 509-519.

cuales era muy compleja la doctrina etrusca, puesto que admitía atenuaciones y retrasos, una especie de domesticación del relámpago—: en ellos buscaban los romanos, ante todo, la «supresión», la *procuratio* (conjunto protector anticipado), sin atender al contexto cósmico. Les basta restablecer para sí mismos la paz de los dioses suprimiendo el signo nefasto (entierro del rayo, ejecución del andrógino), protegiéndose con antiguos procedimientos mágicos (como la colocación de cepas blancas o de un cráneo de asno en un campo para protegerlo del rayo por *exoratio*) mediante ritos meticulosamente realizados.

Con tales medios, el Estado romano cree poder lograr en cada instante, una vez advertido por los dioses, un acuerdo —particular— con ellos. Si los signos revisten excepcional gravedad, siempre podrá salvarse acrecentando la complejidad ritual de los conjuros o llamando en su ayuda a un dios extranjero. Bloqueando anualmente los prodigios y conjurándolos de forma oficial, Roma tranquiliza el espíritu de sus ciudadanos y crea poco a poco la idea de su vocación divina.

La palabra *religio* condensa las necesidades derivadas de tal concepción. Para los antiguos, el término designa el conjunto de los vínculos reconocidos que vinculan la actividad humana a los dioses. De ella deriva la noción de obligaciones jurídicas recíprocas (*fides*): la exactitud del rito entraña la aquiescencia del dios; pero quien pacta con la divinidad y es escuchado se encuentra *voto damnatus*, «condenado a pagar». Sin embargo, las expresiones *religioni est, religiosus*, implican un respeto sagrado ante lo intangible muy diferente del mezquino realismo citado y constituyen un residuo de un estado mental más antiguo que el hallado en Roma y que se puede hallar en la ambigüedad persistente de la palabra *sacer*.

Por tanto, la «desmitificación», el pragmatismo, la ritualización de la religión romana y su actitud anticósmica y política no se difunden sin trabas. Siempre queda en el fondo de las almas una inquietud ante lo divino. Tal inquietud preparará el gran cambio del siglo I, el avance de religiones tiránicas y la reivindicación de las conciencias individuales contra la organización del Estado.

La bibliografía para la primera parte en pp. 301-303.

SEGUNDA PARTE

*ESTRUCTURA SOCIAL
DE LA ANTIGUA RELIGION ROMANA*

CAPITULO III

RELIGION PRIVADA

Carecemos de datos para ofrecer un panorama global sobre la religión romana de la época anterior a los siglos V y IV, es decir, al momento en que, tras la ocupación etrusca, Roma toma plena conciencia de sí misma. Las investigaciones de los «anticuarios» que, a partir del siglo II a.C., en parte para complacer la curiosidad de los griegos y en parte para defender contra ellos la latinidad, recogieron una enorme cantidad de extraños detalles, nos ayudan a tomar conciencia de un pasado más remoto, pero de forma fragmentaria y sin posible cronología. Es probable que estas particularidades persistiesen en general en el momento en que fueron registradas, pero con distintos grados de vitalidad.

El único medio para forjarse una idea de las etapas anteriores consistiría en distinguir en este conjunto aquellos cultos y ritos que puedan corresponder a situaciones sociales escalonadas. El conservadurismo de los romanos permite esperar que con este método se consigan algunos resultados; también sirve de ayuda la cronología del desarrollo de la ciudad. Pero no por ello queda excluida la arbitrariedad. Si comenzamos por los aspectos familiares de la religión no es porque los supongamos anteriores a los aspectos tribales o federativos ni más puros que ellos. Al contrario, tendremos ocasión de constatar su heterogeneidad: en unos casos se muestran obstinados hasta la esclerosis, mientras que en otros aparecen sensibles a las variaciones sociales o ideológicas. Pero la primera célula humana constituye un conjunto perceptible; en ella se enlazan múltiples relaciones aptas para descubrir la complejidad viva de hechos que el análisis de la religión del Estado se ve obligado a disociar.

I. LA CASA Y LA PROPIEDAD AGRARIA

La familia latina, establecida ya en un lugar, protege con encantamiento o precauciones mágicas su choza —sobre todo la puerta, con su umbral y sus jambas— contra las influencias nefastas. Pero la *religión* doméstica sólo se dirige a los Lares, al Genio y a los Penates, y no tiene más lugares de culto que el hogar de la casa

y la encrucijada donde el dominio familiar entra en contacto con los de los vecinos¹.

El hogar es lo más santo y necesario: no hay día ni comida en que no se ofrezca en él un sacrificio; cada mes, se le adorna con flores los días de luna nueva (*Kalendae*), de cuarto creciente (*Nonae*) y de luna llena (*Idus*); su fuego, enterrado por la ceniza al caer la tarde, se reanima todas las mañanas. Se le considera divino; pero es dudoso que se hallase primitivamente bajo el patronazgo de Vesta. Habita en él una fuerza generadora, como lo prueban las leyendas de nacimiento —por otra parte etrusquizadas— de Caeculo en Preneste y de Rómulo y Servio Tulio en Roma². Los avances del antropomorfismo enmascaran aquí más que en otros casos un poder de todos los instantes, familiar y misterioso, sin el cual el acto sagrado no puede cumplirse ni alcanzar a sus destinatarios divinos.

Estos —Penates, Lares y *Genius*— son originariamente latinos: sus traducciones al griego no ofrecen más que toscas equivalencias. Estaban tan integrados en la vida de las casas que todavía en el 392 d.C. un edicto de Teodosio deberá prohibir su culto clandestino. Pero su origen y actividad son muy diferentes.

De las provisiones (*penus*) cuidan los (*di*) *Penates*³ Su simple denominación colectiva revela su indiferenciación formal; el sufijo, su pertenencia local. En el templo de Vesta, una especie de alacena (*penus*), disimulada con esteras, que no se abría más que algunos días del año, consagraba oficialmente el respeto ancestral a la despensa. En las casas, la comida se interrumpía todos los días para colocar en el hogar o arrojar al fuego, como ofrenda a los Penates, una parte de los alimentos. En ese momento se debía guardar silencio hasta que el jefe de familia, que hacía de celebrante, anunciase que «los dioses eran propicios». La comida era tan sagrada que, cuando se caía algo, había que recogerlo y, sin limpiarlo, quemando en expiación. De tal circunstancia se extraían augurios, malos si el accidente le ocurría a un pontífice⁴. Estos dioses, a la vez específicos e indeterminados, perdieron el secreto de su individualidad con el avance del antropomorfismo: se dio su nombre a las estatuillas de dioses del panteón oficial hacia los que mostraba más devoción la familia. Las excavaciones de Pompeya atestiguan esta incomprensión. Sólo quedaba el nombre colectivo y genérico como recuerdo de la antigua religiosidad.

¹ Catón, *Agricultura*, 5, 3.

² El fuego viril al alcanzar el seno de una mujer.

³ Cf. P. Boyancé, *Les pénates et l'ancienne religion romaine*: REA 54 (1952) 109ss.

⁴ Plinio el Viejo, XXVIII, 27.

La palabra *Lares*, en cambio, no nos dice nada: el parentesco con el etrusco (*lar*; *Lasa*, genio femenino) es dudoso y oscuro. ¿Representaban también los seres así designados una pluralidad divina indiferenciada? Un epíteto individualizaba a uno: el *Lar Familiaris*. Estaban fijos en ciertos lugares, como los Penates; no se les hacían ofrendas más que en el hogar de la casa o en el límite del dominio, en la encrucijada (*compitum*) donde éste se unía con los de los vecinos, no lejos de la choza, en un lugar que podía verse desde ésta. Pero la vocación de estos dioses era social: la familia, incluidos los sirvientes (*familia*), siente la presencia de Lar en el hogar en que se reúne; en los tres días mayores del mes y en los festivos, cuando se adorna con flores este altar de la casa, es al Lar a quien se dirige la oración; y a él también se destinan los sacrificios que marcan el ritmo de la vida del grupo, los de las bodas, los de los nacimientos, así como la plegaria que conjura la caída de un alimento o la inmolación de un cordero con que se purifica la familia después de la muerte de uno de sus miembros. Y en la encrucijada, los lares de los diferentes dominios, unidos en una capilla rudimentaria, reúnen después de las Saturnales, a principios de enero⁵, a las distintas familias en una rústica comedia, con ofrenda de pasteles, festín y juegos (*Compitalia*).

Tales son los datos positivos. Pero hay dudas sobre la posibilidad de una concepción más antigua de los Lares. Antes de ser exclusivamente bienhechores, ¿no representarían fuerzas más oscuras, en las que se unía el recuerdo reverente de los difuntos familiares enterrados (a veces bajo la propia choza) al temor a los espíritus subterráneos y a los que frecuentan las encrucijadas y los caminos? Conocida es la difusión y la tenacidad de tales creencias. Es innegable que los «anticuarios» latinos Varrón y Verrio Flaco, hacia el cambio de era, esquematizaron esta teoría⁶, al comenzar ya la confusión entre las «pluralidades divinas» de la religión familiar —Penates, Lares y Manes—. Pero hay indicios ciertos que apoyan una verosimilitud más matizada. En primer lugar, pese a la alternancia cuantitativa (de hecho, al plural *Lāres* corresponde el singular *Lār*), el parentesco del nombre con el de *Lārentia* o *Lārunda* (forma etrusquizada), diosa de los muertos, o con el de las *Larentalia*, celebración fúnebre a la que se vinculaban los «cuentos de fecundidad» de Larentia como amante de Hércules o como nodriza de Rómulo y Remo, es ya una prueba. Otra es la costumbre de colgar por la noche durante las *Compitalia* en las encruci-

⁵ Era una de las *feriae conceptivae*, o fiestas móviles (dentro de ciertos límites), de tipo generalmente agrario.

⁶ Varrón, *L.L.* IX, 61; Servio, *Acerca de la Eneida*, V, 64 y VI, 152.

jadas pelotas o muñecas de lana⁷. En la época clásica, ya no se conocía la razón de tal hecho: ¿se trataba de la figuración de los Lares considerados como espíritus divinizados de los muertos o de una entrega destinada a salvar, durante el período del año siguiente, las vidas amenazadas de todos los miembros de la familia? Lo que es seguro es su relación con los ritos de fin de año, conmemorativos a la vez que procreadores; tanto el lugar como el momento de estas ofrendas sugieren, sin duda, valores mágicos.

Si descendemos, por el contrario, en el tiempo, hallamos a los Lares antropomorfizados, como los Penates. En las «capillas» domésticas tomaron el aspecto convencional de dos efebos que giran (¿ritualmente?) levantando el vuelo de su túnica mientras vierten con un *rhyton* (cuerno para beber) vino en una copa: toscó símbolo de la alegre abundancia con que se sustituye la confianza indeterminada, pero múltiple, que inspiraba antiguamente el *Lar familiaris*.

En Pompeya, estos Lares encuadran a menudo al *Genius*, representado como un hombre con toga: así se evoca pobremente el «demonio personal» del amo de la casa, que nace y muere con él y representa, por decirlo así, la conciencia divina que un vivo tiene de sí mismo. La fiesta mayor del *Genius* es el cumpleaños del *paterfamilias*.

Pero originariamente el *Genius* era algo muy distinto: como indica su nombre, era un principio de fecundidad genética y aseguraba a través del individuo al que estaba vinculado la perpetuidad de las generaciones. Este valor, aunque ya muy oscurecido, se puede rastrear aún en anécdotas como la de Sempronio, padre de los Gracos: un día se capturó en su casa una pareja de serpientes (bajo esta forma se creía que aparecía a veces el *Genius*); el augur prescribió que había que matar una, añadiendo que la muerte del macho traería consigo la de Sempronio, y la de la hembra, la de su mujer; Sempronio quiso que sobreviviese su mujer, que por su juventud podría tener aún muchos hijos. Se decía también (aunque aquí se trasluce el recuerdo griego de Alejandro Magno) que una serpiente había procreado a Escipión el Africano. Al Genio estaba consagrado el lecho nupcial (*lectus genialis*). Además, cuando, en una evolución sin duda tardía, se quiso dar a la mujer una protección semejante a la que el *Genius* representaba para el hombre, se la dotó de una Juno individual: curiosa multiplicación de la diosa del matrimonio y del parto (*Juno Lucina*).

⁷ Paulo ex Fest., pp. 108 y 273 (L.).

Desde la puerta hasta la escoba con que se limpiaban los alrededores del hogar, e incluso hasta la mano del mortero en que se molía el grano, la casa estaba llena de muchos otros «demonios» familiares, a los que apenas se concedía importancia hasta que un rito ancestral los ponía en movimiento o un incidente técnico requería su ayuda. En cambio, el culto que se rendía en el hogar a los Penates, a los Lares y al Genio, era regular, completo, cerrado, por decirlo así, pese a la humildad de sus instrumentos (pátera, salero, caja de perfumes, vinajera). Se tenía en estos dioses una confianza tenaz y consciente, ya que satisfacían, por su protección especializada y por su carencia de imagen, el doble deseo instintivo de pedir una ayuda concreta en cualquier instante y de reverenciar algo indeterminado y familiar a la vez. Hemos de imaginar a estos dioses como muy necesarios y poderosos, puesto que el propio Estado romano tomó no solamente un hogar común, el Vesta, sino también unos Penates y unos Lares, como si, constituido como una familia, no hubiese sabido escoger mejores protectores. Lo hizo incluso con una pobreza (¿o escrúpulo?) de imaginación plástica tal que parece reflejar aún algo de la más antigua religiosidad.

Los «Penates Públicos» se hallaban en una capilla oscura de la Velia, tenían la figura de dos jóvenes amados y estaban sentados⁸. La influencia del antropomorfismo helénico, y después «troyano», los asimiló a los Díoscuros (que tenían desde antiguo su propio templo en el Foro), y después a los Cabiros, «Grandes Dioses» de Samotracia: hasta ese punto era incierta su personalidad. Pero los cónsules iban todos los años, inmediatamente después de tomar posesión de su cargo, a Lavinium, metrópoli de Alba Longa, de donde se creía que provenía Roma, para honrar a otros Penates; éstos aparecían unidos a Vesta, y sus misteriosos símbolos (o fetiches: *sigilla*) se guardaban, en la propia Roma, cerca del *penus Vestae*. Tales incoherencias son una buena muestra de las necesidades confusas, pero vigorosas, a las que responde el culto de los Penates; es la exigencia de una seguridad que sostenga la vida material del grupo en sus distintas moradas. Los Lares del Estado, calificados de *Praestites* (Protectores), no se encontraban ni muy lejanos ni muy diferenciados de los Penates Públicos. Eran también dos y tenían su sede cerca de un viejo altar, en lo alto de la *Via Sacra*, sobre la ladera del Palatino, donde aparecían armados con jabalinas, vestidos con pieles de perros, y con un perro entre ellos: un nuevo diseño de los Díoscuros, pero

⁸ Dionisio de Halicarnaso, *Antigüedades Romanas* I, 68, 1.

en rústico⁹. Otros Lares se ocupaban de la protección específica de los viajes por tierra y, más tarde, por mar (*Lares Viales, Permarini*).

El deterioro de las concepciones primitivas llegaría mucho más lejos. Aún se puede aceptar la creación de un *Genius Populi Romani* (o *Publicus*), puesto que el Estado reivindicaba para sí las fuerzas divinas que gozaban de la confianza de la familia, la potencia procreadora era muy necesaria para su perpetuación y su grandeza. Pero una mala aproximación al griego, con la traducción de *Genius* por *tyché* (destino, tanto particular como público), multiplicó los «Genios» protectores, no sólo de colectividades (colonias, legiones, colegios), sino también de lugares (teatros, mercados, etc...), sin tener en cuenta el significado original de la palabra. Tan olvidado había quedado éste, que la evocación del *Genius Urbis Romae* iba acompañada por una cauta duda acerca de su sexo: *sive mas sive femina*¹⁰.

Pese a las desviaciones, quedaba algo del sentimiento original que había animado los cultos domésticos: la sospecha de que era preciso actuar de forma divina sobre lo incomprensible de cada persona y de cada lugar si se quería asegurar el equilibrio de la vida cotidiana del grupo. Sin profundizar en sí mismo, esclerotizándose incluso, este sentimiento perpetuó en el hogar, incluso bajo la amenaza del cristianismo, los gestos hereditarios, la ofrenda diferenciada «del fuego al Lar, del vino puro al Genio, del perfume a los Penates», las lámparas, el incienso, las guirnaldas...

II. DEL NACIMIENTO A LOS RITOS FUNERARIOS

Sobre esta rutina diaria, de afectividad religiosa difusa, destacaban los «ritos de tránsito» para nacimiento, la pubertad, la boda y la muerte. Pero estos ritos, incluso en sus rasgos más generales (protección mágica, período de espera, pruebas), se nos presentan usados con mucha diversidad, laicizados o modificados por fenómenos de moda.

El nacimiento abre un período de impureza y de peligro¹¹. Se ahogaba o abandonaba a los hijos no deseados, deformes o in-

⁹ Ovidio, *Fastos*, V, 129ss; Plutarco, *Cuestiones Romanas*, 51. Figuran en el reverso de una moneda «consular» de L. Caesius.

¹⁰ Servio, *Acerca de la Eneida*, II, 351. Cf. Plinio el Viejo, XXVIII, 18; Plutarco, *Cuestiones Romanas*, 61.

¹¹ Véanse, entre otros: Cicerón, *Leyes*, III, 19; Tito Livio, XXVII, 37, 5; Dionisio de Halicarnaso, II, 15; Séneca, *Sobre la cólera*, I, 15, 2; Suetonio, *Calígula*, 5.

cluso, a veces, simplemente nacidos en un «día nefasto» (*dies ater*). Aunque el recién nacido, depositado en el suelo, fuese recogido por el padre en señal de aceptación, aún debía esperar siete u ocho días, según fuese niña o niño, hasta el *dies lustricus*, en el que se le purificaba y se le imponía un nombre. Un sacrificio y una comida lo agregaban entonces al grupo familiar. Tal intervalo es de origen indoeuropeo: se puede hallar también entre los hindúes y los germanos. Durante ese tiempo, la madre se encontraba en peligro. Inmediatamente después del nacimiento, tres hombres, armados con un hacha, una mano de mortero y una escoba, cerraban con grandes gestos el umbral de la casa al demonio de los bosques salvajes, *Silvanus*, invocando «espíritus» familiares, como *Picumnus* y *Pilumnus* («dios» de la mano de mortero), *Intercidona* y *Deverra* (la Matadora y la Barredora). Se aderezaba en el atrio para los mismos *Picumnus* y *Pilumnus* un lecho (acaso de comedor), para fijarlos allí en su vigilancia durante la temible semana; en la época clásica fueron sustituidos por Juno y Hércules, pareja heterogénea de una diosa conyugal y un dios vencedor de los males.

Un demonio hembra vinculado al dios Marte, *Parca Maurtia*, ayudaba en el nacimiento; un «hada del noveno día», *Neuna Fata* o *Nundina*, formulaba las «palabras del porvenir» durante la lustración¹². Cada adelanto del niño daba lugar a una alegría o a un temor; era natural buscar apoyo en todas las fuerzas sobrehumanas para el desarrollo: *Vaticanus* y *Fabulinus* ayudaban al niño a dar rugidos y a hablar; *Cuba* ayudaba a acostarle; *Educa* y *Potina* le impulsaban a comer y beber; *Abeona* y *Adeona*, *Iterduca* y *Domiduca* le enseñaban a andar, a alejarse y a volver a casa¹³. El niño estaba protegido contra las pérfidas influencias por el borde rojo de su vestido y por la *bullae* de oro o de cuero que llevaba alrededor del cuello; eran, en efecto, numerosas las amenazas que pesaban sobre él; y análogas precauciones tomaba el magistrado, sobre todo el triunfante, temeroso del «mal de ojo» (*invidia*).

Cabría esperar ritos de iniciación sexual para el temible «paso» a la pubertad. Pero no se ha conservado vestigio alguno. Aunque el matrimonio estaba autorizado a partir de los catorce años para los chicos y de doce para las chicas, la única tutela mágica (*omen*) de que tenemos noticia en lo relativo al temor de este paso no se daba hasta la investidura de la toga viril (totalmente blanca) para ellos (hacia los diecisiete años) y hasta la víspera de la boda

¹² Cf. St. Weinstock, en *Festschrift Andreas Rumpf* (1952).

¹³ San Agustín, *La Ciudad de Dios*, VII, 3.

para ellas: como la *toga pura*, la *túnica recta* (blanca también) de la novia estaba tejida a la antigua, con trama vertical. Pero puede tratarse de una fidelidad supersticiosa a una moda caída en desuso, ya que se atribuía esta técnica a la etrusca Tanaquil, mujer de Tarquino Prisco.

La importancia religiosa de la boda se atestigua en primer lugar por una serie de prohibiciones: no se admitían bodas del 13 al 21 de febrero, del 1 al 15 de marzo, del 1 de mayo al 15 de junio, en los tres días «lunares» de cada mes (Calendas, Nonas e Idus), ni en los días *religiosi* (en particular el 24 de agosto, el 5 de octubre y el 8 de noviembre, en que se abría el *mundus* para los muertos); se habrían visto ensombrecidas de haberse celebrado en las *Parentalia* de febrero, las *Lemuria* y *Sacra Argeorum* de mayo o las *Vestalia* de junio, festividades de carácter funerario o purificadorio. En la víspera de la ceremonia, la novia se quitaba el vestido bordado de rojo de la infancia y se acostaba vestida con *túnica recta* (o *regilla*), con los cabellos recogidos en una redecilla (o gorro) amarilla. El día de la boda aparecía con un peinado de seis trenzas semejante al de las vestales y con una punta de lanza retorcida (la *hasta caelibaris*) en el cabello, velada por una tela rojiza (*flammeum*), como la esposa del flamen de Júpiter, y con un cinturón anudado de forma especial (*nodus Herculeus*) alrededor del talle. Tales prácticas reflejan la consagración y la protección mágica; parecen confirmarlas los comentaristas clásicos cuando confiesen su ignorancia sobre el tema o se lanzan a interpretaciones delirantes (por ejemplo, en el caso de la *caelibaris hasta*)¹⁴.

La ceremonia religiosa propiamente dicha comprendía una toma de auspicios al alba, la unión de las manos de los esposos (a veces bajo un velo, siguiendo una moda quizá etrusca), una invocación a los dioses del suelo y de la casa (*Tellus*, más tarde Ceres, Picumnus y Pilumnus) y a los dioses conyugales (en particular Juno), un sacrificio y una circunvalación del altar por la derecha. Algunos de estos ritos son indoeuropeos. Italo parece el rito patricio de la *confrarreatio*, en el que el gran pontífice y el flamen de Júpiter hacían compartir a los nuevos esposos un pastel de espelta (*farreum libum*), dando lugar así a un tipo de unión en principio indisoluble —excepto mediante la ceremonia inversa de la *diffareatio*— como la que unía a los sacerdotes mayores. Por la noche, después de la cena «solamente», la nueva esposa era conducida a la casa de su marido: antorchas de espino

¹⁴ Paulo *ex Fest.*, p. 55 (L.).

blanco daban luz contra los maleficios; el grito (acaso etrusco) *Talassio* o *Talasse* y las canciones licenciosas (*fesceninas*) debían tener originariamente el mismo fin; las nueces que tiraba el marido eran, sin duda, un agente o símbolo de fecundidad. Llevada sobre el umbral, la esposa ungía y adornaba con lana las jambas de la puerta: en el atrio, el marido le entregaba el fuego y el agua; ella oraba ante el *lectus genialis*, se sentaba después sobre la imagen de un miembro viril, que guardaba la fuerza fecundante de *Mutunus Tutunus*, y «compraba» el favor de los dioses entregando una moneda (un as) a su marido (acaso al *Genius*), al *Lar Familiaris* del hogar y al de la encrucijada vecina.

La línea de conjunto de estas ceremonias es suficientemente pura para ser antigua. Sin embargo, no se puede excluir la posibilidad de añadidos posteriores, de ritual o incluso de moda; tampoco puede afirmarse que todos los detalles se realizaran siempre. Por otra parte, el carácter jurídico y social del acto debió alterar muy pronto su fisonomía religiosa. La prohibición de casarse fuera de la propia *gens* (*enuptio*) puede ser ocasional o arcaica, preocupación de grupo o prescripción sacra. La presencia de diez testigos en el contrato parece ser el recuerdo de una época en que la boda no respondía al interés de las dos familias, sino al del conjunto de las «curias», cada una de las cuales agrupaba políticamente varias *gentes* (familias patriarcales). En contrapartida se mantenía el recuerdo de inquietudes «primitivas», mágico-científicas, acerca de la pureza de sangre que debía transmitir la mujer casada: el beber vino y el cometer adulterio se castigaba con pena de muerte, impuesta por el tribunal familiar¹⁵.

Contra lo que se podría imaginar, hubo una evolución más fluida en los ritos funerarios que en los de la boda. Ello se debe sin duda a que, partiendo de una creencia fundamental —«el muerto vive»—, las concepciones de ultratumba se modificaron con las costumbres y la antropomorfización de la religión.

Prescindiendo de la diferencia entre incinerantes e inhumantes, que no atañe al fondo de las creencias, hay que establecer el contraste entre el aspecto funesto y el aspecto triunfante de los funerales. Por una parte, se pueden realizar de noche, con antorchas, para no impurificar la vista de los sacerdotes sacrosantos, como el flamen de Júpiter y el gran pontífice, y para no quebrantar (así lo afirmará todavía a mediados del siglo IV el emperador Juliano) la pureza de los cultos celestes y de los fieles que se ocupan de ellos. Por otra parte (en el caso de los ricos), se cele-

¹⁵ Véase P. Noailles, *Les tabous du mariage dans le droit primitif des Romains*: «Annales Sociologiques» Serie C, fasc. 2 (1937).

bran también en pleno día, con pompa musical y espectacular, como primicias de una heroización que culmina cuando se erigen en la tumba capilla estatuas que representan al difunto «en forma de dios»¹⁶.

La primera forma, la más antigua, subsistió para los impúberes, muertos prematuramente (*acerbi*), y por eso, desdichados y peligrosos. Transmitió a la otra ciertos ritos o ciertas tendencias: las antorchas o la efusión de sangre, destinada a satisfacer a los *Inferi*, mediante heridas en las mejillas (que ya prohíbe la Ley de las Doce Tablas) o mediante sacrificios humanos o combates de gladiadores. El segundo tipo de funerales acabó predominando gracias al prestigio de las pompas solemnes y al despilfarro de riquezas con que la aristocracia dominante establecía su superioridad temporal, so pretexto de preocuparse de la nueva vida de sus muertos.

El esquema de conjunto es el siguiente. Un grito de llamada (*conclamatio*) da la seguridad de que el muerto no responderá más y precede a las lamentaciones, al lavado y al vestido del cuerpo. La exposición, que comenzó siendo de tres días, se prolongó hasta siete, marcando la duración del rito de tránsito. Ramas de pino rojo y de ciprés señalan la casa funesta. Pero el día del traslado todo cambia. Polibio, en el siglo II a.C., vio cortejos de este tipo, semejantes a los del circo o a los triunfales: música de trompetas y de cuernos, plañideras, bailarinas, mimos y bufones (todos los contrastes de la vida), incluso las máscaras de los difuntos importantes de la familia (*imagines*), llevadas por figurantes, como si aquéllos hubiesen vuelto para llevar consigo a su descendencia; después aparecía, sobre un lecho de parada, y ocultando el cadáver, un maniquí representando al muerto (Augusto tuvo derecho a tres estatuas para este fin), echado o, más comúnmente, de pie, como si estuviese vivo. Y acababa el cortejo con las gentes del duelo, al parecer, menos tristes por haber perdido a uno de los suyos que por no poder acompañarle en su vida gloriosa —por muy banalmente parecida que fuese a la terrena—.

Hubiese o no elogio fúnebre en el Foro, el cuerpo era conducido a una hoguera fuera de la ciudad y allí ardía con muchos objetos sacrificados; una vez apagada la hoguera y arrojado sobre ella el montículo que simbolizaba el enterramiento, la multitud se dispersaba tras un último adiós (*Illicet* = «vete ahora»; al acabar el enterramiento, se añadía: *Vale* = «salud»). Los familiares recogían en una tela blanca los huesos calcinados, enterraban un dedo cortado previamente al cadáver (*os resectum*) para

¹⁶ J. C. Orelli, *Incr. Latin. sel.*, 4456.

dar satisfacción a la antigua costumbre inhumatoria (*justa facere*), cumplían el sacrificio de la «liberación de la muerte» (*feriae denicales*) y asistían al banquete funerario. Después de varios días, la urna funeraria era llevada en la intimidad al monumento, nueva morada del difunto, a veces rodeada de un jardín. El noveno día después de la «sepultura» (al que se llegaba tras las *justa* y la inmolación «del puerco», de una hembra por lo general), un último sacrificio clausuraba el período funerario¹⁷.

Como se ve, el rito es barroco y heterogéneo. En él se mezclan lo permanente y las variaciones de la religión funeraria. ¡Qué contraste con el sentimiento primitivo, temeroso y resignado que, honrando en el hogar a *Genita Mana*, diosa a la vez del nacimiento y de la muerte, mediante el sacrificio de un perro¹⁸, parecía resumir en este culto todo el sentido melancólico de la existencia humana!

III. LOS MUERTOS

Los muertos siguen viviendo. En los aniversarios se llevan a la tumba flores, comida, bebidas (agua, vino, leche, miel) que se filtran a través del suelo hasta sus restos.

La perduración de padres a hijos de este servicio prestado a los difuntos es esencial; exige en principio que cada familia se perpetúe en línea masculina, naturalmente o por adopción. Pero además el calendario del Estado estipula también fiestas regulares que, pese a su diversidad de origen y de ritual, tienen por fin garantizar la «paz» entre los muertos y los vivos. El mes de febrero, que, por ser el último del año romano antiguo, está destinado a las purificaciones, las tiene en gran cantidad: el día 13, la gran vestal hace un sacrificio fúnebre (*parentare*); del 13 al 21 se consagra una novena a los «parientes difuntos» (*dies parentales*), que acaba en las *Feralia*: se llevan ofrendas —aunque sólo sea algunas espigas, un poco de sal y unas violetas— a las tumbas; los templos permanecen cerrados, y se apagan en ellos los fuegos; tan completa es la entrega de la ciudad al pensamiento y a la presencia de los espíritus de los muertos. Al día siguiente, en la fiesta de las *Caristia*, cada familia acoge a los suyos en su hogar para ofrecerles un banquete sagrado (*daps*)¹⁹. En el mes

¹⁷ Cf. Cicerón, *Leyes*, II, 55-57, y (acerca del culto funerario) 58-68. Sobre los *novissima verba*: Servio, *Acerca de la Eneida*, VI, 216.

¹⁸ Plutarco, *Cuestiones Romanas*, 52.

¹⁹ Ovidio, *Fastos*, II, 533-570; 617-634.

de mayo, las *Lemuria* (los días 9, 11 y 13) muestran un carácter más arcaico: Ovidio describe cómo el padre de familia, levantándose descalzo a medianoche, entrechoca los dedos para ahuyentar de su cara las sombras; hace una pírqueta, lanza hacia atrás habas negras para «redimir» a los suyos y a sí mismo, ordena nueve veces mediante conjuros a los «manes de sus padres» que abandonen la casa²⁰. Es una defensa mágica, realizada oficialmente, de los pobres hogares contra la presencia de los muertos, que se obstinan en volver a casa. Pero en otros tres días, el 24 de agosto, el 5 de octubre y el 8 de noviembre, el *mundus* se abre: toda la ciudad queda entregada a la invasión de los muertos salidos de la tierra. Y aún nos queda el 23 de diciembre, las *Larentalia*, cuando el flamen de Quirino lleva al Velabro, fuera de la antigua ciudad palatina, una ofrenda funeraria; ¿estaba destinada a los manes de los esclavos o, según la versión historizada, a la nodriza de los fundadores, Acca Larentia?²¹.

Los muertos así honrados, ¿son poderosos o débiles, terribles o propicios? Los ritos, tanto los públicos como los privados, sólo responden a sentimientos muy elementales: los muertos que vegetan pobremente bajo tierra aspiran a retornar al hogar e incluso a invadir el mundo terreno; hay que limitar sus movimientos fantasmales sin llegar a disgustarlos: serían capaces de llevarse consigo a los vivos. Les rodea una ambigüedad fundamental, ya que se les llama genéricamente (acaso por precaución) «los Buenos», *Manes*, pero se les concibe a menudo con forma de espectros (*Lemures*, *Larvae*)... Los datos lingüísticos y arqueológicos y los residuos supersticiosos, ¿permiten concretar el pensamiento escatológico de los romanos y esbozar los elementos de una evolución?

La costumbre funeraria de las terramaras nos da algún indicio: a cierta distancia de la ciudad de los vivos, las urnas cinerarias anónimas, a menudo sin ajuar, colocadas sobre el suelo las unas pegadas a las otras y en capas superpuestas, formaban otra ciudad, donde no se reconocía ni la familia ni el individuo. Esta austeridad colectiva ha dejado huellas imborrables entre los latinos: en los ritos públicos y en la propia lengua, donde el nombre del difunto sólo aparece subordinado al genérico *Manes*. Pero es igualmente indudable la antigua preponderancia (antes del siglo VIII a.C.) de las influencias «mediterráneas», de ascendencia neolítica, contrarias por completo: la familia agrupa sus tumbas en un círculo de piedras, en un túmulo o bajo la misma choza; cada muerto queda

²⁰ *Fastos*, V, 419-444.

²¹ Varrón, *L.L.* VI, 23-24.

aislado en una urna en forma de cabaña o en una fosa en forma de cámara, rodeado de los objetos, reales o reproducidos en miniatura, necesarios para la vida. En este aspecto, la alternancia inhumación-cremación es secundaria: ceniza o esqueleto, el muerto vivía en su casa, aunque fuese en forma reducida: los romanos pasan de un rito al otro, vuelven a la incineración y recobran, bajo el Imperio, el gusto de la inhumación, sin cambiar sus ideas. Mucho más importante es la colocación de los restos sobre la superficie del suelo o bajo tierra: sepultar el *os resectum* o enterrar las urnas cinerarias es introducir a los muertos en el dominio de los dioses ctónicos, dioses de misterio y de fecundidad, mientras que poner en capillas incluso los sarcófagos, como ocurre en la época imperial, es pensar en una ultratumba mezclada con la vida o abierta a luminosas promesas.

Aislado en su sepultura, con la única compañía de sus joyas o sus armas, el muerto no está seguro de conservar su personalidad ni su libertad individual. Hasta fines de la Antigüedad, la ofrenda funeraria y la invocación se dirigen «A los dioses Manes de X...» o, ya tardíamente, «A los dioses Manes, a X...». Virgilio afirma que, después de la muerte, cada uno de nosotros sufre sus Manes». La hipótesis de una pluralidad de almas (una material y otra inmaterial, por ejemplo) en cada persona no parece tener base suficiente entre los latinos²². Ver en los *Di Manes*, como Cyril Bailey, el conjunto de divinidades de las que depende el muerto es contradecir el uso litúrgico del latín mediante una relación forzada con *Di Parentum* (los antepasados difuntos, en tanto que garantes de la secuencia de las generaciones)²³. Lo más sencillo es ver en estas fórmulas testimonios de la dificultad con que se libera el muerto individual de su aprisionamiento primitivo en una colectividad anónima. El enunciado ritual va retrasado con respecto a los hechos, como es costumbre; la propia concepción romana evolucionó lentamente. Ya hemos visto cómo en Chiusi, en un medio italo-etrusco, la urna cineraria lleva a partir del siglo VII una máscara o cabeza con rasgos individuales y, a partir del siglo VI, las estatuas simbolizan que los difuntos cuyas cenizas guardan siguen viviendo como héroes. Pero el antropomorfismo funerario tardará mucho más en instaurarse en Roma, donde no triunfará hasta siglos después. Y la pobreza de imaginación mítica de los latinos no concede gran valor a los es-

²² Aunque tampoco se puede excluir taxativamente: Cf. el ensayo de P. Boyancé, *Les deux démons personnels dans l'Antiquité gréco-latine: «Rev. de Philol.»* (1935) 189-202.

²³ Servio Dan., *Acerca de la Eneida*, V, 45 y 47.

casos «lugares fúnebres» relacionados con nombres particulares: Acca Larentia, Tarpeya, Curcio, sin contar la llamada «tumba de Rómulo».

Las relaciones afectivas que unen a los vivos con los difuntos sólo se reflejan confusamente en los ritos arcaizantes y en las supersticiones rezagadas. El muerto es débil y tiene miedo: se arma al guerrero, se cubren sus restos con un casco y con un escudo; se ponen al lado del cuerpo amuletos y figuras profilácticas. Pero también causa temor: puede llamar a su presencia a gente viva, puede desencadenar una epidemia o cumplir una maldición²⁴; si su muerte ha sido prematura, sobre todo si se ha debido a asesinato o suicidio, adquiere una fuerza poderosa y nefasta²⁵. La sangre le da vigor, como a los héroes difuntos que se reúnen alrededor de Ulises en el país de los Cimerios, sobre todo si procede de una víctima humana; por ello se satisface más tarde su gusto, siguiendo una fórmula etrusco-campaniense, con combates de gladiadores... Cuando, a principios de nuestra era, un romano bebe en el anfiteatro la sangre, aún caliente, de un gladiador moribundo para sanar de la epilepsia (la «enfermedad sagrada»), cuando toma como un talismán el hierro que ha causado la muerte, conserva, sin saberlo, parte de las creencias prehistóricas relativas a la muerte.

No tenemos bases seguras para afirmar que, en el siglo VI a.C., la dominación etrusca modificó en Roma las ideas o los ritos de ultratumba. Es posible que los señores tirrenos realizasen en la ciudad, para sus muertos, los torneos ecuestres y gimnásticos, las danzas y los desfiles militares atestiguados en las pinturas de Tarquinia y en los relieves de Chiusi. Pero, en el estado actual de nuestros conocimientos, se puede afirmar que, entre los romanos, lo que se podría llamar «preludios mágicos de heroización» se limitaba a la consumación ritual de alimentos.

Pero es posible que la práctica etrusca de los juegos encubra la antigua concepción latina del mundo de ultratumba en los *Ludi Taurii* (que incluían carreras de caballos), instituidos por Tarquino el Soberbio para los *Di inferi*: a raíz de una epidemia de abortos se temía su «evocación» en el interior de la ciudad²⁶. Aquí volvemos a encontrar la masa colectiva de muertos temibles, la preocupación constante por su presencia entre los vivos y el temor a las palabras que pueden provocarla mágicamente. Y se puede también sospechar en parte esta mentalidad arcaica en la

²⁴ Ovidio, *Fastos*, II, 547-550; V, 438; II, 575-578 (la «diosa» *Tacita*).

²⁵ Véase F. Cumont, *Lux perpetua* (París 1949) 303ss.

²⁶ Varrón, *L.L.* V (cf. ed. Collart), 154; Festo (y Paulo), 478 y 479 (L.).

institución, más tardía (249 a.C.), de otros juegos fúnebres, los *Ludi Tarentini*, aunque en este caso la influencia griega dirige su acción hacia *Dis Pater* y *Proserpina* y no hacia la multitud anónima de los *Di inferi*: estos juegos, lejos de promover una heroización personal, sirven de conjuro para el terror generalizado ante los poderes de ultratumba.

No queremos decir que la antigua Roma no honrase a dioses particulares relacionados de una forma u otra con la muerte: existen la *Tacita* de las *Feralia*, que (al parecer) corta las palabras malignas; la *Carna* del 1 de junio, que protege el intestino de los niños contra los vampiros; su asistente *Helernus*, al que se inmolaba el 1 de febrero un toro de pelaje oscuro; *Laverna*, que gustaba de la oscuridad (propicia a los robos...); *Mania*, acaso identificable con *Genita Mana*²⁷... Pero, limitados a tareas reducidas, no podían compararse con la indeterminada inmensidad de los Manes, siempre presentes en la imaginación confusa del duelo familiar, ni con las figuras divinas de *Dis Pater* y de *Veiovis*, dioses infernales a los que el helenismo dotará de un poder y de una forma definidos.

De hecho, la mentalidad común de los romanos se mantenía obstinadamente en el cruce de tres postulados: los Manes, en forma global, hacen gravitar sobre toda la vida un malestar indefinido; cada familia debe mantener su rito funerario gentilicio y reservar a los suyos una tumba como morada; el Estado, para salvaguardar el bien público, vigila y garantiza, sin acepción de personas, la *religio* de las tumbas y la paz de los difuntos. La preocupación colectiva encuadra los sentimientos y los actos privados.

²⁷ Sobre *Tácita*: Ovidio, *Fastos*, II, 571ss; Plutarco, *Numa*, 8; Sobre *Carna*: R. Pettazzoni: «Studi Etruschi» XIV (1940) 163-172; Macrobio, *Sat.*, I, 12, 31; Varrón, en Nonio, 341; para *Laverna*: Varrón, *L.L.* V (ed. Collart) 163.

CAPITULO IV

EL CULTO PUBLICO EN LA ANTIGÜEDAD RITUALES TESTIGO

Es imposible proponer para la religión pública de los grupos sociales anteriores a la organización del calendario y del pontifical una imagen de conjunto como la que hemos podido intentar para la religión privada. Las copiosas aportaciones nuevas, los avances en el análisis teológico y el complejo enriquecimiento de los ritos, no menos que el orden sacerdotal y jurídico, contribuyeron a ahogar las estructuras precedentes, de las que encontramos vestigios en forma de ritos arcaicos, salvados gracias al conservadurismo romano, pero a menudo muy contaminados. Se descubren por el primitivismo de algunos de sus rasgos o, más científicamente, mediante el comparativismo indoeuropeo. En ciertos casos, se sospechan diferencias de nivel cultural que ayudan a imaginar sobre el suelo romano una sucesión de varios «estadios religiosos» diferenciados tanto en su ideología como en sus fórmulas. En otros casos, cualquier esfuerzo de clasificación cronológica o sociológica sería vano e imposible de comprobar: eso ocurre con los ceremoniales de «clausura del año», donde la acumulación de fiestas dirigidas más o menos hacia los mismos fines (purificación o liberación) sugiere la posibilidad de influencias muy diversas, pero cuyo origen y fecha no se pueden concretar.

I. RITUALES DEL PALATINO

La tradición clásica coloca el Palatino bajo la protección de dos divinidades pastoriles, Fauno y Pales. Sobre Pales enseña que su sexo era ambiguo o que había dos Pales. Y a Fauno se le unen (acaso indebidamente) dos adjetivos demoníacos que evocan, el uno, *Lupercus*, el lobo, y el otro, *Inuus*, el apareamiento del ganado. Nos hallamos ante un antropomorfismo muy inseguro y una onomástica muy cercana a realidades misteriosas o temibles, datos que son indicio de una antigüedad remota. Los ceremoniales de las *Palilia* (o *Parilia*), el 21 de abril, y de las *Lupercalia*, el 15 de febrero, no desmienten esta impresión. Los mismos romanos las consideraban anteriores a la fundación efectuada por Rómulo.

Las *Parilia*¹ son una fiesta de pastores, al comenzar el buen tiempo, cuando las ovejas salen de los rediles invernales, y todo se puede esperar (corderos, leche) y temer (lobos, influencias funestas). La fecha del calendario (que pasó a ser la del nacimiento de Roma) fija arbitrariamente un momento biológico, cuya sacralización en forma análoga conocemos en diversos pueblos. Al caer la tarde, el pastor riega y barre el suelo, adorna la majada con ramas y ahúma su rebaño quemando hojas amargas y azufre; después, tras la comida ritual y las ofrendas incruentas, repite cuatro veces, vuelto hacia el Oriente, una oración por la salud, la salvación y la fecundidad de los animales; con esa oración trata también de protegerse frente a las infracciones de las normas sagradas que pueda cometer llevando su rebaño por parajes solitarios. Y, finalmente, tras beber la leche consagrada, salta a través de las llamas de tres hogueras puestas en fila.

Los rasgos específicos de este conjunto son evidentes: emana de un grupo en que predomina la cría del ganado ovino. Su esquema de purificación y de propiciación es muy puro y muy simple. Por ambas razones, hay que sospechar añadidos posteriores, quizá no en la mención de las galletas de mijo, pero sí en la del vino dulce y, sobre todo, en el uso de un *suffimen* (fumigación) preparado por las vestales con ceniza de terneros sacrificados en las *Fordicidia*, con sangre del *October Equos* y con tallos secos de habas: complejo conjunto mágico en el que entran el ganado mayor y la agricultura y que tiende a introducir las *Parilia* en la estructura de los ritos de fecundidad de todo el año litúrgico.

Las *Lupercalia*² están llenas de puntos oscuros; pero es seguro que originariamente sólo concernían al habitat del Palatino y que están cargadas de matizados valores sociales.

Se inmolaba un chivo en la gruta del *Lupercal*; con un cuchillo untado de sangre se tocaba la frente de dos jóvenes, limpiándola luego con un copo de lana empapado en leche; los jóvenes debían entonces reír ostensiblemente. Después, los *Luperci*, vestidos únicamente con un taparrabo de piel de cabra y armados con correas cortadas de la piel del chivo sacrificado, partían del *Lupercal* (al sudoeste del Palatino) y daban la vuelta a la colina en una carrera mágica, golpeando con sus zurriagos a la gente que pasaba, mientras las mujeres buscaban los golpes para obtener la fecundidad. Los textos señalan también la presencia

¹ Dionisio de Halicarnaso, *Ant. Rom.* I,88; Ovidio, *Fastos* IV,721-782; Plutarco, *Rómulo* 12,1-3.

² Dionisio de Halicarnaso, *A.R.* I,80; Ovidio, *Fastos* II,267-448; Plutarco, *Rómulo* 21,7-19.

del flamen de Júpiter y el sacrificio de un perro, pero estos datos parecen contradictorios, pues a dicho sacerdote le estaba prohibido incluso ver un perro.

La misma palabra *Luperca* designaba al dios y a sus servidores. La etimología «que aparta a los lobos» (*lupos arcere*) es fonéticamente imposible³. Pero es cierta la vinculación con el lobo: *Luperca* era la loba que había nutrido a los gemelos o «aquella» a la que debía ésta el ser; el Lupercal es el antro de este animal. Por tanto, hay que relacionar a los «sacerdotes lobos» del Palatino con los *hirpi* del Soracte. Igualmente segura es la vinculación con el chivo: aparte de su traje, los Lupercos tienen un nombre popular que así lo atestigua: *crepi* = *capri*. Tan conocidas son las agrupaciones de animales antitéticos (por ejemplo, la del lobo o el oso blanco con el reno) como los disfraces zoomorfos híbridos (desde la época paleolítica). Por otra parte, la antigua ambigüedad de lo sagrado considera necesario que un dios lobo proteja contra los lobos: era lo mismo que ocurría con la diosa Fiebre (*Febris*). La asociación local, en ritos de reproducción, de un grupo de la sociedad con una especie natural (animal o vegetal) y un ser mítico (o «dios») se ha podido observar en Australia. Por tanto, el sustrato del ceremonial no es indescifrable.

La estructura lleva consigo ciertas peculiaridades. No se excluye un primitivo sacrificio humano; pero el drama de los jóvenes marcados para la muerte y después salvados, por esquemático que sea, evoca más bien un símbolo o una iniciación. Se ha formulado la hipótesis de que fuesen los jefes de los Lupercos. La carrera alrededor del Palatino, con toda seguridad protectora y purificadora, tomaría entonces un aspecto escatológico, de defensa sobrenatural contra los muertos, que retornan en forma de lobos. El sacrificio del perro estaría de acuerdo con este carácter funerario. Es normal la vinculación de las magias de fecundidad con la muerte o con la purificación: los zurriagazos ahuyentan primero las malas influencias; la fuerza fecundante del chivo inmolado, significada por la leyenda etiológica, actúa después⁴.

³ Otras hipótesis son posibles: J. Carcopino («Bull. Assoc. Guillaume Budé», 1925) propone «lobo-chivo» (*lupus + hircus*); la duplicación del nombre del lobo en latín (*lupus*) y en sabino (*hirpus*: cf. Servio, *Acerca de la Eneida* XI,785) respondería quizá mejor a la unción «histórica» de los Lupercos del Quirinal y los del Palatino. Cf. también K. Kerényi, *Wolf und Ziege am Lupercalienfest* (Zurich 1949).

⁴ Véase P. Lambrechts, *Les Lupercales, une fête prédéiste?*, en *Homages à J. Bidez et Fr. Cumont* (Latomus, 2, 1949) 167-176; A. Kirsopp Michels, *The Topography and Interpretation of the Lupercalia*: «TAPHA» LXXXIV (1953) 35-59.

La bipartición del colegio de los Lupercos en *Quinctiales* y *Fabiani* plantea otros problemas: ¿se trata, como pensaba Mannhardt, de la unión religiosa entre una familia de «lobos» (los *Quinctii*) y otra de «chivos» (los *Fabii*), o de dos «familias (ficticias) de lobos», una latina y otra sabina, o de un colegio funcionalmente doble desde su origen, con nombres gentilicios reales o usurpados, o de la unión de una *gens* del Quirinal con otra del Palatino, que ya poseía el culto desde antes (como ocurrió con los Salios)?... No hay garantía alguna de que los ritos, pese a su aspecto «primitivo», no estuviesen contaminados en este punto como en otros: la presencia del flamen Dial es sorprendente; la intervención de Juno *Lucina* es un añadido, y se sabe que, en honor a César, se añadió a los Lupercos un tercer grupo: el de los *Julii*.

Pero no por ello perdían su carácter de representantes sagrados de otro mundo y de su tumultuosa y misteriosa eficacia. Cicerón evoca de forma entrañable «esa cofradía salvaje, pastoril y agreste, de hermanos en figura de lobos (*germanorum lupercorum*), cuya asamblea silvestre se instituyó antes que la civilización (*humanitas*) y las leyes»⁵. Y su carrera protectora alrededor del Palatino perpetuó hasta el año 494 de nuestra era el recuerdo de las inquietudes religiosas y de las magias defensivas de la más antigua población romana aislada sobre su colina.

Entre tanto, la simplicidad pastoril de las *Parilia* se perdía en la conmemoración del nacimiento de Roma (*Rómaia*).

II. SACRIFICIOS DE FECUNDIDAD

Hay otros ritos cuya antigüedad está atestiguada por su origen indoeuropeo, pero que ofrecen el aspecto de un culto más articulado y de una comunidad humana más diversificada. Así ocurre, en formas diversas, con las *Fordicidia* (o *Fordicalia*) y el *October Equos*.

El 15 de abril, una carnicería sin nombre «bañaba de sangre» el suelo⁶: cada una de las treinta curias (que constituían las divisiones más antiguas de las tres tribus primitivas) inmolaba en su propio lugar de culto una vaca preñada; también en el Capitolio se sacrificaban una o varias *fordae boves*. «A la tierra (*Tellus*) preñada, se le daban víctimas preñadas» para obtener «la fecundidad del año», «los frutos del suelo y de los rebaños»

⁵ Cicerón, *Pro Caelio* 26.

⁶ Varrón, *L.L.* VI,15; Ovidio, *Fastos* IV,629-672.

(Ovidio). Pero, mientras la carne de las vacas se cortaba y cocía ritualmente, los cuerpos de los terneros arrancados de sus entrañas eran quemados bajo la dirección de la gran vestal, y sus cenizas se reservaban para las fumigaciones de las *Parilia*, que se efectuaban seis días después.

El sacrificio de hembras preñadas (que llevaban, según su especie, un nombre específico: *haedilia*, *ovilia*, *porcilia*) estaba prescrito también en otros casos⁷; se consumían cerdas grávidas en una comida de comunión de los Hermanos Arvales, responsables de la prosperidad agrícola. Pero el rito especial de las *Foridicidia* sugiere (como ha mostrado G. Dumézil)⁸ la comparación con la India védica. Sin embargo, hay diferencias: el sacrificio indio no constituye más que una parte del ceremonial regio, con una eficacia fecundante mediata y diferida; el acto romano, en cambio, se encuentra más cerca de la antigua acción mágica que, al sacralizar a la madre, anticipar el nacimiento del hijo y propagar en el tiempo y en el espacio las virtudes de la gestación, intenta obligar a la naturaleza a la reproducción, tanto animal como vegetal. ¿Se destinaba desde los orígenes este sacrificio a una diosa personal, que debía responder a él? Aunque el culto a la tierra es inmemorial, dudamos en afirmarlo: la leyenda etiológica hacía intervenir a Fauno. De todas formas se trata de sacrificios de comunidades rurales diferenciadas; su imitación en el Capitolio puede concretar su localización (y quizá unificar su fecha) en beneficio de la ciudad. Por otra parte, la cremación conjunta de los fetos se opone a la sacralización individual de las madres: hay que sospechar una innovación en el mismo sentido, verdaderamente religiosa esta vez. Además, al integrar las *Foridicidia* en el ciclo agrario del mes de abril⁹, el Estado romano conservaba su sentido con mucha más pureza que la India.

El ritual del «Caballo de Octubre» pertenece al mismo ámbito, pero de forma más confusa¹⁰.

El 15 de octubre tenía lugar una carrera de bigas en el Campo de Marte. El caballo de la derecha del carro vencedor era matado de una lanzada ante el altar de Marte. —Aparece aquí claramente el rito de clausura del año militar, con su intención de salvaguardar y propagar mediante el sacrificio las fuerzas de

⁷ Cf. Tácito, *An.* XV,47: *...in sacrificiis quibus gravidas hostias immolare mos est...*

⁸ En *Rituels indo-européens à Rome* (París 1954); nuestra interpretación difiere en parte de la suya.

⁹ Cf. *infra*, pp. 105ss.

¹⁰ Polibio XII,4 B; Plutarco, *Cuest. Rom.* 97; Festo, pp. 117, 190ss, 246 (L.). Cf. G. Dumézil, *op. cit.*

la victoria para la siguiente campaña; se pueden aducir analogías celtas a este respecto—. Pero, antes de inmolar el caballo, se rodeaba su cuello con un collar de panes «para el éxito de las cosechas». Una vez muerto, se le cortaba la cola, que se llevaba corriendo hasta la *Regia*, de forma que la sangre pudiese gotear aún sobre el hogar. La cabeza, cortada también, se la disputaban los habitantes de la *Via Sacra* y los de Subura; si vencían los primeros, la fijaban sobre el muro de la *Regia*; si vencían los segundos, la colgaban de la torre *Mamilia*. Las vestales conservaban la sangre de la víctima para mezclarla con tallos de habas y con la ceniza de los terneros de las *Fordicidia* y realizar así el producto mágico de fumigación que se utilizaba en las *Parilia*.

Varios de estos rasgos, cuya coordinación no resulta clara, reflejan una civilización agraria (los panes, el cráneo protector de las cosechas, la mezcla de sangre y ceniza). No es extraño que se asocien a un rito militar: Marte, dios guerrero, era invocado como protector de los campos contra todas las plagas visibles e invisibles y como protector de los hombres y los animales contra la enfermedad¹¹; por eso es un agente esencial para la prosperidad de los campos. Pero no en el plano de la eficacia mágica que parecen postular estos detalles.

También es significativo que el rito iniciado fuera de la ciudad (en el Campo de Marte) encuentre su conclusión en pleno Foro y manifieste allí la rivalidad de dos pueblos y la concentración religiosa regia (ya que la casa de las vestales estaba al lado de la *Regia*). Se tiene la impresión de que se trata de una construcción heterogénea que engloba elementos de épocas diversas, armonizándolos en el conjunto de las fiestas de fecundidad. Pero, si se acepta esta hipótesis, no se debe considerar tal contaminación como algo raro, ocasional o artificial; diferentes necesidades pueden inscribirse desde fechas antiguas en un mismo rito, sobre todo cuando el armazón teológico carece aún de rigor.

Sea como fuere, el *October Equos* y las *Fordicidia* responden a una población más extensa, más articulada, y a una economía más compleja (con agricultura y cría de ganado mayor) que las que podían intuirse tras los antiguos ritos del Palatino. Puede ser causal que en estos casos parezca dominar la preocupación por la fecundidad sobre el deseo de protección y de purificación: los ceremoniales no bastan para dar idea del complejo ritual de un momento dado.

¹¹ Catón, *Agricultura* 141.

III. TECNICAS RELIGIOSAS AGRARIAS

A siete kilómetros y medio de Roma, sobre la *Via Campana*, el bosque sagrado de «La Diosa» (*Dea Dia*) era el centro cultural de una «cofradía de los campos labrados». Los *Fratres Arvales* eran doce; los primeros, según se decía, fueron hijos de Acca Larentia, la nodriza de los Gemelos; al morir uno, Rómulo completó de nuevo el número. Su complicadísima liturgia nos es conocida a través de los fragmentos de sus actas hallados en el *lucus*, que se escalonan entre el siglo I y el III de nuestra era¹². Siempre hay que tener en cuenta añadidos tardíos, pero los aspectos antiguos del rito aparecen con claridad.

El año litúrgico de los Arvales se contaba de unas Saturnales (17 de diciembre) a otras. Su centro religioso urbano era la *Regia*, donde Ops, diosa de la riqueza agrícola, tenía una capilla, lo cual no autoriza a identificarla con *Dea Dia*. Sus ceremonias anuales se realizaban de forma alterna los días 27, 29 y 30 ó los 17, 19 y 20 del mes de mayo: el primer día en Roma, el segundo (el más importante) en el *lucus* y el último de nuevo en Roma.

Hay que distinguir del ritual agrario la religión propia del *lucus*. Ciertos sacrificios sangrientos permiten el acceso al bosque sagrado, propician en él el uso (en principio prohibido) del hierro y conjuran todos los ataques a su integridad: los efectos del rayo, la tala o la plantación de árboles. Una religiosidad minuciosa calmaba las fuerzas religiosas que puede irritar cualquier gesto indiscreto; pero, al parecer, había multiplicado también las inmolaciones dedicadas a «la Juno (fuerza femenina) de *Dea Dia*», a las «Vírgenes divinas», a los «*Famuli* divinos», a dos seres de sexo incierto (uno de los cuales tenía bajo su protección el *lucus*), así como a Jano, Júpiter, los Lares y su Madre, Fons, Flora, Vesta y *Vesta Mater*.

El culto agrario propiamente dicho buscaba la transmisión de la fecundidad vegetal de un año para otro, la sacralización de las primicias de la futura cosecha y la puesta en movimiento de las fuerzas que debían protegerla. Además de sacrificios y consumiciones en comunión, sangrientos o no, utilizaba cánticos, danzas y carreras de caballos.

El primer día, tras la ofrenda de incienso y de vino, los Hermanos «tocaban» espigas secas y espigas verdes e interrumpían

¹² G. Henzen, *Actas Fratrum Arvalium* (Berlín 1874); nuevos fragmentos publicados por Aelius Pasoli (Bolonía 1950). Cf. G. Wissowa, *Zum Ritual der Arvalbrüder: «Hermes»* (1917) 323ss; M. Naciovich, *Carmen Arvale*, texto y comentario, 2 vols. (Roma 1933-1934).

su banquete solemne para gustar las primicias de la cosecha. El segundo día, en el *lucus*, inmolvaban dos cerdas preñadas (*porciliae*: víctimas de fecundidad), comían su carne y después la sangre en forma de morcilla. Tras esto, coronados con espigas anudadas por una cinta blanca y cubiertos con un velo, avanzaban en procesión hacia el templo y allí efectuaban, sobre mesas, en *ollae* (ollas arcaicas de tierra), una consagración vegetal en apariencia; ante el templo se pasaban las espigas (*fruges*) de mano en mano, de derecha a izquierda y luego en sentido contrario; a continuación «dirigían su plegaria a las *ollae*», que eran arrojadas después desde dentro del templo «sobre la pendiente» del terreno, especie de sacrificio total sin usar el fuego. Parece que los Hermanos celebraban luego un almuerzo vegetal, de panes, *lumemulia* y nabos. Tras la unción del ídolo se encerraban en el templo y cantaban invocaciones triples a los *Lases* (Lares), a Marte, a los *Semones*, a Marmor (otro Marte); el texto del cántico, muy arcaico y difícilísimo de interpretar, se nos ha conservado. A este encantamiento seguía una danza en tres tiempos. Y la jornada del *lucus* acababa con unas carreras de caballos en un circo que se organizaba allí: un nuevo indicio, por si fuera necesario, del carácter místico de estos «juegos».

Probablemente se debe atribuir también un valor mágico-religioso a ciertas prácticas del tercer día; por ejemplo, a las antorchas encendidas después del festín (el fuego tenía, sin duda, un sentido procreador) o a los regalos que se llevaban a casa de los Hermanos en «vajilla toscana», es decir, arcaica y de uso religioso (símbolo o causa de la abundancia).

Aunque estos ritos se fueron complicando a lo largo de los siglos y se fue oscureciendo el significado de sus creencias —por ejemplo, en lo relativo al despertar telúrico provocado por las danzas o las carreras—, el conjunto sorprende por su coherencia y su claridad. El hecho de que los Hermanos Arvales fuesen los únicos en dedicarse a él, y que se dedicasen sólo a él, nos da una idea de su especialización casi técnica. Es como si en la sociedad indoeuropea, de la que proceden los latinos, los secretos religiosos de la agricultura se hubiesen concentrado rígidamente en ciertas personas y en un tiempo y espacio determinado; lo cual es muy diferente del sistema y sucesión de las fiestas rurales en el calendario romano, a no ser que se suponga que Roma captó una cofradía aislada de la cercana campiña para aprovechar la eficacia de sus ritos.

De cualquier forma, muchas de las otras fiestas agrícolas del año romano presentan rasgos arcaicos en extremo que no apoyan la idea apriorística de una anterioridad o de una primacía origi-

naría del rito de los Arvales. Pero, por otra parte, este rito constituye en la edad clásica el centro de la religión agraria de Roma. Parece que se debe a él la circunstancia de que se fijara el 29 de mayo como fecha de la fiesta, movable al principio, de las *Ambarvalia*, purificación de los campos antes de la maduración de los cereales, en las que los *suovetaurilia* (puerco, carnero y toro), de ascendencia indoeuropea, eran llevados en procesión alrededor de las cosechas antes del sacrificio. Es una forma religiosa muy simple (*lustratio*), aplicable a cualquier lugar, tanto urbano como rural, y a cualquier comunidad, cívica o militar, y se encuentra en la base de los ritos umbrios de Iguvium (conservados en el bronce de las Tablas Eugubinas)¹³, así como de múltiples ceremonias «lustrales» de Roma.

IV. RITMO SAGRADO DE LA GUERRA

A las previsiones naturales de la reproducción animal y de la maduración de las plantas se superpone y en cierto modo se opone un rito social: el de la guerra, que comenzaba todos los años con el buen tiempo y se interrumpía antes de que comenzase el malo. Unos sacerdotes danzarines, los *Salii*, solemnizaban la apertura y la clausura del ciclo¹⁴.

La institución es común a los itálos de la región central: la poseen Alba, Lavinium, Tusculum, Tíbur y Anagnia. Es tan antigua como la Roma del Palatino, aunque la leyenda la atribuye a Numa¹⁵: los *Salii Palatini* aventajan a los del vecino Quirinal (*Salii Collini* o *Agonales*), que celebran por las mismas fechas un rito análogo. En el estadio en que la conocemos, la institución ha transferido a ceremonias escalonadas de sacralización y desacralización militar las danzas de guerra y las magias de armas que nuestros estudios sociológicos encuentran tantas veces y que los propios antiguos advertían entre los «bárbaros».

¹³ M. Bréal, *Les Tables Eugubines* (París 1875), primer desciframiento; G. Devoto, *Tabulae Iguvinae* (Roma 1937), con un amplio comentario. Cf. G. Dumézil, *Naissance de Rome* (París 1944) 66-70, a propósito de Marte. Es de resaltar que también en Iguvium la «cofradía religiosa» de los *Frates Atiedii* comprendía dos *gentes*.

¹⁴ B. Maurenbrecher, *Carminum Saliarium reliquiae*: «Jahrb. f. Philologie, Suppl.» XXI (1894) 315ss. Véase R. Cirilli, *Les prêtres danseurs de Rome: Étude sur la corporation sacerdotale des Saliens* (1913); W. Ehlers, *Praesul*, en P.W., *Realencycl.* XXII,2 (1954) col. 1568.

¹⁵ *De viris illustribus* 3.1. En Tusculum antes que en Roma: Serv. Dan., *Acerca de la Eneida*, VIII, 285. *Acerca de las «Virgenes Salias»*: Festo, p. 439 (L.); *CIL*. VI,2177 (una de siete años con el rango de *praesula*).

Un escudo bilobulado había caído del cielo; Numa hizo construir once semejantes al herrero Mamurio (= ¿Marte?) Veturio. Estos doce *ancilia* estaban colocados en la *Curia Saliorum* del Palatino, donde se conservaba también el bastón augural de Rómulo. El 1 de marzo, los Salios los «ponían en movimiento» (aunque en caso de peligro se movían ellos solos, como las «lanzas de Marte» de la *Regia* del Foro). Tal movilización por parte de los sacerdotes danzantes es de tipo funcional: de estación en estación (*mansiones*), a través de la ciudad, inculcan en las conciencias la necesidad anual de la guerra. En los lugares consagrados en los que se paraban, los Salios, conducidos por su *Magister*, dirigidos por un «primer danzante» (*praesul*) y por un «cantante inspirado» (*vates*), saltaban en ritmo ternario golpeando su escudo con un bastón corto y salmodiando una invocación en forma de letanía. Al caer la tarde, los *ancilia* quedaban depositados en el local de la *mansio*, y los Salios celebraban un banquete. A partir del 9 de marzo se sucedían distintos ritos: las carreras de caballos de las *Equirria* el día 14; la lustración de las armas (*armilustrum*) y la danza en el Comitium el día 19 (día de los *Quinquatrus*); la lustración de las trompetas de guerra en el Palatino el día 23 (*Tubilustrum*); el 24, finalmente, los Salios asistían a un sacrificio solemne ofrecido por el Rey —más tarde, el *Rex Sacrorum*—.

En el mes de octubre volvían a aparecer los Salios para clausurar la estación guerrera. Se realizaba un nuevo *armilustrum* como contraposición al primero, pero sobre el Aventino, para evitar a la ciudad la impureza de la sangre derramada. Otras ceremonias se vinculaban a las mismas preocupaciones: la del *Tiquillum Sororium* del 1 de octubre recordaba la purificación del asesino Horacio; el 15 se celebraba, con el *October Equos*, el sacrificio de retorno de la victoria. Pero, por lo que sabemos, los Salios no participan en ellas. Se requería menos su eficacia en el momento del desarme que en la llamada a las armas.

Su canto, que debía de ser largo por mencionar a muchos miembros de la familia imperial (comenzando por Augusto), invocaba antiguamente viejos dioses: Marte y, a su lado, Jano y Júpiter Lucetio, al principio; después, Juno y Minerva, además de los anteriores, sin duda para completar la tríada Capitolina.

Estos «rituales testigo» no tienen una pureza perfecta. Tampoco conservan forzosamente los elementos más antiguos de la religión latina: otros rasgos muy arcaicos de ella pueden descubrirse por caminos distintos. Pero cada uno de ellos representa un conjunto cultural particular y nos ayudan a precisar diferentes estados de un pensamiento religioso idéntico en el fondo. Tales

estados parecen sucesivos, y es verosímil que jalonen de hecho una evolución social continuada de la población que crecía junto al Tíber. Pero también cabe que fueran simultáneas, testimonios contemporáneos de poblaciones vecinas, pero distintas y llegadas a diferentes estadios en la vida económica y social. Las características contradictorias, integradora y conservadora, de la religión romana no se opondrían a una visión de este tipo; pero el sinecismo romano es demasiado confuso como para dar importancia decisiva a este aspecto.

CAPITULO V

ORGANIZACION DE LA RELIGION DE ESTADO

Cada uno de los grupos humanos emplazados junto al Tíber tuvo siempre su religión orgánica. Sin embargo, los analistas griegos y latinos que en el siglo II repensaron la historia de la Roma primitiva tenían conciencia de que en un momento concreto hubo un esfuerzo conjunto que organizó la religión romana, la que ellos conocían. Atribuyeron esta labor al rey sabino Numa, entronizado auguralmente como sucesor de Rómulo. En ello hay que ver un doble símbolo: el de la influencia educadora extranjera y el de la coordinación «nacional». De hecho, el calendario antiguo (el anterior a la reforma de Julio César) refleja influencias etruscas, y el esquema sacerdotal contiene retoques que en realidad no hacen pensar en el final del siglo VIII, sino en la época que abarca de mediados del siglo VI a mediados del V (el período que va de Servio Tulio a los Decemvires-Legisladores), en la época de la realeza tirrena y de los principios de la república: sólo por deferencia con el simbolismo legendario se le llama a veces «calendario de Numa».

I. EL CALENDARIO

Ciertos calendarios grabados en piedra, uno de ellos prejuliano (hallado en Ancio)¹, nos han conservado el orden de los meses y, en letras capitales grandes, las fiestas antiguas y los días consagrados (109 son *Nefasti*, mientras que 235 son *Fasti* —192 de los cuales son *Comitiales* o apropiados para los asuntos públicos— y once son mixtos: *Intercisi* y *Fissi*); en letras más pequeñas aparecen los aniversarios religiosos (establecimiento de cultos o dedicación de templos) o históricos y otras fechas diversas. El análisis de estos datos, avalados por las indicaciones técnicas de algunos antiguos, no deja de ser fecundo.

¹ Se pueden encontrar Calendarios «Julianos» (posteriores a la reforma de César) en C.I.L., I, 203ss (Th. Mommsen); con nuevos fragmentos, *ibid.* VI, 32481-32502. El «prejuliano» de Antium, estudiado por G. Mancini, en «Notizie d. Scavi» (1921) 73-141. Un calendario «posjuliano» compuesto es presentado por G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*² 432ss.

1. *Etapas sucesivas del calendario*

La primera impresión que se tiene es la de tres incógnitas: la primera se halla en el montaje desigual de un complejo a la vez «político» (social) y religioso —aunque no se debe olvidar que en las épocas más antiguas no hay discordancia entre ambos puntos de vista—; la segunda, en la adaptación de un calendario lunar al año solar (que los latinos recibieron probablemente de los etruscos); la tercera, en el difícil mantenimiento de ciertos conceptos religiosos muy arcaicos (al menos en parte indoeuropeos) en lo relativo a los períodos de «fin de año».

El mes lunar constituye la base. Redondeado (por exceso) en 29 días, culmina brillantemente en la luna llena o *Idus* (palabra con resonancias célticas que, sin duda, no es etrusca)²; comienza de una manera mucho menos precisa cuando, tras el total oscurecimiento al fin de la lunación, aparece durante unos momentos un creciente muy delgado: ese instante debía ser «proclamado» (*Kalendae*) los sacerdotes, que fijaban a la vez la fecha del cuarto creciente, ocho días (*Nonae*)³ antes de los *Idus*, y que normalmente caía el día 5, aunque lo hacía en el 7 los meses de marzo, mayo, *quintilis* (julio) y octubre, al dárseles a éstos 31 días⁴. Se contaban los días por anticipación: a tantos antes de las *Nonas*, antes de los *Idus* o antes de las *Calendas* (del mes siguiente). Sin embargo, existió con seguridad otro cómputo, quizá más antiguo⁵, que seguía la sucesión normal de los días. En efecto, de forma sistemática, todas las celebraciones religiosas antiguas (excepto el *Regifugium* del 24 de febrero y las *Equirria* del 14 de marzo) caían en días impares.

La adaptación de este calendario lunar al curso del sol resulta difícil. Su falta de claridad se debe sin duda en parte a dos supersticiones numéricas: el límite duodecimal para el número normal de los meses y la preferencia religiosa por las cifras impares en el número de días del mes, excepto en el caso de febrero, que, dedicado a los muertos y a las purificaciones, sólo contó con 28. El resultado era un año de 355 días, al que le faltaban, por tanto, diez días y cuarto. Hubo que suplirlos insertando cada dos años,

² Cf. Varrón, *L.L.* VI.28 (que se inclina por un origen sabino más que etrusco); Macrobio, *Sat.* I,15,17 (origen etrusco).

³ Los romanos dicen «el noveno» día porque acostumbran, como se sabe, a contar los dos días de los extremos: los mercados que reciben por nombre «del noveno día» (*Nundinae*) se sucedían de hecho cada ocho días.

⁴ Los *Idus* de estos cuatro meses caían, por tanto, en el día 15, en vez del 13.

⁵ Cf. P. Fabre, *Histoire des Religions* (M. Brillant-R. Aigrain), 3: *Rel. Rom.* (París 1955) 319-320.

después del 23 de febrero, un mes intercalar (*merkedonius*), que tenía alternativamente 22 o 23 días, además de los cinco últimos de febrero y del *Regifugium* (24 de febrero). En este sistema casi solar, el cómputo de los días se hacía según la ordenación del tiempo: todas las fiestas religiosas, excepto las *Caristia* y el *Regifugium* de febrero, caían en días impares.

La inserción de un mes intercalar y el dato singular de que antes de Numa el año romano sólo contaba con diez meses son indicios de la existencia de un sistema mucho más arcaico, bien atestiguado por las investigaciones sociológicas: el del «año vivo», agrícola y guerrero, que iba de marzo a diciembre. Los dos meses de enero y febrero (unidos por su sufijo distintivo) se hallan respectivamente bajo el patronazgo de Jano, dios de los comienzos, y de Februus, dios de las purificaciones, y representan, de forma chocante, «el encuentro de los dos extremos del año», especie de resumen sacro que se halla también en ciertas tribus de América del Norte. También los pueblos indoeuropeos separaban los años por un período «amorfo» de unos doce días, especie de caos entre la muerte y el nacimiento, que permitía, por otra parte, un reajuste aproximado entre el calendario lunar y el año solar. Es muy tentador interpretar los meses intercalares del ciclo de cuatro años como el sustitutivo racionalizado de este período religioso desvinculado. La renovación del año y la secuencia ininterrumpida del tiempo se festejaban alegremente en el primer plenilunio, el del 15 de marzo, bajo la advocación de una diosa de nombre expresivo, *Anna Perenna*.

De esta forma, la normalización, tosca pero consciente, que atribuimos a la influencia de los etruscos había conservado en cierta medida estadios muy anteriores. Lo cual no es sorprendente en un asunto religioso tan delicado.

2. Divinidades del «calendario de Numa»

¿Permiten los nombres de los cuatro primeros meses del año y los dos últimos (*martius*, *aprilis*, *maius*, *junius*; *januarius*, *februarius*), así como los de las 45 fiestas inscritas con particular solemnidad y los indicios de antigüedad contenidos en los calendarios de piedra hacerse una idea de lo que era la religión romana hacia principios del siglo v?

Nótese que bastantes fiestas, al parecer las más antiguas, no llevan nombres de divinidades y que muchas de las otras están dedicadas a dioses que en el período clásico habían sido ya olvidados o sólo pervivían por sus fiestas o por supersticiones populares (*Angerona*, *Carmenta*, *Carna*, *Furrina*, *Larentia*, *Tarpeya*).

El propio grupo de los «grandes dioses» sorprende por su heterogeneidad; su importancia relativa aparece distinta de la que tendrán en el panteón greco-latino; su participación en ciertos ceremoniales puede ser una adicción posterior. Uno cree encontrarse en la incertidumbre de un devenir confuso que oscila entre la confianza en ritos de eficacia mágica y el recurso a divinidades personales con poder muy determinado unas veces y muy general otras.

Jano tiene la primacía: es dios inicial, dios creador (según el cántico de los Salios), al que el *Rex sacrorum*, consagrado especialmente a su servicio, hacía ofrendas el primer día de cada mes. El «abría» y «cerraba», lo cual confirma el sentido del mes dedicado a él. Para él era el *Agonium* del 9 de enero, en el que se le inmolaba un carnero en la *Regia*. Sobre su naturaleza cósmica (celeste o solar) y su omnisciencia (aparece figurado con doble cara) sólo podemos formular hipótesis⁶.

A Júpiter, fortalecido por el epíteto pleonástico *Lucetius*, pertenecían todos los Idus, en los que la claridad del plenilunio sucede a la del sol. El dios del cielo luminoso, sin tener un mes propio, presidía el punto culminante de todos los ciclos mensuales. Pasó a regir también (seguramente de forma secundaria), como dios social, el *Regifugium* del 24 de febrero, las *Poplifugia* del 5 de julio y las *Terminalia* (fiesta de los límites) del 23 de febrero y, como dios del vino y de sus mágicas virtudes, las *Vinalia* del 23 de abril y el 19 de agosto, así como las *Meditrinalia* del 11 de octubre⁷.

La importancia de Marte es evidente. El año comienza con su mes; y este mes está totalmente lleno de su presencia activa, con fiestas funcionales de nombre genérico y a veces oscuro: las *Equirria-Mamuralia* (Mamurio Veturio era quizá el demonio de la guerra del año anterior, expulsado al llegar el tiempo nuevo), el *Agonium* del 17, el *Quinquatrus*, y el *Tubilustrium* del 23. El 23 de mayo se renovaba la lustración de las trompetas; el 19 de octubre se purificaban las armaduras al final de la campaña; el 27 de febrero se celebraba una segunda consagración de los caballos (*Equirria*). Ya hemos visto la complejidad del ritual del *October Equos*, que se celebraba el 15 de octubre; revela el

⁶ P. Grimal, *Le dieu Janus et les origines de Rome: «Lettres d'Humanité»* IV (1945) 15-121; G. Dumézil, *De Janus à Vesta*, en *Tarpeia* (París 1947) 31-113; R. Pettazzoni, *L'onni-scienza di Dio* (Turín 1955) 242-258. Cf. A. Grenier, *Rel. Rom.* 124; P. Fabre, *op. cit.* 327, 348 y 351.

⁷ Véase: A. B. Cook, *Zeus* (Cambridge 1925); C. Koch, *Der römische Jupiter* (Frankfort 1937). Cf. A. Grenier, *op. cit.* 122-124; P. Fabre, *op. cit.* 330-333.

gran papel desempeñado por Marte, dios de la guerra, en el conjunto de la vida económica. Pero el calendario manifiesta sobre todo lo condensado y específico de su actividad ⁸.

Juno era invocada el día de las calendas, con el adjetivo de *Covella*, para que la luna nueva creciese. Estaba así más vinculada a Jano que a Júpiter *Lucetius*. Pero su personalidad era objeto de muchas contaminaciones con las *Uni*, políades de muchas ciudades etruscas, y con las diosas madres o comadronas de la Italia central. El nombre de su mes, *junius*, puede ser un testimonio de la primera influencia. Como Juno Lucina (= la que da a luz) presidía las *Matronalia* del 1 de marzo, mientras que una *Mater Matuta*, «Aurora», de funciones análogas se hallaba en posesión de las *Matralia* del 11 de junio. También estaba dedicada a su patronazgo la enigmática celebración de las *Nonae Caprotinae*, que tenía lugar el 7 de julio y durante la cual se congregaban las mujeres en torno a los simbolismos sexuales de la cabra y de la higuera ⁹.

Estos primeros «grandes dioses» del «calendario de Numa» pudieron cambiar de atribuciones o de personalidad posteriormente, pero son reconocibles. En cambio, una apasionante oscuridad se ha cernido sobre los tres últimos epónimos de los meses romanos. Hoy parece seguro que *aprilis* conmemora a una *Aphró-Apru*, Afrodita etrusquizada que luego se confundiría con la *Venus* latina, imprimiéndole algunos de sus rasgos ¹⁰: hasta ese momento cubrió con una influencia extranjera el ciclo latino de los cultos de la vegetación, organizados en torno a ese mes. *Maius* es un vocablo latino: ¿representa un dios masculino o a la *Maia* asociada en agosto al culto de *Volcanus* y confundida con *Bona Dea* (adorada el 1 de mayo) y con *Fauna*, que era, en cualquier caso, una diosa de la fecundidad y del crecimiento? *Februus* es sabino; es un dios purificador, casi la purificación como tal, indispensable para acabar el año; se le asimilaba a veces a *Dis Pater*, «el Rico» señor de los muertos; se le daba como acompañante una «Juno» *Februa*; entre las fiestas funerarias de las *Parentalia*

⁸ Véase: G. Dumézil, *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens* (París 1956); G. Hermansen, *Studien über den italischen und den römischen Mars* (Copenhague 1940). Cf. A. Grenier, *op. cit.* 124-125; P. Fabre, *op. cit.* 335-338.

⁹ Cf. P. Fabre, *op. cit.* 329ss. Acerca de la consagración del mes de junio a Juno: Ovidio, *Fastos* VI,59ss; Macrobio, *Sat.* I,12,50. Sobre *Mater Matuta*, G. Dumézil, *Déeses latines et mythes védiques* (Bruselas 1956) 9-43.

¹⁰ E. Benveniste, en «*Rev. de la Soc. de Linguistique*» (1931) 71ss. Recogido y reforzado por R. Schilling, *La religion romaine de Vénus* (París 1951) 176-184.

y las *Feralia*, las antiguas Lupercales parecían presentar de forma eminente sus virtudes.

Tal diversidad de orígenes ayuda a responder a una pregunta: ¿hasta qué punto se había modificado la religión romana por la dominación etrusca en estas fechas? Real (o supuesta), la acción organizadora de los tirrenos sobre el conjunto del calendario no fue acompañada de una invasión de divinidades extrañas a la mentalidad latina. Se reconoce, por el contrario, la disposición típicamente romana desde el sinecismo originario, a incorporar con mesura divinidades extranjeras en el marco de la religión «nacional». Se aceptan ciertos dioses con nombre etrusco, pero cuando ya resulta familiar tras prolongados contactos, se incorporan otros de origen latino o sabino, pero cuando ya han adoptado ciertos rasgos etruscos. Unos y otros conviven en Roma, tanto si sus campos de acción son diferentes como si, teniendo la misma función, atraen la devoción de grupos urbanos diferentes, antes de que, por sus beneficios, lleguen a merecer un culto completamente público. Análogos fenómenos de ósmosis debieron producirse, en cierta medida, en las ciudades tirrenas en contacto directo con los latinos. En esta materia, la especulación filológica sobre los nombres puede inducir a error, sobre todo cuando tienen forma adjetiva; el fenómeno de la civilización es mucho más complejo.

Así ocurre con varias divinidades del mes de agosto, para las que se han propuesto paralelos etruscos (onomásticos o de ambiente cultural). Se relacionan con la vida del río las fiestas de *Volturnus* (el día 27), que evoca la corriente del Tíber, y de *Portunus* (el día 17), dios del puerto, emparentado con Jano: suponen las transacciones económicas de una ciudad ya evolucionada, pero ambos tienen a su servicio un flamen, sacerdote del tipo latino más antiguo. Y lo mismo ocurre con *Volcanus*, al que se ofrecen peces, el día 23, como víctimas de sustitución; su nombre, «mediterráneo», indica vinculaciones etruscas¹¹. *Nepertunus* (a quien se honra el 23 de julio) es también tirreno; pero parece que en Roma fue dios del agua dulce y vivificadora, antes de que la influencia griega le asignase el dominio del mar.

Frente a estos dioses, cuyo origen y fecha de asimilación son inciertos, el «calendario de Numa» nos muestra otros de origen ítalo y de edad irreconocible: se trata, en particular, de *Vesta*

¹¹ Cf., J. Carcopino, *Virgile et les origines d'Ostie* (París 1919). Sobre Vulcano como Dios del Tíber: J. Rose, *The cult of Volcanus at Rome: «Journ. of. Roman Stud.»* XXIII (1933) 46-63; M. Guarducci, *Volchanos-Vulcanus*, en *Scritti in onore di B. Nogara* (1937) 183-203. Cf. A. Grenier, *op. cit.* 126-127; P. Fabre, *op. cit.* 345-346.

(cuya fiesta se celebra el 9 de junio) y de *Quirinus* (el 17 de febrero), a los que nos referiremos más tarde, pero también de un gran número de dioses de la ganadería y de la agricultura: *Liber* (y acaso *Libera*), que presidía el 17 de marzo las funciones generadoras; *Ceres* (el 15 de abril), diosa del crecimiento vegetal; *Pales*, deidad de los rebaños; *Robigus*, que apartaba la roya de las espigas; *Flora*, que hacía florecer los cereales hasta principios de mayo; en agosto, *Consus* y *Ops*, «el que almacena en el silo» y «la abundancia», que renovaban sus fiestas en diciembre; también en diciembre, el día 17, precisamente entre *Consus* (el 15) y *Ops* (el 19), *Saturnus*, que presidía festines de fin de año, destinados a ser buen augurio del siguiente; pero todo indica que procedía de Etruria (*Satres*).

Así se agota la lista de las divinidades del calendario antiguo. El balance es positivo, aunque habría que oponerle ciertas constataciones negativas o correctoras. Nos es imposible medir la importancia relativa de las fiestas o de los seres divinos. Por ejemplo, ¿qué fervores o qué necesidades satisfacía la duplicidad de las celebraciones de *Ops* y de *Consus*?¹² ¿Qué significado tenía la aparición única de *Quirino* (¡y en febrero!), en contraposición con la superabundancia de las fiestas de Marte, cuando ambos son, con *Júpiter*, los únicos que tienen a su servicio un flamen mayor? La ausencia de la Tríada Capitolina se ha tomado como prueba de la antigüedad de este calendario. La razón es insuficiente: la costumbre de anotar el aniversario de la dedicación de los templos pudo introducirse bastante tarde, y nada prueba que una coalición política tuviera que inscribirse en una lista de fiestas rituales. Pero es extraño que no aparezca en forma alguna la *Menerva* italo-etrusca, mientras que *Júpiter* y *Juno* aparecen destacados. Pero aún es más singular la ausencia de la antigua *Diana* de los latinos...

3. Ciclos festivos

Tosquedad cósmica, desequilibrio teológico. Tales son los primeros aspectos que se advierten en el antiguo calendario latino. Con ellos contrasta la nitidez de los ciclos festivos biológicos y sociales. A través de ellos se perfila la personalidad de los meses

¹² ¿Correspondían las de diciembre a una desacralización de la cosecha para la consumición de invierno? De la misma forma, las *Fornacalia* ritualizaban (en la primera mitad de febrero) la «proclamación» del tueste de los granos, destinados a facilitar la molienda (Brelich)... Pero el intervalo de tiempo hace dudosa esta hipótesis.

y el ritmo del año, que parecen dominar a las propias figuras divinas.

No es que se deba afirmar la absoluta preponderancia de la eficacia ritual sobre el recurso a la voluntad de los dioses ni, menos aún, suponer originarias la agrupación y la unidad de las celebraciones de un mismo ciclo. En ciertos casos se ve perfectamente la labor que relacionó fiestas de épocas diferentes y, a veces, modificó su finalidad inicial. Además, las antiquísimas magias agrícolas no pueden existir, a partir del «calendario de Numa», sin un buen número de deidades especializadas. Pero los ciclos no se crearon en torno a dioses ni a templos; se organizaron por encadenamiento de *sacra* (adviértase la forma adjetiva plural, neutra o, raramente, femenina [*feriae*], con que se designan estas solemnidades), que se sucedían de dos en dos o de cuatro en cuatro días, es decir (si se recuerda la superstición de lo impar), de forma inmediata o con el intervalo mínimo en la esfera sacra.

Se distinguen así series homogéneas (en marzo y abril) o contrapuestas (en mayo), recuerdos de eficacia (las fiestas de *Consus* y de *Ops*, por ejemplo) en estaciones diferentes, antítesis (*Regifugium*, *Poplifugia*) originales o imaginarias e incluso duplicaciones (fiestas de «fin de año»).

No vamos a volver sobre el ciclo guerrero del mes de marzo, tan claramente social, ni sobre la clausura de la estación militar en octubre. Hay que sospechar un matiz religioso particular en las ceremonias celebradas en días pares (como las *Equirria* del 14 de marzo, que parece renovar las del 27 de febrero, o el sacrificio del 24 de marzo). La duplicación de las *Equirria* y del *Tubilustrium* (23 de marzo y 23 de mayo) insiste en la purificación o la sacralización de los caballos y de las trompetas de guerra.

La preocupación por la subsistencia económica, en la que la importancia de la agricultura supera ya con mucho a la de la ganadería, se concentra en dos ciclos de diferente carácter. Es biológico el de abril, que comienza el día 15 con la salvaje grandiosidad de las *Fordicidia*, contenga o no una referencia expresa a la Diosa-Tierra, *Tellus*. A partir del 19, las fiestas agrícolas se suceden cada dos días: las *Cerialia* el 19, las *Parilia* el 21, las *Vinalia* (desacralización del vino nuevo) el 23, las *Robigalia* el 25 y las *Floralia* el 3 de mayo. Las *Parilia*, relacionadas por el rito de los *suffimina* fecundantes con el sacrificio del caballo de octubre y los de las *Fordicidia*, revisten por ello, como éstos, el carácter de una magia general de fecundidad, que vincula el conjunto. Pero Ceres, originariamente diosa del crecimiento, adquiere y desarrolla un carácter nuevo, el de protectora de los cereales;

de este modo atraerá hacia sí a *Liber*, antiguo promotor de las fecundidades entre los itálos, y la influencia griega acabará por establecer su predominio sobre todo el mes¹³. Sin embargo, en ciertos casos particulares, se sigue invocando el socorro de *Robigus*, que envía y por tanto puede evitar la roya de los cereales, o el de *Flora* (a la que servía un flamen), que los hace florecer. Es este un momento patético. Fuera de las fechas fijas del calendario, el campesino latino, ansiosamente pendiente de los cambios del tiempo, intenta impedir, mediante fiestas móviles (*feriae conceptivae*), la catástrofe en el momento en que va a ocurrir. Por ello, en las *Sementivae* de enero, pide a Tellus y Ceres protección para que no se hinche el trigo ya germinado¹⁴; renueva sus súplicas en el *Augurium Canarium*, cuando la espiga aún no había salido de su vaina, inmolando perros rojos para el sacrificio de las *Robigalia*; para celebrar el *Florifertum* ofrece espigas a Flora en el Quirinal; en las *Ambarvalia* de fines de mayo rodea los campos con la procesión protectora de las suovetaurilia; por último, antes de comenzar la cosecha, sacrifica la *porca praecidanea* (cerda de la propiciación).

Frente a este esquema tan sometido a la vida de la naturaleza, el ciclo de agosto-diciembre reviste un carácter social. Nada hay entre los antiguos latinos que evoque la patética mitología de Perséfone, del grano seco que se entierra y que milagrosamente renace; no hay coincidencia dramática ni temporal entre su religión agraria y la de los griegos. Lo que hay es una organización de la abundancia rural. Dos veces al año, la fiesta de Consus (*Consualia* del 21 de agosto y del 15 de diciembre) precede en cuatro días a la de Ops (*Opiconsivia* del 25 de agosto, y *Opalia* del 19 de diciembre). Consus es el dios de los silos en que se conserva el grano maduro antes de sacarlo para sembrar o para comer; cuida también de los animales de carga, que ayudan al campesino; se le considera también dios del circo. Ops, diosa de la abundancia, recibe honras secretas en la *Regia*; pero se une con *Volcanus* contra los destrozos que el fuego puede causar en las cosechas; en diciembre recibe sacrificios en el templo de Saturno, cuya fiesta cae entre las *Consualia* y las *Opalia*, y que preside, si no las sementeras, sí por lo menos las reuniones que

¹³ Cf. A. Grenier, *Rel. Rom.* 128. Parecida es la tesis que mantiene sobre Ceres H. Le Bonniec, *Le culte de Cérès à Rome des origines à la fin de la République* (París 1958).

¹⁴ J. Bayet, *Les «Feriae Sementinae» et les Indigitations dans le culte de Cérès et de Tellus*: «Rev. d'Hist. des Religions» (1950) 172-206.

pretenden, mediante una consumición-sacrificio de los productos del año concluido, suscitar los beneficios del siguiente¹⁵.

Los ritos de fin de año, además de esta especie de «potlatch» (o rivalidad en regalos, aquí entre hombres y dioses) o de la simple magia de creación de lo semejante, llevan consigo por lo general la liquidación más o menos caótica del pasado y una purificación funeraria. Tales rasgos aparecen en el calendario romano, aunque —en conformidad con su arcaica estructura— por dos veces: en diciembre, al acabar el año activo de diez meses, y en febrero, al término del resumen sintético de los dos (o tres) meses intermedios.

La única diferencia es que, en diciembre, las fiestas de consumición agrícola y de regalos (desde el *Agonium* del 11 hasta las Saturnales del 17, más tarde prolongadas) son más numerosas que las de renovación (si, como es posible, la *Angerona* con la boca cerrada de las *Divalia*, el día 21, es una anticipación del renacer solar) y de purificación (como las *Larentalia* del 23, en las que el flamen de Quirinus hacía una ofrenda sobre el Velabro a la «tumba» de Larentia). En cambio, febrero, como indica su nombre, es verdaderamente el mes de las lustraciones (centrado en las Lupercales) y de los difuntos que retornan, sean del grupo familiar (*Parentalia*, del 13 al 21) o de la colectividad (*Feralia*, el 21): se les teme y se les invita a la mesa (*Caristia* del 22). Sin embargo, es posible que el *Regifugium* del 24 conserve el recuerdo de un «Carnaval» de pleno libertinaje (como las Saturnales), en el que, al finalizar el año, se expulsase al rey, cuyos poderes de prosperidad exigían una renovación.

Es curioso que el año nuevo no quedase inaugurado, con *Anna Perenna*, hasta el plenilunio de marzo (el día 15), tras la expulsión (el 14) de un ridículo fanteoche vestido de pieles, al que se llamaba *Mamurius Veturius* (= ¿«El del viejo marzo»?). ¡Tan difícil y tan peligroso era pasar de un año a otro, conciliando la certeza de un final con la esperanza de una perduración!

Hay otro ciclo funerario y purificador particularmente denso en el antiguo calendario romano: el del mes de mayo; en él aparecen los espectros durante tres días (*Lemuria* del 9, 11 y 13), a los que sigue la procesión lustral de las *Argea* (el 15), con su recuerdo de inmolaciones humanas y, el 21, un sacrificio (*Agonium*) a *Veiovis*, especie de Júpiter infernal. No es posible una interpretación. Pero si se tiene en cuenta que este período se inserta entre las *Floralia* y la fiesta de los Arvales, uno se siente

¹⁵ La posible función funeraria de Consus y de Ceres (P. Fabre, *op. cit.* 323) sigue siendo discutible. Véase, sin embargo, *infra*, p. 109.

inclinado a evocar la frecuente relación entre el culto de los muertos y las ideas de fecundidad.

Dos observaciones para terminar. Los ciclos festivos no se concibieron en función de un calendario litúrgicamente equilibrado: hay meses casi vacíos, como septiembre, octubre y, sobre todo, enero (aunque el caso de este último no es sorprendente). Por otra parte parece que los ritos romanos están más atentos a comenzar o proteger una acción —militar o agrícola— que a celebrar o a dar gracias a los dioses; pero la razón de esto sólo puede descubrirse a la luz de una visión panorámica de la religión romana.

II. EL ORDEN SACERDOTAL

Las relaciones de la ciudad con lo divino se fundamentan en la exactitud de los ritos que realizan los diferentes sacerdotes y cofradías dedicados a los cultos, ceremonias y consultas públicas, así como los individuos y grupos que tienen sus propias responsabilidades religiosas, por ejemplo, el *paterfamilias*, la familia, la *gens* o la curia. Tales relaciones suponen, pues, una concentración y, en cierta medida, una jerarquía. En el momento en que nos encontramos, el de la transición de la monarquía y la república, el poder unitario del rey (*Rex*) pasa a ser teóricamente repartido, en el plano religioso, entre un «rey de lo sagrado» (*Rex Sacrorum*) y el presidente del colegio de los pontífices (el *Pontifex Maximus*), que pronto se asegurará la primacía.

1. «*Rex Sacrorum*» y *flamines*

Numa y Servio Tulio son los dos únicos reyes romanos que la tradición nos muestra en contacto personal y misterioso con el mundo divino. Pero el nombre y la función de «rey» debieron de tener un carácter eminentemente sacro. El *Rex Nemorensis*, un «fuera de la ley» que se apropió del sacerdocio del bosque de Nemi (en los Montes Albanos) tras matar a su predecesor, permite evocar la oscura vinculación de un hombre sacralizado por su acción y su título «regio» con las energías de una naturaleza cuya decrepitud se debe prevenir¹⁶. Se puede así imaginar qué angustia y qué necesidad obligaron a los romanos, libres ya de

¹⁶ Suetonio, *Calígula* 35; Servio, *Acerca de la Eneida* VI,136. Véase J. Frazer, *Le rameau d'or* (trad. franc.) II,1ss; III,539ss; S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions* III, 61ss.

sus reyes, a trasladar el título a un sacerdote que, aunque ajeno a toda actividad política, era el único, como *rex*, que podía realizar ciertas ceremonias religiosas. La misma precaución se observa también en Atenas, como es bien sabido, y en otras ciudades de Italia. De hecho, el *Rex Sacrorum*, aun quedando incluido en el colegio pontifical, y aun después de que el *Pontifex Maximus* asumiese la dirección real de la religión, siguió manteniendo su preeminencia sobre todos los otros sacerdotes de Roma.

Este *Rex*, que era patricio disfrutaba junto con su mujer (la *Regina Sacrorum*) de un puesto de responsabilidad vitalicio, era ante todo sacerdote de Jano y presidente de una asamblea arcaica, los *Comitia calata*; en ella debía anunciar, el día de las calendas, la fecha de las nonas, y el día de las nonas, las fiestas del mes. La convocaba también el 24 de marzo y el 24 de mayo (acaso para la sanción de testamentos). El 24 de febrero (*Regifugium*), después de realizar un sacrificio en el *Comitium*, debía huir ritualmente con toda rapidez, si bien su estatuto lo ponía a salvo de la destitución y del asesinato. Los romanos de la época clásica ya no comprendían estos hechos: creían que se trataba de la conmemoración de un hecho histórico, la fuga de Tarquino el Soberbio. Pero el rito análogo de las *Bouphonia* áticas (sacrificio, a la vez culpable y necesario, de un buey de labranza) obliga a suponer una explicación religiosa (que puede ser diferente). Hay que incluir entre las actividades primitivas del *Rex* los cultos de la *Regia* del Foro, aunque con el tiempo este recinto terminó siendo el lugar donde deliberaban los pontífices; el *Rex*, su mujer y la del flamen de Júpiter honraban allí a Jano, Júpiter y Juno, según lo indicado en el calendario; Marte tenía allí una capilla con escudos y lanzas de profecía, que servían de intermediarios entre el dios y los hombres; Ops Consiva tenía otra, visitada por las vecinas vestales.

Al *Rex* unitario seguían, según el orden de precedencia, los antiguos sacerdotes de los distintos dioses: los quince *flamines*. Los primeros eran los *flamines* mayores: los de Júpiter (*Flamen Dialis*), Marte y Quirino. Su nombre debe de tener la misma raíz que el *brahmán* hindú, significando un poder misterioso de engrandecimiento por la oración o por la presencia ritual¹⁷. Pero no forman una casta como los brahmanes, de los que se distinguen también por lo específico de su servicio cultural. Su antigüedad se refleja en su traje y en sus obligaciones: su sombrero con un mechón puntiagudo (*apex*), hecho con la piel de una víctima

¹⁷ G. Dumézil, *Flamen-Brahman*: «Ann. du Musée Guimet» LI (París 1935). En contra: A. Carnoy, en «La Nouvelle Clío» (1953) 205-206.

consagrada, los protegía durante las ceremonias, al atravesar el *pomerium* o, fuera de la ciudad, de noche; el flamen Dial y su mujer, en particular, estaban cubiertos de prohibiciones religiosas.

Este flamen supremo, constantemente tocado con el *apex*, había de estar siempre preparado para sacrificar. Por estar reservado al servicio del Cielo libre y puro, no podía llevar sobre sí ninguna atadura, ni siquiera un anillo (a no ser que estuviese roto); su presencia obliga a liberar a los criminales encadenados; las cadenas son expulsadas de su casa por el tejado; no puede consumir bebidas ni alimentos fermentados, ni siquiera pan con levadura; sus cabellos y sus uñas, cortados por un hombre libre, han de enterrarse bajo un «árbol bienaventurado»; no puede tocar a un muerto ni participar en funerales; si pierde a la mujer, abandona su función. Ha de mantenerse rigurosamente fuera del dominio de Marte, dios de la guerra: no puede montar, ni siquiera tocar un caballo; no puede ver armas ni tropas armadas; le está prohibido jurar, desvestirse al aire libre, ver o nombrar la cabra, la carne cruda, la hiedra o el haba, podar una parra y pasar bajo sus sarmientos. Su cama personal, que no debe abandonar más de tres noches seguidas, ha de tener las patas cubiertas de lodo...¹⁸. Aunque algunos de estos «tabúes» pueden interpretarse, el sentido de otros muchos era ya incomprensible para los antiguos; se trata de una superposición de terrores primigenios o muy arcaicos (por ejemplo en lo que se refiere a los alimentos fermentados o a la parra).

Los flamines de Marte y de Quirino tenían menos impedimentos. De los doce *flamines minores*, se mencionan los de Volcanus, Volturnus, Porturnus, Palatua (diosa del lugar mismo del Palatino), Carmenta, Flora, Pomona, Furrina y Falacer (los dos últimos cayeron en el olvido en el período clásico). Más tarde se añadieron otros, siempre dedicados al culto de un dios particular.

2. Los colegios: pontífices y vestales; augures

Los pontífices¹⁹, por el contrario, antes de incorporar a los tres flamines mayores y al *Rex* a su colegio, se presentan como los sacerdotes de una función. Se ha discutido mucho sobre el sentido de su nombre: parece que significa «los que hacen los *pontes*», pese a múltiples dudas y a la opinión contraria

¹⁸ Plutarco, *Cuest. Rom.* 111; Aulo Gelio, *N.A.* X,15. Cf. G. Dumézil, *Mithra-Varuna*² (París 1948) 4ss.

¹⁹ G. Rohde, *Die Kultsätze der römischen Pontífices*: «Religions gesch. Vers. u. Vorarb.» XXV (1936).

del sabio sumo pontífice Q. Mucio Escévola. Pero, por importante que fuese para el desarrollo de Roma el puente Sublicio, construido y ensamblado en madera al ser excluido ritualmente el hierro, y por clara que fuese su consagración (se hacían en él sacrificios, quizá originariamente humanos), ello no justifica un nombre sin duda más antiguo, y en cualquier caso difundido entre los latinos y los itálos en general. Es posible que se relacione con un sentido de *pons* mucho más arcaico, el de «camino» (véase *panthab* en el hindú antiguo), siendo los *pontífices* los sacerdotes que guían, que abren la vía de la comunidad en sus migraciones²⁰. Originariamente eran cinco; según la tradición, Numa instituyó entre ellos un *Pontifex Maximus*. De cualquier forma, este sumo pontífice no pudo tener un poder religioso «regio», al lado del *Rex Sacrorum*, hasta la caída de la monarquía. En ese momento caen bajo su competencia el hogar público, próximo a la *Regia*, el calendario y las fiestas, la elección de las vestales y del *Flamen Dialis*, la disciplina sacerdotal y la vigilancia sobre las religiones familiares y el culto de los muertos. Los otros pontífices eran sólo ayudantes y consejeros suyos. Provisto del derecho de auspicio y de mando (*auspicium et imperium*), dominaba al conjunto de la religión, sin estar humana y cívicamente prisionero de una función esclerotizada, como el *Rex Sacrorum*: nada le impedía ser magistrado o jefe militar.

El Colegio (compuesto, hasta fines de la República, por quince miembros, ayudados por tres *pontífices menores*), tenía unas atribuciones que no eran sólo religiosas, sino también jurídicas y administrativas. Al haber gran número de templos y de fiestas sin clero propio, su culto o su celebración eran asunto de los pontífices, los cuales se ocupaban del banquete sagrado (*epulum*) de Júpiter, prestaban su asistencia técnica a los magistrados, que pronunciaban a dictado suyo las oraciones de los sacrificios, las de los votos públicos y las de las consagraciones. En todos estos casos, actuaban con la cabeza velada por un pliegue de su toga. También eran, en su origen, los únicos que dominaban el derecho de la ciudad y conocían las fórmulas que permitían incoar una acción judicial. La publicación (desde el siglo v a fines del iv) de las leyes y fórmulas no les quitó inmediatamente su autoridad de intérpretes del derecho; a ello hay que añadir los ritos solemnes del matrimonio por *confarreatio*, de la adopción o del testamento, actos que implicaban transferencias religiosas. De cualquier forma, mantenían su papel de árbitros del «derecho en materia

²⁰ A. Carnoy, *loc. cit.*

divina (*jus divinum*). Y basaban la continuidad de su compleja actividad, política en parte, en el mantenimiento continuado de archivos de formularios y rituales, de actas (*Acta Pontificum*), de notas de jurisprudencia (*Commentarii*) y de registros de los hechos importantes del año (*Annales*).

Las seis vestales (*Virgines* o *Sacerdotes* de Vesta)²¹ estaban estrechamente vinculadas al colegio. El templo redondo de la diosa y la casa de las sacerdotisas (*Atrium Vestae*) estaban al lado de la *Regia* y de la residencia oficial del sumo pontífice. Eran «tomadas» religiosamente por él, a una edad comprendida entre los 6 y los 10 años, y consagradas para un período de treinta años. Las dirigía la gran vestal. Vestidas de blanco, adornadas con cintas sagradas, se encontraban fuera de toda tutela humana y eran honradas por los más altos magistrados. Si una vestal violaba la castidad, era encerrada viva en una tumba subterránea con algunos alimentos: así se la eliminaba sin que nadie violase su persona sagrada. Como en otras ciudades latinas (Lavinium, Tíbur, Alba), las vestales estaban encargadas, ante todo, del fuego de la ciudad, que no debían dejar apagar y que sólo se podía volver a encender frotando dos trozos de madera procedentes de árboles «bienaventurados». Su casa sólo se abría (y únicamente a las mujeres) del 7 al 14 de junio (las *Vestalia* se celebraban el 9); después era purificada materialmente el día 15. Pero las vestales participaban también en otros cultos: el de Ops Consiva, el de Bona Dea y el de Caca. Quedaban unidas al conjunto de la religión del Estado por la preparación de los *suffimina* de las *Parilia* y de la *mola salsa* (grano pasado por el fuego, triturado y mezclado con sal, que se extendía sobre la frente de las víctimas antes del sacrificio).

El otro gran colegio con funciones propias era el de los augures que tomaban los auspicios en nombre del Estado (*Augures publici populi Romani Quiritium*)²². Según la leyenda, Numa los instituyó escogiendo (¿uno?) de cada tribu. Pero, por otro lado, Rómulo y Remo eran considerados ya como augures; el propio Numa fue «in-augurado» rey. Hay que interpretar así esta aparente contradicción: los auspicios (véase pp. 61ss) eran tomados de forma individual o practicados por diferentes grupos ítalos (los de los umbrios de Iguvium son muy semejantes a los

²¹ Cf. G. Giannelli, *Il sacerdozio delle Vestali romane* (Florencia 1933), sin aceptar su hipótesis de un origen griego. La propia Vesta da pie a diversas especulaciones: A. Brelich, *Vesta* (Zurich 1949); G. Dumézil, *Tarpeia* 107ss. Cf. P. Fabre, *op. cit.* 344ss.

²² Fink, *Auguralia und Vermantes*: «Ann. Acad. Fennicae» Ser. B. (Helsingfors 1921).

de los latinos) antes de que su técnica pública fuese reservada a este colegio. El nombre de *Augur*, además, no tiene nada que ver con los «pájaros de presagio» (*aves*); significa un poder de acrecentamiento, una valorización del presagio en sí mismo, convertido en determinante por la virtud del rito, o bien del poder divino, reconocido y enunciado por el augur (*omen*). Sea como *fuere*, nos encontramos en una atmósfera religiosa muy antigua.

El número de los augures ascendió a nueve, después a quince y a dieciséis en tiempos de César. A diferencia de los pontífices, no tenían jefe superior; cada uno tenía un poder total dentro de su técnica. Cuando deliberaban, el día de las nonas de cada mes (quizá en el *Auguraculum de la ciudadela*), emitían su opinión por orden de edad. Escogían ellos mismos a los miembros del colegio; el cargo de augur era muy deseado porque, lejos de ser incompatible con las magistraturas, acrecentaba su valor por la comunicación personal y directa con lo divino que implicaba.

El augur opera²³, en principio, sobre signos naturales, pájaros en particular (pero también truenos, relámpagos o accidentes fortuitos), que responden «sí» o «no» a una pregunta concreta. Pero la respuesta ha de formularse ritualmente, en un momento de perfecta calma, a la puerta de una tienda (*tabernaculum*) montada en el centro de un espacio sagrado rectangular (*templum*), en el punto en que se cruzan sus dos ejes orientados; estos ejes y los límites del *templum* han de estar trazados con un bastón sacro curvado en forma de báculo (*lituus*). La orientación parece haber variado según los casos: el augur podía mirar hacia el sur o hacia el este; ya había enumerado las especies de aves (poco numerosas) cuya respuesta esperaba, según su vuelo, su canto o su número. los signos que viniesen por la izquierda *siniestra* eran favorables. El augur podía aplazar la consulta «para otro día», sin dar respuesta alguna. Hiciese lo que hiciese, el magistrado al que asistía con su ciencia debía someterse. De ahí el inmenso poder político de los miembros de este colegio, que pueden retrasar una asamblea, una batalla, etc... Como los otros sacerdotes, actúan en territorio romano, pero pueden tomar presagios sobre «lo de fuera» (del *pomerium* de la ciudad o, en guerra, de la parcela de tierra extranjera «in-augurada» previamente: *agerromanus*).

Además de la consulta de los auspicios, los augures realizan la «inauguración» ritual de algunas ciudades (como Roma, rodea-

²³ Servio, *Acerca de la Eneida* I,393-398; Tito Livio I,18; y Dionisio de Hal. II,5... Sobre la orientación augural: J. A. Huisman, *Eklipitik und Nord-Südbezeichnung im Indogermanischen*: «K.Z.» 71 (1953) 97-108; G. Devoto, *Gli Antichi Italici?* 204ss.

da por su *pomerium* sacro), de algunos templos, de los locales y lugares consagrados a los asuntos públicos, de los reyes mientras los hubo, de los sacerdotes... Celebran ciertas ceremonias religiosas, como el Augurium Salutis. Tienen «actas» y «comentarios», como los pontífices, y libros de doctrina, en los que un vocabulario técnico especifica las múltiples minucias de la observación.

3. *Colegios nuevos:*
 los «*Quindecimviri sacris faciundis*»;
 los *arúspices*

A estos dos antiguos colegios se añadieron luego otros: el de los *Tresviri* (después *Septemviri*) *Epulones*, que, a partir del 196, relevaron a los pontífices de la tarea de organizar los banquetes divinos; el de los «Diez (o Quince) encargados de los sacrificios» (*Decemviri*, después *Quindecimviri sacris faciundis*), los cuales, pese a lo anodino de su nombre, iban a transformar el aspecto y hasta el espíritu de la religión romana.

Aparecieron al principio como una comisión de dos miembros, a quienes los Tarquinos encargaron consultar los Libros Sibílinos, venidos, según se decía, de Cumas, y que contenían una serie de oráculos y sobre todo recetas para impedir el efecto de los *prodigia* o fenómenos extraordinarios (lluvia de piedras o de sangre, nacimiento de monstruos, etc.), que parecían anunciar catástrofes. De origen greco-etrusco, estos libros contenían conjuros (*procuraciones*) de carácter extranjero, cultos y ceremonias helénicos o helenizantes. Como sólo se recurría a ellos en caso de urgencia, se les obedecía con prontitud. El dios Apolo fue uno de los primeros que se introdujo en Roma, como curandero y purificador, quizá bajo el patronazgo del latino *Veiovis*; sin embargo, los vecinos etruscos, en particular de Veies, conocían ya al dios griego a fines del siglo VI. Se convirtió en garante de los Libros Sibílinos, y después, de los avances del «rito griego» en las orillas del Tíber. Bajo su autoridad, los *Decemvires sacris faciundis*, organizados como colegio en el 367 a.C., presidieron, con la cabeza coronada de laurel, ceremonias y cultos completamente nuevos, sobre los cuales no tenían jurisdicción directa los pontífices. Se multiplicaron las representaciones antropomórficas de los dioses, como se puede ver por las *lectisternia*, en las que se servía un banquete a sus imágenes (las primeras se celebraron el año 399). Pero también se desarrolló cada vez más la fiebre de los oráculos (simbolizados por el trípode delfico), y la necesidad de conocer el por-

venir se impuso sobre la simple consulta augural de los antiguos ítalos²⁴.

No se excluía por ello la práctica de conjurar los prodigios. Para ambos menesteres era grande, desde antiguo, la reputación de los arúspices etruscos. Estos eran técnicos refinados en la inspección de las entrañas (*exta*) de las víctimas, en particular del hígado, donde leían una proyección sagrada del mundo, con sus desórdenes y consecuencias inminentes. También los relámpagos, por su procedencia y su aspecto, daban lugar a sus previsiones. Cuando se les preguntaba, los arúspices indicaban los medios de prevenir o de modificar los efectos del destino. Durante mucho tiempo, Roma se limitó a llamarlos y los consideró extranjeros y dotados de una ciencia temible, ante la que había que tomar precauciones. Pero las exigencias de una curiosidad y un temor crecientes acabaron por asegurarles (aunque quizá no antes del reinado de Claudio) la situación legal, si no de colegio, sí por lo menos de cuerpo oficial (*ordo*).

4. Las «sodalitates»

Los sacerdotes particulares y los colegios no eran los únicos responsables del culto público. También intervenían en él los grupos de celebrantes, las *sodalitates* (*sodalis* quiere decir «compañero»), cuyas técnicas especiales no podían desaparecer sin perjuicio para la comunidad. Tal es el caso de los Lupercos pastorales del Palatino (pp. 89ss), de los Hermanos Arvales con sus ritos agrarios (pp. 94ss), de los dos grupos de Salios del Palatino y del Quirinal (pp. 96ss).

Los 20 *Fetiales* no poseían un ritual arcaico, cuya eficacia misteriosa se remontase a la tradición; como mantenedores de un derecho especial, el *jus fetiale*, se encargaban de sacrificar las declaraciones de guerra y los tratados de paz, pero en el marco racional de las decisiones de los magistrados y del pueblo. Se trata de una institución ítala, pero que no parece haber surgido en Roma. La declaración de guerra aparecía como una demanda de satisfacción que presentaba el presidente de una delegación de *Fetiales*, el *pater patratus* (acaso como representante «cualificado» de los *patres*), acompañado por un *verbenarius* que llevaba hierbas sagradas (*sagmina*) cortadas en la ciudadela romana. Si no se obtenía reparación en treinta y tres días, se arrojaba un lanza ensangrentada (o quizá de la mágica madera roja del cornejo) al territorio enemigo, con lo que se anunciaba la guerra y se pre-

²⁴ Véase p. 138, n. 38.

figuraba la victoria. En cambio, un tratado de paz (*foedus*) se concluía (*foedus ferire*) bajo la advocación de Júpiter, cuando el *pater patratus* golpeaba con una piedra a un puerco, pidiendo al dios que golpeará «con una fuerza proporcional a su poder» —es decir, con el rayo, del que el *silex* era emanación o símbolo— al primero que transgrediese las condiciones de la paz²⁵.

Así aparece el orden sacerdotal romano cuando lo observamos en su conjunto. Es indudable que representa, como el propio calendario, la coordinación heterogénea de unos elementos (en parte esclerotizados, en parte innovadores) que corresponden a edades y niveles de cultura diversos. Al principio debió de ser eternamente patricio: sólo en el año 300 admitió la ley *Ogulnia* que los plebeyos compartieran el pontificado y el augurado. Pero esto no quiere decir que la ciudad fuera insensible a ciertas funciones religiosas ejercidas por plebeyos: los tribunos de la plebe podían arrojar desde lo alto de la roca Tarpeya, considerándolo *sacer*, a cualquier ciudadano que hubiese atentado contra su *sacro-sanctitas* (= intangibilidad consagrada); los *aediles*, «guardianes del templo» plebeyo de Ceres, presidían los juegos de la diosa con ornamentos regios —sin que por ello se deba pensar que las *Cerialia*, que aparecen el día 19 de abril en el calendario, hubiesen escapado a la jurisdicción religiosa de los pontífices—. Pero no tenemos medio alguno para trazar el cuadro de conjunto de las mezclas, los paralelismos o las contradicciones, toleradas o no, de las «dos religiones»²⁶.

La bibliografía para la segunda parte en pp. 304-307.

²⁵ Tito Livio I,32,5-14. Véase: J. Bayet, *Le rite du fécial et le cornouiller magique*: «Mélanges d'Arch. et d'Hist. de l'École Française de Rome» LII (1935) 29-76.

²⁶ Algunos escasos testimonios de una especificidad plebeya en la religión nos han sido transmitidos por los autores griegos y latinos; se trata sobre todo de fórmulas execratorias: véase por ejemplo J. Bayet, *Les malédictions du tribun C. Ateius Capito*, en *Hommage à G. Dumézil* (Latomus 45; Bruselas 1960) 31-45. Cf. *infra*, pp. 175ss.

TERCERA PARTE

LA RELIGION DE LA ROMA REPUBLICANA

CAPITULO VI

LOS DIOSES

El «calendario de Numa» revela la complejidad de las influencias que marcaron la religión romana desde fines del siglo VI antes de nuestra era. Pero no nos da la más mínima idea del número real de divinidades, de las relaciones que las unían, de su importancia relativa ni de su grado de vitalidad o desgaste. Y la tradición literaria posterior sólo soluciona estos problemas de forma muy insuficiente. En este aspecto, nuestra información es casi casual. Baste como ejemplo el altar reconstruido por un magistrado del siglo II sobre el Viminal a un dios llamado *Verminus*, por otra parte desconocido, pero cuyo nombre (un adjetivo en realidad) revela su función: protegía contra los gusanos intestinales al ganado (y quizá a los hombres)¹. Sea cual fuere el procedimiento elegido para abordar los importantes problemas de la naturaleza, la agrupación, la eficiencia y la multiplicación de los dioses de Roma, siempre nos encontramos condenados a una exposición incompleta. Sin embargo, el ingenio desplegado en muy diversas investigaciones permite destacar ciertos rasgos específicos de la religión del período republicano (siglos V al I a.C.) e incluso abordar ciertas dificultades teológicas.

I. FUERZAS Y FORMAS DIVINAS

La impresión, exacta, de un tenaz arcaísmo, ha llevado a veces a exagerar los aspectos animistas de la religión romana clásica. Ciertamente, las fuerzas secretas e impersonales de cada objeto, que los etnólogos designan con los nombres de «mana» u «orenda», pudieron, a los ojos de los antepasados de los latinos, dar cuenta del movimiento del universo. Pero ello sucedió en una época muy remota. Quedaron desde luego huellas en la mentalidad de la época histórica: un misterio sin nombre, venerable, continúa envolviendo la vida de la naturaleza para los más religiosos poetas y pensadores, Virgilio y Séneca, y debía de dominar en múltiples ocasiones a las almas simples. Pero no se trata de algo determinante ni de un principio ordenador.

¹ Dessau, *Inscr. Lat. sel.*, 4019 (= C.I.L VI,1,3732).

Muy distinto es el caso de la noción de *numen*, que consiste en una «voluntad» o un «desencadenamiento del querer», al que se une la idea de una fuerza (*vis*) divina, exenta de evocación física. La palabra, neutra, puede significar tanto eficacia parcial o momentánea como actividad general o permanente; puede emplearse en plural para indicar los diferentes poderes de una deidad plurivalente, por ejemplo Juno (*Curritis, Lucina, Regina...*)²; puede designar la incomprensible virtud realizadora de un superhombre como Augusto... Así, el universo se concibe siempre como una red de fuerzas invisibles sobre las que sólo pueden influir los *sacra*, que participan de tales fuerzas: los fetiches, las magias, las inmolaciones rituales, las ceremonias organizadoras, de propiación o de conjuro.

No debe hablarse tanto de fuerzas espirituales (aunque, mucho más tarde, apareciese una interpretación en este sentido) cuanto de un dinamismo. Y este dinamismo de «voluntades» supone unos agentes, por vagos que se los imagine. Tal concepción es, pues, muy diferente del animismo; sin embargo, puede incorporar algunos residuos del mismo: bajo su propio nombre o cubiertos con un adjetivo transparente, tuvieron sus *numina* ciertos animales (*picus*), algunos árboles (*Querquetulanae*), el bosque (*Silvanus*), el manantial (*Fons*), ciertos objetos (*Terminus*), algunas enfermedades (*Robigo* o *Robigus*) e incluso el estiércol de los campos (*Stercutus*, o *Sterculus*, o *Sterculinius*). En el caso de los dioses ya individualizados como tales, el *numen* aparecía como emanación normal de su poder: durante todo el período republicano, esta palabra va unida a un nombre divino en genitivo (*numen Jovis, numen Cereris*). Refleja, por tanto, una concepción antropopsíquica de los dioses; pero no excluye una representación antropomórfica que, gracias a la imaginación plástica, podía ser muy acentuada. Recuérdense a este respecto las monedas emitidas en el último tercio del siglo VI por la ciudad griega de Caulonia (en el Bruttium): un Apolo Catharsios lanza con su brazo derecho extendido una figurilla desnuda casi idéntica a él, armada también con el ramo lustral, y que parece ser, materializada, su propia fuerza purificadora arrojada sobre el blanco deseado (el equivalente del *numen* latino); el ciervo que aparece ante el dios y vuelve la cabeza hacia él completa, de forma menos clara para nosotros, la explicación plástica de un poder divino cuya complejidad quiso expresar el escultor³.

² Servio, *Acerca de la Eneida* I,8.

³ Ciento cincuenta años más tarde, las monedas de Gortina, que representan en episodios sucesivos, mediante el toro y el águila, el episodio de Zeus y Europa, con el traslado de ésta por aquél a través del mar de

Es evidente que en un monumento semejante —sin duda una estatua de culto —concluía un proceso muy largo, cuyas etapas y aspectos en el mundo latino desearíamos poder precisar: es muy importante para el futuro de la religión romana el paso a un antropomorfismo claro. Ya en el siglo VI, la dominación etrusca puso a los romanos en contacto con representaciones figuradas, muy elaboradas ya, de las principales deidades griegas jónicas, con cierta tendencia hacia la tipología ática; estas figuras, cuyo diseño había sido fijado hasta en los detalles, estaban llenas de vida, pese a algún matiz de arcaísmo hierático⁴. Toda la mentalidad religiosa de los romanos se iba a guiar por ellas durante siglos. Lo cual no significa que la imaginación de los latinos no tuviera ya la tendencia antropomórfica y el deseo de expresarla antes de entrar en contacto con estas realizaciones importadas y de experimentar la fuerza obsesionante que emanaba de ellas; pero la falta de capacidad técnica retrasó la fijación de los tipos e hizo que dependieran, en diversa medida, de los usuales entre los pueblos vecinos más evolucionados. Los últimos descubrimientos de Entremont permiten comprobar que los celto-ligures de los siglos III y II, pese a tener en la mente unos tipos plásticos particulares, sólo los fijaron en piedra bajo la influencia de los griegos de Marsella⁵. Lo mismo hicieron los romanos, aunque quizá con más

Fenicia hasta Creta y el amor de ambos —en el reverso del toro, se ve a la joven sentada en la horcadura de un plátano, en actitud soñadora, sin advertir la llegada del águila, y después apartando en parte su velo como en un rito prenupcial; finalmente, se puede ver a la diosa sobre un trono, con cetro aquilífero en la mano y acariciando el águila—, apoya nuestra hipótesis de la mutación de ciertos animales, antiguamente divinos por sí mismos, en emanaciones de «almas externas» de un dios antropomórfico (*Idéologie et Plastique I: L'expression des énergies divines dans le monnayage des Grecs: «M.E.F.R.» LXXI [1959] 65-106*). Lo mismo confirmaría la pintura de un vaso ático de figuras rojas reproducida por R. B. Onians (*The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge 1961, p. 431), donde, inmóvil como una estatua, Zeus parece presidir la travesía del toro cargado con Europa, hacia la que vuela, como emisario suyo, un genio alado portador de una cinta sacralizadora. Y las metamorfosis animalísticas o vegetales de los dioses pueden no ser sino disfraces de esta idea: ¿no indica Ovidio explícitamente que de la estatua cultual de Asclepios en Epidauro emana el dios en forma de serpiente para consentir su traslado a Roma (*Met.* XV,651ss)? Se advertirá por otra parte la absoluta diferencia entre este fenómeno y la animación real de la estatua de culto mediante la teurgia (véase pp. 272-274). Pero no hay semejanza alguna entre esta creencia figurada y la actitud de los antiguos latinos antes o incluso después de la antropomorfización helenizante de sus deidades.

⁴ Cf. M. Pallottino, *La scuola di Vulca* (Roma 1945).

⁵ Cf. F. Benoit, *L'art primitif méditerranéen dans la vallée du Rhône*² (Gap 1955).

servilismo o con menos resistencia ante una presión más fuerte y más general.

Pero esta revolución no podía ser ni súbita ni total. De ahí las desigualdades en la antropomorfización de los dioses romanos. Y también encontró ciertas dificultades o resistencias obstinadas vinculadas a lo más profundo de la mentalidad religiosa de los latinos.

Las colectividades «divinas», cuya importancia en la religión privada hemos subrayado, se mantuvieron en una cierta bruma: los *Manes* y *Lemures* de ultratumba, los *Lares* y *Penates* del hogar. El oscuro grupo de los *Semones* (invocado por los Hermanos Arvales) tardó en dar lugar a un individuo más preciso, *Semo Sancus*. Y la complacencia ante la multiplicidad de seres mal discernibles seguirá afirmándose bajo el Imperio, y en particular en las dedicatorias de las regiones célticas (en Glanum, en Metz...) ⁶.

Por otra parte, el gusto de los latinos por el análisis de las funciones o de los instantes sucesivos de una acción, al multiplicar los *numina*, rodea a los grandes dioses de una muchedumbre de «agentes» secundarios, cuya existencia es sólo técnica y momentánea o parcial. En las listas de dioses se mencionan las «fuerzas» o la «Juventud de Quirino» (*Virites Quirini*, *Hora Quirini*), la «Voluntad de Juno» (*Herie Junonis*), la «de Mavors» o las «Pesadas Cargas de Marte» (*Moles Martis*) ⁷. Como es lógico, resultaba difícil dar forma humana a tales abstracciones, cuando se multiplicaban. Las letanías que los latinos llamaban *indigumenta* no agrupan sólo, como las griegas, «demonios» secundarios en torno a un dios principal (los de la guerra en torno a Ares, por ejemplo), sino que descomponen un proceso para colocar cada instante bajo una protección particular: los vagidos, la cuna, el amamantamiento de un niño, los momentos en que se tiene en pie, se aleja y vuelve, reciben así el patronazgo de dioses-epítetos (*Vaticanus*, *Cumina*, *Ruminus* o *Rumina*, *Statilinus*, *Abeona*, *Adeona*) o, más bien, de epítetos-dioses, cuya sexualidad se determina de manera arbitraria. Los responsables de las faenas agrícolas, que gravitan en torno a Ceres, se multiplican con los progresos técnicos, y llevan todos un nombre de agente masculino acabado en *-tor*. La vitalidad del procedimiento es segura. Y no menos segura es la ingenua torpeza de la diferenciación de los géneros, con la que se intenta dar vida a personalidades inexistentes ⁸.

⁶ H. Rolland, *Glani et Glanicabus*: «Gallia» XI (1953) 17; *Dis Maiiabus* (C.I.L. XIII,4303); *Vessianabus* (en Saint-Saturnin-d'Apt); etc...

⁷ Ennio, *Anales*, fr. 108, 121 (Vahlen); Aulo Gelio, *N.A.* XIII, 22 y 23.

⁸ Servio, *Acerca de la Eneida* XII,794. Cf. más arriba, p. 107, n. 14.

Los nombres de las divinidades autónomas atestiguan de diversas maneras la preferencia otorgada al acto con respecto a la persona. No nos detengamos en el anonimato: en una lista divina de los Hermanos Arvales se prevé un sacrificio a un Desconocido, del que se ignora incluso el sexo. Pero ¿qué forma podía tener la imagen, adorada en el Foro, de una diosa cuya naturaleza se precisaba únicamente con el adjetivo «estable» o «estabilizadora», *Stata Mater*⁹? Ya hemos advertido entre los dioses más importantes del «calendario de Numa» muchas formas adjetivales, lo que supone falta de diferenciación o temor reverencial y, en cualquier caso, poca preocupación por la apariencia física. Uno de ellos, *Consus* (una forma verbal que significa el almacenamiento de las cosechas), desdobra su nombre en dos formas diferentes, *Condus Promus* y *Conditor Promitor*¹⁰, para aclarar que preside tanto a la introducción del grano en el silo como a su extracción de él: da la impresión de que está dispuesto a renunciar a su unidad personal para dar lugar a dos «agentes» funcionales. Incluso a través del antropomorfismo, los latinos volvían obstinadamente a la noción de *numen*: les era mucho más fácil que a los griegos adorar abstracciones como la Buena Fe (*Fides*) o la Fiebre (*Febris*), virtudes como el Honor y la Valentía (*Honos* y *Virtus*) o debilidades como *Pavor* y *Pallor* (dioses del pánico y del terror paralizante), que tuvieron templos e imágenes.

La falta de imaginación mítica y genealógica de los latinos no ayudaba tampoco a la antropomorfización. No es imposible que su religión, como otras, conociese un ser primordial bisexuado¹¹, quizá como el *Vertumnus* tomado más tarde de los etruscos. Pero las fórmulas que pueden mantener su recuerdo (*sive mas sive femina, sive deus sive dea*) muestran, bajo su brutalidad analítica, una clara indiferencia ante la precisión formal: lo único que cuenta es el poder de la divinidad. Así ocurre con *Pales*, como hemos visto; pero en este caso el remedio (bien tosco, por cierto) es fácil de descubrir: el dios de sexo incierto recibe un nombre de género ambiguo¹². Cuando la flexión distingue el femenino del masculino, parecen formarse parejas que, siendo de hermano y hermana (como *Cacus* y *Caca*, demonios del fuego), evocan a su pesar, cuando presiden la fecundidad, la unión de los sexos (*Faunus* y *Fauna*; *Liber* y *Libera*; *Maius* y *Maia*). Sería un error así-

⁹ Festo, p. 416 (L.).

¹⁰ Plauto, *Pseudolus* 608; Serv. Dan., *Acerca de las Geórgicas* I,21.

¹¹ Hipótesis de A. Brelich, perfeccionada por R. Pettazzoni: «Studi e Mat. St. Rel.» XXII (1950) 184ss.

¹² En el Calendario de Antium, el 7 de julio. Cf. Marciano Capella, *Bodas de Mercurio y Filología* I,50.

milar estas «diadas» a las parejas divinas de la mitología griega: no se trata de uniones de individuos diferentes para la procreación sacra; lo que se hace es colocar juntos a los responsables divinos de un acontecimiento natural que requiere los dos sexos. Lo que importa no es que el orante pueda representarse unas personas vivas con rasgos bien definidos, sino que encuentre a quién dirigirse en uno y otro sentido. De ahí las dificultades que hallará la especulación teológica posterior (en la época del antropomorfismo triunfante) cuando quiera distinguir de las «diosas» de la tierra y de la gleba, *Terra* y *Tellus*, el «macho derivado» *Tellumo*¹³.

Así, hasta entrado el período histórico, ciertas constantes de la mentalidad religiosa de los latinos actúan contra las formas vivas y psicológicamente diferenciadas del antropomorfismo greco-etrusco. Es indudable que en épocas lejanas los «ítalos» conservaron una independencia relativa, pese a estar asediados por las imágenes divinas helénicas: las de la «diosa de las fieras» (*Potnia Thérón*) arcaica, que se multiplicaron en la península, no parecen haberles marcado; la «diosa Madre» con los dos gemelos, más mediterránea que griega, se convierte de forma absurda (en el plano biológico o mitológico) en la nodriza con innumerables niñitos de Capua o en la *Fortuna* de Preneste, «madre» de Júpiter y Juno; Atenea presta su postura a una Juno combatiente (*Juno Caprotina* o *Sospita*), que lleva una piel de cabra y un escudo de dos lóbulos... Por otra parte parece que, tras la dominación etrusca, en Roma se registró un siglo de reacción, poco abierto al exterior y, por tanto, poco propicio al avance del antropomorfismo helenizante. Pero a principios del siglo IV se reanuda la marcha hacia adelante: en esta época, Roma se instala políticamente en Veies y penetra en Etruria y experimenta la influencia del rito griego, protagonizado por Apolo: en el *lectisternium* del 399 a.C. se pudieron ver en la mesa seis dioses con la forma corporal que les había impuesto el helenismo. Desde ese momento, el antropomorfismo divino había ganado la partida en Roma.

II. PROBLEMAS DE ESTRUCTURA TEOLOGICA

¿Qué principios teológicos ordenaban esta multitud de dioses, tan diferentes por su origen y por sus contaminaciones, tan numerosos por la distinción de los *numina* y tan heterogéneos por su poder e incluso por su forma?

¹³ San Agustín, *Ciudad de Dios* IV,10; Cf. VII,23-24.

Las clasificaciones propuestas por los antiguos son oscilantes y contradictorias; además muestran un formalismo lógico que no tiene nada de religioso. Tertuliano se burla de ellas evocando en grupos antitéticos los dioses «nuevos y antiguos, griegos y bárbaros, romanos y extranjeros, tomados en guerra y adoptados, particulares y comunes, masculinos y femeninos, campesinos y ciudadanos, navegantes y soldados...»¹⁴. Basta recordar dos clasificaciones.

1) Los pontífices distinguían los *dei proprii*, dedicados a actividades particulares, técnicos, por así decirlo¹⁵; llamándolos *certi* (= determinados), Varrón, el profundo erudito contemporáneo de Cicerón, los oponía a los *dei incerti*, más genéricos, entre los que seleccionaba veinte dioses principales o *selecti*: Jano, Júpiter, Saturno, Genius, Mercurio, Apolo, Marte, Vulcano, Neptuno, el Sol, Orco, Liber, Tellus, Ceres, Juno, la Luna, Diana, Minerva, Venus y Vesta¹⁶. Como puede verse, la lista es muy heterogénea.

2) La oposición entre los *di Indigetes* y los *di Novensides* parece más segura desde el punto de vista ritual. Los antiguos vieron en los primeros dioses nacionales (*patrii*), originales (*γενάρκται*); en los segundos, dioses instalados con posterioridad, siendo sabino el propio vocablo que los designa¹⁷. *Indigetes* significa probablemente «los que actúan dentro (o desde dentro)» y puede estar en relación con las listas de los *numina* llamados *Indigitamenta*. No es imposible que *Novensides* (más tarde *Novensiles*) signifique «los nuevos domiciliados» (de *novus* e *insideo*); pero se trata de hipótesis discutibles.

Conviene advertir que, en una fórmula de *devotio* en la que Tito Livio parece haber puesto en juego todos sus escrúpulos y que intenta ser exhaustiva¹⁸, estas dos categorías no aparecen solas, sino así: en primer lugar, los grandes dioses, a cuyo culto se consagran el *Rex* y los tres flamines mayores (Jano, Júpiter, *Mars Pater* y Quirino); después, antitéticamente, los de la guerra y del suelo nacional (Belona y los Lares); siguen los *Divi Novensiles*, los *Di Indigetes* y los dioses «que tienen poder sobre nosotros y sobre los enemigos»; finalmente, los dioses *Manes*, a los

¹⁴ Tertuliano, *Apologética* 10, 5.

¹⁵ Servio, *Acerca de la Eneida* II,141; Arnobio, *Contra los paganos* II,65.

¹⁶ Varrón, en San Agustín, *Ciudad de Dios* VII,2.

¹⁷ Varrón, *L.L.* V (ed. Collart),74; Virgilio, *Geórgicas* I,498. Cf. A. Grenier, *Rel. Rom.* 134ss y 152; y *Indigetes et Novensiles, divinités collectives de l'ancienne religion romaine*, en *Miscelânea Coelho* (Lisboa 1949) 192-205; P. Fabre, *Rel. Rom.* 315ss.

¹⁸ Tito Livio VIII,9,6.

cuales (a la vez que a *Tellus*, la Tierra) ofrece el cónsul Decio su vida por la salvación de su ejército. Hay, pues, grupos de dioses limitados e individuales, y otros abiertos y quizá de acción colectiva (*Indigetes*, *Novensiles*, *Manes*); se da un contraste implícito entre los dioses «de arriba» (*Superi*) y los dioses de abajo (*Inferi*). También queda patente el deseo —muy romano— de no excluir forma alguna de lo divino, si bien se da prioridad a los antiguos dioses de la comunidad romana. Por otra parte, no se puede afirmar que las deidades nombradas individualmente no formen parte a la vez de grupos colectivos: tal circunstancia no estaría en contradicción con las formas de redacción jurídica usuales entre los romanos.

Incluso en esta perspectiva, el orden es también menos teológico que racional y, en parte, puramente ocasional. La falta de un armazón propiamente religioso se revela, además, en el hecho de que a principios del primer siglo antes de nuestra era el sumo pontífice Q. Mucio Escévola creyó necesario proponer una clasificación personal (pero influida por el estoicismo) de los dioses en tres categorías¹⁹: los que habían introducido los poetas, los de los filósofos y los de los hombres de Estado. Un poco más tarde, la división que hace Varrón entre teología mítica, teología natural y teología civil²⁰ se limita a adoptar el mismo esquema. Y de hecho no testimonia más que un estado de conciencia histórico de la religión romana, soporte social y político del Estado romano, gravemente adulterada por la aportación mítica de los griegos, en el momento en que una reflexión filosófica, venida también de Grecia, obligaba a un mayor número de espíritus a interrogarse de forma nueva acerca de la naturaleza de los dioses. ¿Qué había ocurrido en los siglos anteriores? Tal campo queda libre para las hipótesis.

La oposición entre los dioses celestes (uranios) y los dioses ctónicos (subterráneos)²¹ es natural y está atestiguada por contrastes rituales. Sin embargo, no puede ayudarnos ni a distinguir la aportación religiosa de cada uno de los elementos que compusieron la etnia romana ni a clasificar de forma clara sus divinidades. Es inconcebible en efecto que, en la protohistoria de los latinos, las poblaciones inhumadoras (consideradas de vocación religiosa ctónica) no adorasen dioses celestes; tampoco puede concebirse, inversamente, que los incineradores no tuviesen más

¹⁹ San Agustín, *Ciudad de Dios* IV,27.

²⁰ *Ibid.* VI,5. Cf. P. Boyancé, *Sur la théologie de Varron*: «R.E.A.» (1955) 57-84.

²¹ P. Fabre, siguiendo a Pignaniol, etc.

que cultos uranios. Además, las ideas de unos y otros sobre el más allá parecen muy semejantes, por no hablar de la antigüedad de las mezclas étnicas. Por otra parte, en la fecha que estudiamos (siglo v), ¿quién negará que Juno, por ejemplo, asociada a las diosas de la fecundidad, ctónicas, es también lunar o que el fuego del que cuida Vesta es celeste tanto como terrestre y genético?

¿Habrá que dividir las deidades en cósmicas (consideradas las más primitivas) y sociales²²? Tal enfoque es arbitrario y desconoce el instinto y las necesidades políticas de la etnia romana. El origen cósmico de Júpiter no ofrece duda alguna: luz del cielo, fenómenos meteorológicos (lluvia, rayo); pero también se encarga este dios de la salvaguardia de las relaciones sociales (*Fides*, la Buena Fe, y *Dius Fidius* pertenecen a su círculo); como *Lapis* (piedra que golpea), es rayo y garante de los tratados; como *Stator* o como *Feretrius*, anticipa su papel militar y triunfal. De los dioses únicamente cósmicos, el Sol (*Sol Indiges*) tiene un puesto secundario entre los antiguos romanos —como entre otros indoeuropeos, por ejemplo los indios y los germanos—; su papel pudo ser asumido en parte por Jano, del mismo modo que las funciones lunares aparecen repartidas entre la *Luna* del Aventino («la Luminosa»), Juno, Diana y, quizá, Vesta. Estos cultos astrales reflejan sin duda influencias diversas, sobre todo sabinas en un período antiguo. El templo del *Sol* se eleva sobre el Quirinal; la familia de los Aurelios es sabina y solar (*Ausel* significa el sol en la región sabina, igual que *Usil* entre los etruscos); las evoluciones posteriores, tan importantes para la vida religiosa de Roma, se deben a Grecia y sobre todo a Siria. Pero los siglos de la República significan, hasta la introducción de las filosofías helenísticas, un retroceso en la sensibilidad religiosa cósmica.

Ciertamente no es ilegítimo buscar por todos los medios la realidad originaria de cada dios. Pero es imposible la cronología y, cualquiera que sea la fecha asignada a esa realidad originaria, no hay seguridad de encontrarla en su pureza total.

En Roma, el lastre de lo social es evidente en fechas antiguas, y progresivo. Una divinidad como Vesta, que tiene una vinculación permanente con los elementos y un culto severamente conservador, acumula las responsabilidades más diversas en la comunidad romana: simbolismos vivos del hogar fijo y del hogar cívico; actividad sacra de una «sociedad femenina» cerrada y paralela a la de las «sociedades de hombres»; intervención en el sistema de purificaciones anuales y en los cultos de fecundidad pastoril y

²² Así, N. Turchi.

agraria (*Fordicidia, Parilia, Consualia*, etc.) e incluso en el misterio de la procreación humana (junto con *Bona Dea*, Egeria y las Camenas; aparece también como guardiana del falo); actuación en la acogida o en la celebración de las divinidades con eficacia emotiva importadas de fuera, como Asclepio y Apolo... Y hay casos aún más claros: un dios de vocación social muy determinada, Marte (o *Mamers*, o *Mavors*), que preside entre todos los itálos las actividades guerreras, aparece ligado a diversos animales (el pájaro carpintero, el lobo, el buey de labor, el caballo) y se le considera protector de los campos, los animales y las personas contra la enfermedad y las predicciones adversas, hasta el extremo de que a veces se ha caído en la tentación de ver en él un dios campesino o un dios «primordial». Para deshacer esta ilusión²³, basta recordar que en ciertas sociedades están estrechamente unidos lo económico, lo político y lo militar, y en materia de salvaguarda mágica, se recurre de forma natural a las alusiones o signos de guerra. Los Hermanos Arvales podían, por tanto, invocar a Marte como defensor contra «la epidemia y la ruina» y esperar que actuara como un guerrero²⁴. Pero nó es menos

²³ Justamente disipada (contra Mannhardt, en particular) por G. Dumézil, cuya postura, sin embargo, debe matizarse. Acerca de un posible Marte agrario: por su carácter depredador, este dios es invocado para la protección de los bienes rústicos, amenazados incesantemente por los saqueos militares. Lo mismo ocurre en el sacrificio que prescribe Catón para la salud (o la «salvación») de los bueyes: este sacrificio se realiza en el bosque donde pastan los bóvidos, y en él la ofrenda es destinada a *Marti Silvano*, ya porque *Silvanus* sea un epíteto de Marte, ya porque se trate del dios Silvano, unido estrechamente a Marte. Compárense los ritos familiares destinados a proteger a la parturienta contra la peligrosa intervención de *Silvanus* (véase *supra*, p. 79). En el *cántico de los Arvales*, Marte aparece como un dios *ferus* («salvaje») al que hay que «saciar»; y la hipótesis de Kurt Latte, *Römische Religionsgeschichte* (Munich 1960) 66 y 144, según la cual el dios aparece aquí como patrono de los animales nocivos para las cosechas, parece muy aventurada.

²⁴ En realidad, las numerosas metonimias a que se presta el nombre de Marte prueban su calidad fundamental de dios de la guerra: *aequo Marte* («de armas iguales»); *incerto Marte* («en un combate incierto»); *...ubi Mars est ferocissimus* (Livio II,46: con el arma blanca, «donde el combate es más implacable»); *suo alienoque Marte* (Livio III,62: hablando de jinetes que no logran decidir el combate ni a pie ni a caballo). Incluso cuando aparece en la expresión estereotipada *Mars communis belli*, el sentido habitual parece ser «con pérdidas semejantes en los dos adversarios». Pero en Livio VIII, II, 6 (*adfirmando communem vere Martem belli utramque aciem pari caede prostravisse*), nos encontramos más bien ante un epíteto cultural (o quizá popular). Así parece a causa de *vere*; y lo mismo cuando *communis* aparece sólo en Livio VII,8,1 (según todos los manuscritos). Este epíteto significa en todos los casos la fundamental indiferencia que se reconoce en una deidad incierta en principio. Esto

cierto que la sociedad, fundamentalmente agraria, de los latinos lo asociaba a ritos totalmente pacíficos, como la lustración.

Cuando se tiene confianza en un dios, incluso específico, se tiende espontáneamente a recurrir a él en cualquier circunstancia grave. Esa tendencia natural constituye el polo opuesto de la minucia que multiplicaba entre los romanos los *numina* funcionales y las abstracciones éticas (la Salud *Salus*, el Buen Encuentro *Bonus Eventus*, *Concordia*, *Libertas*, etc...).

Cogida entre ambas tendencias, la mentalidad antigua de los romanos no parece haber imaginado una asamblea limitada y homogénea de dioses poderosos comparable al Olimpo homérico —al que las relaciones familiares y pasionales dan una vitalidad que se distingue de la humana a la vez que la comprende²⁵—, o al modelo de los vecinos etruscos²⁶. Estos últimos, dominados por los pronósticos y los castigos del rayo, y en relación probablemente con sus teorías acerca del relámpago, habían montado dos sistemas teológicos (por lo menos), asegurándose en ambos la primacía indiscutible a *Tinia*, su Júpiter. Según el primero, los dioses fulminadores (*frontac* = *fulguratores*) eran nueve, de los que sólo *Tinia* disponía de tres rayos diferentes. Según el otro, asistían a *Tinia* dos consejos divinos. El uno era secreto tanto en número como en calidad (*involuti* = dioses velados y enmascarados) y personificaba lo oscuro del destino. El segundo estaba integrado por seis dioses y seis diosas —quizá debido a influencias griegas clásicas— y constituía una especie de senado para tomar resoluciones comunes (*Di Consentes*). Así, a un misterio reverencial se añadía como contrapartida la seguridad política de una discusión entre iguales. Es asombroso que la Roma antigua no

explica, sin duda, el que los dos templos romanos más antiguos de Marte se encuentren fuera de la Ciudad, el uno al norte (en el Campo de Marte), y el otro al sur, al borde de la *via Appia*. Otro dios peligroso, *Volcanus*, tampoco es admitido en Roma (K. Latte, *Röm. Religionsgeschichte* 129-131). Quizá también este epíteto justifique la definición de Quirino, que tiene su templo en Roma como *Mars Tranquillus* (Serv., *En.* I,292): compárese con la dedicatoria *Volkano miti sive mulcibero* y con la indicación de una *Quies Volcani*. En cuanto a Marte *Ultor*, para el que Augusto construyó en su foro un templo suntuoso, era invocado allí como agradecimiento por las victorias de las guerras civiles, y aparecía asociado a *Venus Genetrix* como antepasado divino de César y de su hijo adoptivo: recuérdese acerca de esto la admirable plegaria de Lucrecio en el primer canto de su poema (*R.N.* I,21-40).

²⁵ Es en parte diferente, más homogénea y menos arcaica (o popular) que la que retrata más tarde Hesíodo.

²⁶ Véase: A. Grenier, *La religión étrusque: «Mana» III* (París 1948) 3-68; M. Pallotino, *Etruscologia*³ (Milán 1955) 199-230. (Existe traducción al castellano: *Etruscologia*, Buenos Aires 1965).

fuera sensible a este respeto solemne por las decisiones supremas ni a la dignidad de estas deliberaciones entre dioses aristócratas. Virgilio descubrió más tarde ambos sentimientos, pero ya bajo formas helenizantes.

Es necesario buscar entre los propios romanos un principio de orden teológico que les fuese connatural, suprimiendo que sintiesen alguna vez el deseo o la necesidad de tenerlo. M. G. Dumézil parte de la única base litúrgica segura, el orden de preeminencia de los sacerdotes, para afirmar la primacía de los tres grandes dioses servidos por flamines mayores —Júpiter, Marte, Quirino—, precedidos por Jano, dios inicial (cuyo culto aseguraba el *Rex Sacrorum*), y seguidos por Vesta, diosa sin la cual ninguna ceremonia podía acabar bien (y cuyas sacerdotisas dependían del sumo pontífice). Pero, de este grupo, sólo considera dioses funcionales a Júpiter, Marte y Quirino: el primero posee el doble valor regio (poder mágico y orden jurídico) que aparece historizado en Rómulo y en Numa; Marte es el dios de la función guerrera, algunos de cuyos rasgos recordará el joven Horacio; Quirino preside las funciones de producción, tanto agrícola como ganadera, por lo que la analística lo «sabiniza» erróneamente. Empleando con gran conocimiento y acierto los procedimientos del estudio comparado de las religiones, Dumézil inserta este sistema en el conjunto de la Antigüedad indoeuropea y explica las transposiciones «históricas» de la tradición romana.

Pero quedan en pie ciertas dificultades. Habría que precisar una cronología relativa, ya que el estadio religioso que se estudia es a la vez muy antiguo y socialmente evolucionado. Hay que considerarlo ya muy desgastado en el momento del sinecismo romano. El nombre y la calificación de Quirino resultan también preocupantes: se trata de un adjetivo que aparece también unido a los nombres de Júpiter y de Jano²⁷; en cuanto dios, es designado como un «Marte pacífico» y se encuentra unido a *Mars Gradivus* (guerrero), siendo ambos los únicos que se reparten la posesión de *ancilia* (escudos sagrados)²⁸; finalmente, la tradición identificaba con Quirino al fundador Rómulo, rey mágico y guerrero. Por otra parte, su inserción en los cultos agrarios, aunque más clara desde luego que la de Marte, podría tener análoga explicación. De ahí que no deba excluirse totalmente la hipótesis de la unión federal de dos divinidades semejantes, una latina (Marte) y otra sabina (Quirino), en torno al único Júpiter.

Hay un punto claro: la selección de tres grandes dioses mas-

²⁷ C.I.L. IX,3303; Augusto, *Res Gestae* II,42; Suetonio, *Augustus* 22.

²⁸ Tito Livio V,52.

culinos parece conforme al estadio más antiguo de la religión latina. Este hecho por sí sólo, junto con la distinción de sus sacerdotes, basta para distinguirlos teológicamente de las dos tríadas: la de Júpiter-Juno-Minerva, instituida en tiempos de los Tarquinos, y la de Ceres-Liber-Libera, creada en los primeros años de la República. Tanto por su fecha como por su aspecto, estas tríadas denotan una influencia tirrena.

La primera, dedicada a la voluntad, es etrusco-latina. Es monárquica en tres personas y apunta hacia una fuerte unidad política, como lo prueban la vestimenta regia y la calificación de Júpiter como *Optimus Maximus*, que coloca sus dones (*ops*) y su poder por encima de los de todos los otros Júpiter provistos de adjetivos «técnicos» (*Juppiter Farreus, J. Ruminus, J. Viminus...*). Se trata de una tríada helenizada, si Juno forma una pareja carnal con Júpiter. Y la Minerva que completa el grupo, ¿era en su origen diosa de los oficios o más bien una protectora de ciudad, más o menos semejante a una Atenea armada como las que conocemos en otros lugares de Etruria? Con una u otra apariencia, representa una deidad mixta tirreno-latina, lo que refuerza la certidumbre de una creación políticamente meditada.

Reviste un carácter muy diferente la agrupación en un templo al pie del Aventino, en el 493, de tres divinidades «de fecundidad»: Ceres, que presidía el crecimiento vegetal y Liber y Libera, que cuidaban de las funciones seminales. La vinculación vegetal-animal evoca una reflexión ya evolucionada; la tradición histórica postula una influencia determinante venida de Lanuvio, y no debe excluirse una influencia del dionisismo etrusco-griego. Sin embargo, la tríada no aparece como una creación artificial y política: su implantación se realizó en un lugar destinado ya desde antiguo a los cultos agrarios. Pero pudo evolucionar muy deprisa en uno y otro sentido: con una decoración plástica de origen helenizante, era permeable a las asimilaciones griegas (a Démeter, Plutos y Coré) que acabarían llevándola a un eleusinismo aparente. Por otra parte, la agrupación daba fuerza a unos dioses antes aislados, y esta fuerza revertía en beneficio de la plebe que se encontraba en posesión del nuevo santuario y cuyos ediles (= guardianes del templo) presidían los juegos de Ceres.

De esta forma, incluso las estructuras teológicas de las que estamos más seguros tienden a confirmar que, entre el período etrusco y el final de la República, los romanos no sintieron la necesidad de una red orgánica de relaciones y de actividades entre sus dioses.

III. FORMAS DE EVOLUCION. EL HELENISMO

Pero el número de los dioses no dejaba de crecer, no sólo por el análisis cada vez más detallado de los *numina* que regían la vida cotidiana, sino también por el deseo de adoptar los poderes divinos de fuera. La misma ansiedad de eficacia específica e inmediata impulsaba para ello a los romanos: si el individuo sentía la necesidad de referir cada una de sus acciones a una energía sobrenatural, los problemas sociales o colectivos —siempre los mismos y siempre insuficientemente conjurados: guerras, epidemias, hambres, seísmos— inducían a pedir ayuda a nuevas divinidades, cuya nueva fuerza apuntalaba las rutinas religiosas más antiguas.

Estas adiciones habrían podido ahogar las líneas maestras de la religión romana si no hubieran sido dominadas por el esquema del calendario, por el orden pontifical y por las observancias litúrgicas. Pero no se efectuaron sin contrapartida. De hecho, a la multiplicación analítica de los dioses responden diferentes esfuerzos por hallar una síntesis o una agrupación jerárquica.

Un fenómeno itálico antiguo (Fr. Altheim quiso ver sus incunables en los grabados de Val Camonica) consistía en dar a un dios el epíteto de otro dios, del que por esto se reconocía dependiente: por ejemplo, Hércules y Venus dependen de Júpiter (*Hercules Iovius*; *Venus Iovia*); Numisio, de Marte (*Numisius Martius*). En el «jardín de Ceres», la tabla inscrita de Agnona (entre los hirpinos) especifica las paradas ante los altares de 18 divinidades: nueve de ellas son consideradas *Cereales*²⁹. A veces, la dependencia es doble: en Rapinum se le llama *Cerealis Iovia* a una *Regina Pia*. Las Tablas Eugubinas registran el caso de un triple escalonamiento: una diosa *Prestota Serfia* (y por tanto vinculada a *Serfe*) es *Serfer Martier* (en genitivo), es decir, dependiente de *Serfe*, que a su vez depende de Marte³⁰.

Las relaciones así indicadas no designan una descendencia carnal ni siguen una única dirección, como podría suponerse desde la perspectiva griega. Entre los umbrios, Sancus cubre con su epíteto tanto a Júpiter como a *Fisovios* (*Iupater Sancios* y *Fisovios Sancios*), el cual, en su forma latina (*Dius Fidius*), es considerado como equivalente de Sancus y vinculado religiosamente a Júpiter; entre los oscos y los lucanios, Venus comparte el epíteto *Fisica* con *Mefitis*, demonio femenino de las exhalaciones sulfurosas (en Grumentum), que le sirve también como determi-

²⁹ V. Pisani, *Le lingue dell'Italia antica oltre il latino* (Turín 1953) n.º 34, pp. 92ss = Conway, *The Italic dialects*, n.º 175.

³⁰ Cf. G. Devoto, *Tabulae Iguvinae*² (Roma 1940) 178-183.

nación en una dedicatoria de Vaglio³¹. Se trata, por tanto, de subordinaciones culturales muy elásticas que, sin embargo, intentaban encuadrar la muchedumbre de nombres divinos en ciertas agrupaciones y establecer una especie de jerarquía.

Los romanos emplearon el genitivo en lugar del adjetivo para indicar este género de dependencia: *Lua Saturni, Salacia Neptuni, Hora Quirini, Virites Quirini, Maia Volcani, Herie Iunonis, Nerio Martis...*³². ¿Responde esta práctica a vinculaciones más personales y a una idea más claramente antropomórfica? Es imposible afirmarlo. Puede deberse a una simple mutación formal, acaecida en una fecha imprecisa. Sabido es que el epíteto divino reaparece, a fines del siglo III de nuestra era, para poner en relación a los emperadores de la Tetrarquía con Júpiter o con su hijo Hércules (*Iovius, Herculus*).

Otro tipo de síntesis destaca la deidad mayor colocando a su lado, a menudo en forma de epítetos, ciertos *numina* particulares (*Juppiter Fulgur* o *Lapis; Juppiter Flagius, Juvenalis, Rector* o *Versor*) o incluso otras divinidades ya individualizadas, pero que ahora quedan reducidas a especificar una actividad particular del dios soberano (*Juppiter Liber, Juppiter Meilichius*, incluso *Juppiter Sol*). Estamos ante uno de los procesos que llevan al monoteísmo; pero su origen está atestiguado ya en los siglos III y II antes de nuestra era.

Así, a las tendencias de dispersión se oponen en cierta medida las de concentración. Según su grado de vitalidad, ciertos dioses ganan prestigio —por ejemplo, Júpiter, Marte, Vesta y, más tarde, Venus—, mientras que otros —como Jano y Saturno—, pese a su antigüedad e importancia en la liturgia oficial, no progresan en absoluto y otros, finalmente, pese a encontrarse más o menos mantenidos por devociones populares (*Angerona, Carmenta, Carna...*), se repliegan a un santuario aislado o van desapareciendo.

No ocurre lo mismo con las deidades que los romanos importan de fuera, las cuales siguen siendo estrictamente individuales, incluso cuando contraen «alianzas» con los dioses locales. Lo

³¹ V. Pisani, *op. cit.* n.º 6, p. 45. Véase sobre todo la discusión de M. Lejeune, *Le culte de Méfitis à Rossano di Vaglio*: «R.E.L.» XLV (1967) 202-221; cf. K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, 184 y 186, quien, en la 186, nota 3, rechaza toda relación con *Venus Cloacina*, cuyo epíteto parece puramente local: no debe excluirse, sin embargo, por completo, un substrato popular que asociase, como corrección, el nombre de una diosa particularmente bienhechora al de oscuros *numina*, de carácter peligroso o ambiguo: cf. *Juno Caprotina, J. Libitina, J. Lucina*.

³² Varrón, en Aulo Gelio, N.A. XIII, 23.

cual no quiere decir que su integración en el panteón romano se haga siempre de forma directa y en estado puro. Las formas de aceptación son muy diversas, los tipos de evolución, muy particulares.

En el «calendario de Numa» hemos encontrado ya algunos dioses no latinos en su origen: ítalos, «mediterráneos» (*Volcanus*) o etruscos (*Neptunus*...); estos últimos se hallaban más o menos italizados o helenizados y reflejaban los variados contactos de la protohistoria de los latinos o de la ocupación de Roma por los tirrenos en el siglo VI. No podemos determinar si tal o cual dios se introdujo por ósmosis, por asimilación de un nuevo pueblo o por presión política. Recordemos sólo la antigüedad del fenómeno y el hecho de que no afectó a la propia estructura de la religión romana.

Los hechos posteriores permiten distinguir diversas formas de integración de nuevos dioses, tanto ítalos como extranjeros (griegos en particular).

En ciertos casos, Roma comparte pacíficamente con una ciudad latina un culto importante: la Diana del Aventino es la de Aricia; Juno Sópita habita en Roma al mismo tiempo que en Lanuvio; los Penates públicos son honrados por el Estado romano tanto en Roma como en Lavinium, donde tienen su origen. En otros casos, embarcada en una lucha definitiva contra otra ciudad, Roma «evoca», es decir, va ritualmente mediante promesas solemnes a la divinidad mayor o a todas las divinidades protectoras del adversario³³ para despojarle de ellas y enriquecerse con su ayuda. Este procedimiento, conocido también entre los hititas, revela una opinión indoeuropea opuesta por completo a la de los semitas: el dios contrario no es el enemigo que debe perecer con su rey y su pueblo: es posible disponer de él y asimilarlo. Ese es uno de los orígenes de la *interpretatio*, que reconoce, bajo los nombres locales, una semejanza fundamental de los dioses especializados de los distintos paganismos, llevando así a una cierta tolerancia. De hecho, algunos dioses del antiguo calendario romano habían sido quizá «evocados» de otros grupos étnicos: Juno Reina fue «evocada» históricamente en Veies en el año 396; Vertumno, en Volsinios en el 264; en el 146, Cartago no fue destruida hasta después de haberla privado de toda presencia divina mediante *evocatio*³⁴.

La penetración de los dioses griegos en Roma se realizó de

³³ Tito Livio V, 22; Macrobio, *Saturnales* III, 9, 7-9.

³⁴ V. Basanoff, *Evocatio* (París 1947); G. Dumézil, *Rituel indo-européens à Rome* (París 1954) 45-48.

formas muy diversas. La dominación etrusca del siglo VI había familiarizado la ciudad con sus figuras. El culto de algunos de ellos se había establecido en otras ciudades latinas, a través de los etruscos o por la influencia directa de las colonias helénicas de Campania o de la Magna Grecia; así, el culto federal de *Fru-tis* (= Afrodita) se encontraba repartido entre Lavinio y Ardea. Con ello se facilitaba el afincamiento en Roma, mediante la inmigración de familias, la instalación de traficantes, los momentos de alianza o las ocasiones de guerra.

Al parecer, los Dióscuros³⁵ fueron «evocados» de Túsculo por un voto hecho por el dictador romano durante la batalla del Lago Regillo (en el 449); al adquirir popularidad bajo el nombre de *Castores*, dejaron el rango de héroes para adquirir el de dioses y patronos de la aristocrática caballería romana; su importancia se refleja tanto en las antiguas monedas de la ciudad como en su templo, situado en pleno Foro, cerca de la antigua Juturna (dedicado en 484). La tradición fechaba en 495 el de Mercurio, dios de nombre adjetival latino (*merx* significa mercancía), de naturaleza grecoetrusca (ya que el *Turms* de los tirrenos no es sino el *Hermes* helénico), y de vocación plebeya (según se indica en la fábula de la dedicación)³⁶; su santuario estaba fuera del *pomerium*, detrás de la puerta Capena, como correspondía a un dios de los intercambios «internacionales». El caso de Hércules es más complicado: aunque era ya conocido por los etruscos desde el siglo VI con el nombre de *Hercle*, parece que llegó a Roma procedente de Magna Grecia (Crotona, Locri, Poseidonia) a través de dos intermediarios diferentes: ciertos comerciantes griegos que se agruparon alrededor de una capilla cercana a la Puerta *Trigemina*, al borde del Tíber y fuera del *pomerium*, y una *gens* «latina» que, tras haberse asegurado el culto a título privado, honraba al héroe en un altar (el *Ara Maxima*) cercano al «mercado de los bueyes», en el interior del límite sagrado. La «nacionali-

³⁵ Tito Livio II,42,5; Dionisio de Hal. VI,13. Véase M. Albert, *Le culte de Castor et de Pollux en Italie* (París 1883); cf. P. Wuilleumier, *Tarente, des origines à la conquête romaine* (París 1939) 186ss, 519ss. Excavaciones recientes atestiguan la presencia de los Dióscuros en Lavinium, cuna de Roma, alrededor del año 500, así como la idea de su origen griego, sobre una lámina de bronce, sin duda procedente de un altar, que lleva la siguiente inscripción: *Castorei Podlouqueique quouis*; véase R. Bloch, *L'origine du culte des Dioscures à Rome*: «Rev. de philol.» XXXIV (1960) 182-193. Cf. el artículo de F. Castagnoli (descubridor de la inscripción junto con M. Cozza), *Dedica arcaica lavinate a Castore e Polluce*: «Stud. e Mat. di Storia di Religioni» XXX, fasc. I (1959).

³⁶ Tito Livio II,27,5-6. Acerca de Mercurio, se encuentran en curso unos trabajos de B. Combet Farnoux.

zación» del dios se hizo en dos etapas: en el primer lectisternio, el del 399, aparece en la mesa al lado de Diana; en el 312, el censor Claudio el Ciego unió el Gran Altar al culto público. La influencia de otro Hércules, venerado antiguamente en Tíbur, iba a transformar en dios de la victoria militar a un héroe purificador y apotropaico, protector de la salud y de la prosperidad de las tierras: singular ejemplo de latinización de un héroe griego³⁷.

Las ocasiones propicias o las lentas e imprevisibles evoluciones fueron, por tanto, las que domiciliaron en Roma a los primeros dioses griegos. Así ocurrió con el propio Apolo³⁸, que no llegó a Roma desde Delfos y Cumas en su pureza original. Los etruscos de Caere y de Veies ya lo conocían, acaso en su papel de curandero; y su aparición oficial en Roma tiene lugar en el 431, durante una peste, bajo un aspecto parcialmente latinizado: ha captado ya las virtudes del antiguo Veiovis y, sin duda, viejos ritos indígenas y es, ante todo, *Medicus*. Pero pronto dominó en él el espíritu helénico, posiblemente al principio con un acento aún etrusco: así se puede sospechar por la institución de los «banquetes de dioses» o lectisternios (el primero se celebró en el 399)³⁹ y por la tradición relativa al triunfo de Camilo después de la toma de Veies (396 a.C.)⁴⁰. Pero el dios iba a manifestar pronto una acción reguladora en la organización del «rito griego» y en la introducción de deidades extranjeras en la religión pública de los romanos. Así lo hizo gracias a la acción de los Comisarios, que pasaron de dos a diez en 367 (*Decemvires sacris faciundis*) y cuya misión consistía originariamente en consultar e interpretar los Libros Sibilinos en caso de temibles prodigios;

³⁷ J. Bayet, *Hercle: Étude critique des principaux monuments relatifs à l'Hercule Étrusque* (París 1926); *Les origines de l'Hercule romain* (París 1926). Cf. J. Carcopino, *Aspects mystiques de la Rome païenne* (París 1941) 176-206. Este sabio, advirtiendo la inexistencia de testimonios históricos referentes a una *gens Potitia*, supone que el nombre de los *Potitii* se refiere a una función de origen pitagórico que vendría de Tarento después del 370, sin tener en cuenta que Hércules participa en el primer lectisternio romano del 399. Por su parte, D. van Berchem («Rendiconti d. Pontif. Accad. Rom. d'Arch.» XXXII [Vaticano 1960] 61-68; *Hercule Melkart à l'Ara Maxima*) supone que unos fenicios pudieron remontar el Tíber y, entre el siglo IX y el VIII, fundar el altar, del que se ocuparían unos «poseosos-potitii»; así se explicaría a la vez la inexistencia de una *gens Potitia* y ciertos ritos y prohibiciones culturales relacionados con este altar; pero ¿qué podría atraer a esas gentes en una región tan pobre? Véase A. Grenier, *Rel. Rom.* 153.

³⁸ J. Gagé, *Apollon Romain: Essai sur le culte d'Apollon et le développement du «ritus graecus» à Rome, des origines à Auguste* (París 1955).

³⁹ Tito Livio V,13; 23.

⁴⁰ Cf. J. Bayet, ed. «Budé» de Tito Livio, V (París, 1954) 140-155.

esta obra grecoetrusca prescribía conjuros excepcionales que el terror público consideraba como leyes; bajo su protección podían imponerse cultos nuevos, incluso exóticos. Esculapio vino de Epidauró a Roma, en 293, para tomar el relevo de Apolo en sus virtudes médicas⁴¹; ya en 204 llega de Pesinonte, con todo su cortejo de sacerdotes orientales, la frigia Cibeles, Gran Madre de los dioses, en forma de betilo negro⁴²; pese a su extraña barbarie, fue instalada en el Palatino con todos los honores de la aristocracia romana: el miedo de la Guerra Púnica acalló los escrúpulos. Apolo, por su parte, no adquiriría en Roma una figura perfectamente griega más que en el curso de los dos siglos siguientes, a través de influencias tarentinas y délficas. Su porvenir oracular y solar iba a depender de esta última evolución y del agrado con que Augusto veía su culto.

Sería difícil exagerar la influencia de este apolinismo, apoyado por el Colegio de los Decemvires, en la helenización del panteón romano que no se debió tanto a la introducción de nuevos dioses cuanto a la asimilación (*interpretatio graeca*) de las divinidades romanas a sus homólogas griegas. Y esta asimilación, puramente figurativa al principio (y facilitada por los precedentes etruscos), sin modificación del hombre latino, transformó poco a poco y de forma desigual la naturaleza originaria de cada dios.

Así se debe imaginar la «mutación» de la tríada Ceres-Liber-Libera bajo la influencia de los cultos agrarios de Magna Grecia y de Sicilia, y después por el favor creciente de que gozaron los misterios y el mito demetríaco de Eleusis. Pero Liber, que en esta perspectiva eleusina se asimilaba a Plutos (mientras que Libera se convertía en Coré, hija de Démeter) y, por tanto, era secundario, adquiría por otra parte una dramática autonomía al encarnar el personaje de Dionysos-Bacchos, preparado desde mucho antes por el *Fufluns* de los etruscos⁴³.

Los tipos de evolución son tantos como los dioses. Lo más sorprendente es quizá la rapidez de algunas evoluciones. *Venus* era un nombre común, además neutro, que designaba una especie de encanto mágico y que fue divinizado, en femenino, después del período regío (quizá como «Buena Voluntad sobrenatural»): se corresponde con él el *Herentas* samnita (abstracto derivado del

⁴¹ Ovidio, *Fastos* V,622-764; M. Besnier, *L'île Tibérine dans l'Antiquité* (París 1902) 135-248.

⁴² H. Graillot, *Le culte de Cybèle Mère des dieux à Rome et dans l'Empire romain* (París 1912).

⁴³ A. Bruhl, *Liber Pater: Origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain* (París 1953). Cf. J. Bayet, *Le phénomène religieux dionysiaque: «Critique»* 80 (París 1954) 20-23; 81, 132-146.

radical *her* = «querer»), más preciso y menos misterioso. Por otra parte, la Afrodita griega había penetrado con su propio nombre en Italia central: era *Apru* en Etruria (de ahí el mes *Aprilis*), y *Frutis* en Ardea. La adoraban los etruscos con el nombre de *Turan* (probablemente «Reina»); indudablemente, *Venus* aparece asimilada a *Turan* sobre un espejo de Preneste del siglo IV o III. Posteriormente, el culto siciliano de Eryx y la leyenda de Eneas completaron la figura griega de la Venus romana. Pero en el último siglo de la República desarrolló (partiendo de precedentes helenitas), como diosa de la suerte y de la victoria, una personalidad política que debía diferenciarla en la práctica de Afrodita⁴⁴.

Por otra parte, si se puede seguir y calibrar la helenización de las divinidades más importantes, hay otras (como la diosa nodriza, honrada desde la más remota antigüedad y bajo múltiples nombres en toda la península, tanto entre los itálicos como entre los etruscos y los griegos) que, por decirlo así, trascienden el fenómeno. La mayoría de las deidades secundarias escapan básicamente al helenismo, aun cuando sus representaciones plásticas estén sometidas a él de forma más o menos lograda.

Cuando, a principios del siglo III de nuestra era, los romanos cultivados contemplaban su pasado religioso, tenían la impresión de «haber merecido el Imperio del mundo acogiendo los cultos de todas las naciones»⁴⁵. Y es cierto que algunos pueblos conquistadores, como los aztecas, o de voluntad unificadora, como los egipcios, adoptan gustosamente los dioses de fuera. Pero, hasta fines de la época republicana, Roma se mostró prudente en sus «evocaciones» y «domiciliaciones»; el helenismo, filtrado desde hacía tiempo en la península y flexible en su adaptación a las deidades indígenas, no era considerado algo extranjero. Pero no es menos evidente la tendencia a una acogida liberal (aunque controlada por los pontífices). El ejemplo helenístico y la extensión del Imperio desarrollarán sus consecuencias hasta modificar, si no la estructura, al menos el espíritu de la antigua religión romana.

⁴⁴ R. Schilling, *La religion grecque de Vénus* (París 1954).

⁴⁵ Minucio Félix, *Octavio* 6,2-3.

CAPITULO VII

EL CULTO

Con la palabra *religio* designaban los antiguos romanos el cuidado puesto en no omitir nombre alguno en una relación y, a la vez, el rigor de los vínculos que unen al hombre con los dioses. Distinguían, sin embargo, entre la observación de los signos divinos, que, en principio, es puramente informativa (*auspicia*), y la acción cultual, que crea y da eficacia a los intercambios entre mortales e inmortales, mediante los *sacra*¹. Con este último nombre se designaba tanto unos objetos consagrados como unos ritos: los unos y los otros crean un dominio de participación recíproca.

El fiel desea provocar la presencia de los dioses, conseguir su benevolencia, acrecentar su fuerza. Desea obtener de ellos un beneficio, o bien alejar un peligro por su intercesión. Y en función de estos deseos y de estas intenciones hay que comprender las formas del culto y los aspectos de la piedad, cualesquiera que sean su complejidad aparente o sus añadidos históricos.

I. FORMAS ELEMENTALES DEL CULTO

El primer problema es saber a qué dios se debe uno dirigir. Ante la multiplicidad de necesidades, grandes y pequeñas, el espíritu analítico de los romanos había procedido a deificar epítetos funcionales o a precisar mediante una aposición los diversos campos en que sus grandes dioses eran eficaces. Quedaba la dificultad de no equivocarse en una demanda muy específica y, sobre todo, de emplear el nombre exacto de la divinidad apropiada a cada petición. En ciertos casos de duda (que podían incluso ser ritualizados, como si el propio dios desease mantenerse en secreto) convenía emplear fórmulas de prudente ambigüedad, por ejemplo «cualquiera que sea, macho o hembra», o bien «dios o diosa».

De cualquier forma, la invocación, en su sentido propio, es la forma más simple y, en cierto sentido, más necesaria del culto: con ella se invoca a la divinidad. El dios «propicio» es el que a ella responde (*propitius* = que se dirige hacia), aunque hay otros procedimientos, de valor más o menos mágico, que le obligan

¹ Cicerón, *Naturaleza de los dioses* III,6.

a ello (*propitiare* = obtener el favor de un dios). Esta necesidad de la presencia está clara en el propio nombre de *Juppiter*, que es un vocativo, o en otras interjecciones que exigen la presencia de uno de los Dióscuros (*Pol*, *Edepol*, *Ecastor*) o que propician el encuentro entre el fiel y Hércules (*Mebercle*). Son como órdenes respetuosas, explicables allí donde se siente una mutua confianza entre los miembros humanos y divinos del grupo social. Y es evidente que el avance del antropomorfismo reforzó, vulgarizándolo, este sentimiento de la presencia de un dios: la multiplicación de imágenes esculpidas y pintadas, al responder incluso obsesivamente a esta necesidad primordial, tuvo un gran peso en todo el desarrollo ulterior de la religión y la piedad romanas.

Más explícita es la plegaria, que comunica un deseo a un dios capaz de satisfacerlo: eso es simplemente lo que significa la palabra *adoratio*, que después se cargará de un sentimiento de respeto del que saldrán múltiples refinamientos psicológicos. Pero la plegaria debe al menos «gustar» (probablemente más por su forma que por su contenido) a aquél a quien se dirige: ha de *placare*, «poner en buena disposición», al dios, de tal forma que pueda *placere*. Esto exige por parte del demandante un estado de «pureza» (*pius*, *pietas*), en principio absolutamente formal y válida por sí misma (de ahí el sentido de *piare* = más tarde, «apaciguar mediante un sacrificio»); pero también unos actos materiales, cada vez más complicados y cargados de detalles adventicios: el *supplicium*, que al principio es simplemente el gesto de sumisión (inclinación profunda) del fiel que ora, acaba designando el conjunto de los ritos que eliminan un ser nefasto cuya existencia contamina el cuerpo social (el *paricidas*, por ejemplo)² y, finalmente, el suplicio de un criminal; la *supplicatio*, en la época clásica, es una especie de peregrinaje del conjunto de la población a los diferentes santuarios de la ciudad, como llamada masiva a todos los dioses para que «aparten» el efecto de prodigios siniestros (*expiatio*), favorezcan el comienzo de una empresa importante, por ejemplo una guerra (*propitiatio*), o acepten las acciones de gracias que les son debidas: este último sentido es el que dominó en las últimas décadas de la República³.

El sacrificio es, como indica la palabra latina (*sacrificium*), el acto por el que se sacraliza un objeto o un ser, sustrayéndolo así al uso profano (*sacer* es «lo intocable» o «lo reservado»). Lo así sacralizado puede, por otra parte, según el ritual del dios, del

² Paulo *ex Fest.*, p. 247 (L.); Cicerón, *Pro Roscio Amerino*, 70-72.

³ L. Halkin, *La supplication d'action de grâces chez les Romains* (Bibl. de la Fac. de Philos. et Lettres de l'Univ. de Liège, CXXVIII, 1953).

santuario o de la ceremonia, quedar reservado totalmente a la divinidad (por ejemplo, cuando el sacrificio se dirige a un dios infernal) o bien, cuando se trata de un animal o de un alimento, distribuirlo entre sacerdotes y fieles, que participarán de él en comunión colectiva. Son sagrados incluso los huesos de las víctimas; y las representaciones figuradas, tan frecuentes, de sus cráneos descarnados, a la vez que en cierto modo perpetúan la acción del sacrificio, evocan las antiguas creencias de los pueblos cazadores, que creen que, del esqueleto religiosamente guardado, renace el animal para futuras cacerías.

Pudo, por tanto, darse en una fecha muy antigua la noción de que el sacrificio era expiatorio. Pero no por ello debe ser considerado esencialmente como un contrato de intercambio entre el hombre que desea algo y el dios cuya benevolencia se compra; este aspecto casi jurídico no es quizá primordial ni siquiera en el *votum*: hasta que la ejecución del «voto» no quede diferida hasta después de cumplirse lo pedido, éste aparece más bien como una especie de presión sagrada ejercida sobre el dios, al que se invita, como en el «potlatch», a regalar más de lo que recibe. Mucho más esencial en la naturaleza primaria del sacrificio es la revigorización del dios cuya ayuda se espera. «*Macte*», se le dice cuando se le ofrece la materia consagrada; y este vocativo equivale a «Toma (o recibe) más fuerza». El verbo derivado, *mactare*, después de haber tenido sucesivamente los sentidos de «acrecentar» y de «honrar», acabó incluso por tomar el de «inmolar la víctima».

Cada dios puede preferir una víctima a otra; la especie, el sexo, a veces incluso el color del pelaje aparecen especificados en los rituales: para Júpiter, es el buey blanco; para Marte, el caballo; para Ceres, el cerdo hembra; para Vulcano, una víctima de pelo rojo; para las divinidades subterráneas, animales de color oscuro... Los romanos habían practicado, en diferentes modalidades, el sacrificio mayor, el de seres humanos, exigido por ciertos dioses (como el antiguo Júpiter *Elicius*) o por ciertas conjunciones de circunstancias; hay testimonios históricos de él hasta el 216, y sólo fue prohibido por un senadoconsulto del 97 a.C. Pero los combates de gladiadores, introducidos en Roma (en el siglo III antes de nuestra era) como sacrificio funerario, se perpetuaron hasta el Bajo Imperio; y, aunque con cierta rapidez habían tomado la forma de un espectáculo, la superstición popular seguía atribuyéndoles poderes mágicos. Se seguía creyendo que la sangre de la víctima era (como en casi todas las religiones) el más potente regenerador de las fuerzas de la vida: en la época clásica se conservaban aún huellas de la costumbre de humedecer

la cara del ídolo con la sangre consagrada, como puede verse en la renovación periódica de la pintura roja, que se mantuvo simbólicamente.

Hay otro aspecto del sacrificio que puede ser muy antiguo, aunque habitualmente se recuerde bajo la forma específica de la aruspicina etrusca. Mediante el acto mismo de la consagración, la víctima entra en la zona de lo divino; desde ese momento, es el suyo un «estado suprahumano»: cuando se abra su cuerpo sacrificado, el examen de los órganos internos permitirá inferir el orden o el desorden, es decir, la paz o la cólera del dios, su aceptación o rechazo del sacrificio. Sabido es que los etruscos llegaban mucho más lejos y describían, a través de los detalles minuciosos del hígado, todo lo que se podía esperar del porvenir. Los romanos recurrieron a su ciencia y, aunque siempre la consideraron extranjera, no por ello redujeron su importancia, como veremos, a la hora de modificar su sensibilidad religiosa.

II. ASPECTOS RITUALES DE LA RELIGION ROMANA

En la práctica, la invocación, la plegaria y el sacrificio aparecían unidos, y seguían las fórmulas exigidas por cada tipo de ceremonia e incluso, en cierta medida, por cada dios. Además, el deseo de aumentar una eficacia siempre dudosa tendía, mediante la complicación creciente de los ritos y la multiplicación de los dioses evocados, a alargar y recargar progresivamente cada ceremonia. Basta para tomar conciencia de ambos aspectos del culto leer ciertos textos de Catón el Antiguo.

Véase, por ejemplo, el *votum* dedicado a la salud de los bueyes⁴, que mantiene gran simplicidad dentro de su perfección: «Haz la ofrenda (*votum*) a Marte y a Silvano, en un bosque y de día; para cada cabeza de ganado, tres libras de espelta, cuatro de tocino, cuatro y media de carne magra y tres sextarios y medio de vino. Puedes colocar esto en urnas y el vino en una sola vasija. La consagración puede ser hecha por un esclavo o por un hombre libre. Cuando se haya realizado, consúmela en seguida en el mismo lugar. Que ninguna mujer asista a la ceremonia ni vea cómo se hace».

El sacrificio de la cerda a Ceres antes de la cosecha⁵ aparece completamente envuelto en precauciones adicionales: «Con incienso y vino, formula una plegaria preliminar a Jano, Júpiter y Juno.

⁴ Catón, *Agricultura* 33.

⁵ Catón, *Agricultura* 134.

Antes de sacrificar la cerda, presenta (*commoveto*) a Jano un pastel (*strues*) con estas palabras: 'Padre Jano, al presentarte este pastel te dirijo sinceras plegarias, para que seas benévolo y propicio para conmigo y con mis hijos, con mi casa y mi gente, satisfecho como estás (*mactus*) con este pastel (*fertum*)'. Toma un bollo para Júpiter y conságraselo (*mactato*) con estas palabras: 'Júpiter, al ofrecerte (*obmovendo*) este bollo te dirijo sinceras plegarias, para que seas benévolo y propicio para conmigo y con mis hijos, con mi casa y mi gente, satisfecho como estás con este bollo'. Ofrece después vino a Jano con estas palabras: 'Padre Jano, del mismo modo que al presentarte el pastel te he dirigido sinceras plegarias, con el mismo fin recibe la satisfacción de un vino nuevo'. Sacrifica después la cerda de propiciación (*praecidanea*). Cuando se hayan cortado las vísceras, presenta y consagra (*mactato*) un pastel a Jano como antes. Ofrece y consagra también a Júpiter un bollo, al igual que antes. Ofrece también vino a Jano y ofréceselo a Júpiter, como precedentemente con la ofrenda del pastel y la entrega del bollo. Ofrece luego a Ceres las vísceras y un poco de vino».

La rigurosa estructuración de los actos rituales, lo preciso del vocabulario, la especificación de lo que se da y se espera son requisitos indispensables. Más vale pecar por redundancia que por omisión. El propietario, al rodear sus tierras con tres animales lactantes (cochinillo, cordero y ternero, esto es, una reducción de los *suovetaurilia*), que después sacrificará al Padre Marte, intenta suprimir en su plegaria cualquier ambigüedad⁶: «Separa, aparta y aleja las enfermedades visibles e invisibles, la esterilidad y la destrucción, las calamidades y la intemperie; permite que crezcan y lleguen a feliz término las cosechas, trigos, vides y vergeles; conserva a salvo los pastores y las ovejas; salva y da salud a mí, a mi casa y a mi gente. Precisamente con estos fines, para purificar el territorio, la tierra y el campo, para cumplir la lustración purificadora, y con los deseos que he formulado, recibe tú acrecentamiento (*macte*) de esta triple inmolación de víctimas lactantes (*suovetaurilia lactentia*). Padre Marte, precisamente para estos deseos, recibe acrecentamiento de esta triple inmolación de víctimas lactantes».

Si las liturgias privadas alcanzaban este grado de complejidad y de minucia es fácil imaginar cuál era el que exigía el interés público. En las tablas de bronce de Iguvium, en Umbría, tenemos, entre otras cosas, la descripción del rito por el que se purificaban

⁶ Catón, *Agricultura* 141.

(*piaculum*) la ciudadela y la ciudad⁷, es decir, la de una ceremonia análoga a la que acabamos de evocar a través de Catón. Cada una de las tres puertas da lugar a dos sacrificios separados, fuera y dentro de la ciudad: ante la puerta Trebulana, se sacrifican tres bueyes a Júpiter *Grabovius*; tras ella, se hace lo mismo con tres cerdas preñadas, en honor de Trebus *Iovius*; en la puerta Tresenaca se inmolan en las mismas condiciones tres bueyes a Marte *Grabovius* y tres cochinitos lactantes a *Fisus Sacius*; y en la puerta Veia, tres bueyes de frente blanca a Vofionus *Grabovius* y tres corderas a Tefros *Iovius*. Las ofrendas secundarias, los gestos, los modos de presentación varían cada vez, igual que las plegarias. Además, se inmolan en el *Lucus Iovius*, sobre un estrado, tres terneros cebados a Marte *Hodius*; y otros tres, en el *Lucus Coretii*, a Hondus *Cerfius*; todo ello sin contar las libaciones, la exposición de grano tostado, las oraciones. El conjunto debe realizarse sin interrupción; si no, es necesario volver a comenzar desde el principio tras una nueva consulta a los auspicios. Aunque umbrias, y no romanas, estas prescripciones tienen un carácter tan claramente ítalo, y son en sus detalles tan semejantes a cuanto sabemos de la religión latina, que pueden dar de ella una imagen muy válida.

El propio acto del sacrificio estaba minuciosamente regulado según un esquema preciso: la víctima animal se acercaba al altar; su fuerza simbólica había sido reforzada por la imposición de cintas, el dorado de los cueros, la *inmolatio* (aspersión de una mezcla, llamada *mola salsa*, de trigo triturado y sal), las libaciones líquidas y el incienso; una vez degollada, era abierta para el examen de las entrañas; éstas y las carnes eran (de formas diversas y a intervalos diferentes, según los casos) recortadas, presentadas, cocidas y comidas o destruidas. Pero ciertos ritos guardaban el recuerdo de otros sistemas de sacrificio. La muerte como consecuencia de un combate sacro tuvo al parecer antiguamente una importancia particular, y no se borraron todas las huellas en la época clásica: tal es el caso de las cazas de zorros en las *Cerialia*, de las de gamos y liebres en las *Floralia*, de las de toros en los antiguos *Ludi Taurii*; o el del asesinato del sacerdote de Nemi a manos de quien, aspirando a la sucesión, le esperaba en los bosques mismos del santuario; o el del ritual de la *devotio*, con el que un general, para salvar a su ejército, podía autoconsagrarse a los dioses infernales, como sustituto de sus tropas, y buscar así la muerte en medio de los enemigos (con ello éstos se encon-

⁷ *Tabulae Iguvinae* (G. Devoto), Ia1-Ib9 (en dialecto umbrío, pero escritura etrusca).

traban, por así decirlo, obligados a realizar este sacrificio de sustitución, y a quedar a la vez contaminados por su contacto maldito); o incluso también, acaso, el de los duelos de gladiadores (pero más tarde).

El lugar mismo del sacrificio se encuentra también consagrado, de forma permanente o temporal, y aparece rodeado, en el momento en que se desarrolla la acción, de silencio o de música. El templo romano, donde habita la estatua del dios, se encuentra a menudo aislado al fondo de un pórtico. Normalmente se eleva sobre un alto podio, y sólo es accesible (a diferencia del templo griego) por una escalera de fachada; considerado como imagen del cielo, sólo está abierto a los sacerdotes, excepto en los días de «súplicas», y en ellos sólo se practican sacrificios incruentos. Ante él, al aire libre, se halla el altar de los sacrificios sangrientos, elevado cuando pertenece a un dios celeste, a nivel de tierra o hundido en el suelo si está dedicado a deidades subterráneas; interpretado como símbolo, representa místicamente la tierra⁸.

III. EVOLUCION LITURGICA Y CEREMONIAL

Por su aspecto acogedor y fluido dentro del marco arcaico del calendario, la religión romana ofrecía una diversidad litúrgica que se presta mal a cualquier tipo de clasificación. Había integrado, ya lo hemos visto, y conservaba, a veces sin comprenderlas ya, muchas prácticas y oraciones muy antiguas, a veces ya muy complejas, que correspondían a cofradías y a grupos sociales ya anticuados: los Lupercos, los Arvales, los Salios. Poseía también ciertas formas de dirigirse a los dioses —propiciación, voto, purificación, procuración o expiación de los prodigios (o sea, precauciones religiosas contra el desorden que éstos anuncian, o formas de rechazar su nefasta naturaleza)— que aparecían unas veces simples y comunes a los particulares y al estado, y otras veces recargadas con detalles específicos o con reduplicaciones destinadas a acrecentar su eficacia; había casos incluso, ante un peligro extremado, en que se innovaba siguiendo consejos extranjeros, como los de los Libros Sibílicos o (en algún caso) los de los arúspices etruscos. Algunas de estas antiguas prácticas tendían a desaparecer: tal era el caso del *ver sacrum*⁹. Se regularizaban

⁸ Salustio, *Sobre los lugares y el mundo* XV.

⁹ Cf. J. Heurgon, *Le «ver sacrum» romain de 217* (Latomus; Bruselas 1956) 137-158.

por el contrario ciertas innovaciones, como la novena (*novemdiale sacrum*) contra la lluvia de piedras, o la expulsión (ahogándolo) del andrógino, al que se consideraba un prodigio horrible. Y en otros casos —ya lo hemos visto para el de las «súplicas»—, se amplificaba una fórmula concreta, mudando incluso a veces su carácter.

A este último aspecto responden los ceremoniales más brillantes de los últimos siglos de la República: los Juegos (*ludi*) y los banquetes de dioses (*Sellisternia*, *Lectisternia*).

La palabra «juegos» oculta una herencia más bien mágica que religiosa. En primer lugar, la carrera y el pisotear rápidamente el suelo, tienen el poder de evocar las fuerzas subterráneas; la competición consigue la eficacia más absoluta y permite una mejor revigorización de lo divino. Los cultos agrarios y guerreros se apoyarían en estos valores; y lo mismo ocurre con el de los muertos, como se puede ver en las representaciones funerarias etruscas y campanienses de los siglos VI a IV. Y la antigua Roma, en sus *Consualia* y sus *Equirria*, practicaba carreras ecuestres de fecundidad y de guerra, doble vocación que también aparece en el rito del *October Equos*, con el sacrificio del caballo vencedor y la utilización mágica de sus restos. Prácticas semejantes, en las *Floralia* y en las *Cerialia*, pueden ser también anteriores a toda influencia exterior.

Y, por otra parte, aunque la tradición atribuye a los soberanos etruscos el desarrollo de los juegos, el hecho de que se eligiese del valle situado entre el Palatino y el Aventino para establecer el Circo Máximo responde a una organización agraria itálica; y las cacerías de toros de los *Ludi Taurii*, instituidas por Tarquino el Soberbio con una funcionalidad «infernial» (por transferencia a los animales de un mal epidémico, la *lues*), también eran conocidas entre los sabinos, por lo que no suponen necesariamente una importación¹⁰. No deja de ser, sin embargo, innegable que es a partir de dicho momento cuando los juegos comenzaron a tomar en Roma una extensión y un valor antes imprevisibles.

Se instituyeron juegos nuevos, al principio en forma votiva, estipulando su celebración única o periódica; después, alguna razón llegaba a convertirlos en anuales, y entonces se inscribían en el calendario litúrgico. Así, los *Ludi Romani* (o *Magni*), en honor de Júpiter *Optimus Maximus*, se celebraron cada año a partir de la conquista de Roma por los galos (390 a.C.), y, a

¹⁰ Varrón, *L.L.* V (ed. Collart), 154; Festo, 478, y Paulo *ex Fest.*, p. 479 (L.). Fr. Altheim insiste sobre la oposición entre el toro sagrado «mediterráneo» y el caballo indoeuropeo (*Röm. Religionsgeschichte* I, 20-41).

partir del 366, fueron presididos por los ediles curules, cargo de reciente creación. Los *Ludi Plebei*, mencionados por vez primera en el 216, festejaban también a Júpiter, pero bajo la presidencia de los ediles de la plebe. Los peligros de la Segunda Guerra Púnica impulsaron a Roma a buscar con este sistema el favor de nuevos dioses: el de Apolo en 212 (*Ludi Apollinares*, celebrados anualmente el 13 de julio, desde el 208, y presididos por el pretor urbano), y el de Cibeles en 204 (*Ludi Megalenses*, celebrados anualmente el 4 de abril, desde el 191). Por aquella época (siglos III y II), los juegos vinculados al templo de Ceres (el 19 de abril) cobraban gran importancia; y los de Flora, transformados entre el 241 y el 238, y anuales a partir del 173, se prolongaban entre el 28 de abril y el 3 de mayo. Todo ello sin contar los juegos votivos celebrados por generales victoriosos, que no adquirían carácter periódico.

Un puesto particular merece la mención de los *Ludi Saeculares*. Celebrados por vez primera en el 249, ante un altar hundido al borde del Tíber en el lugar llamado *Terentum*, estos juegos tenían como destinatarios a los dioses infernales, Dis Pater y Proserpina, y propiciaban la renovación del siglo: en ellos se puede identificar una ideología religiosa etrusca que fue quizá introducida en Roma (donde adquiriría gran importancia) por la *gens* sabina de los Valerios. El largo lapso de tiempo que separaba celebraciones (el *saeculum* etrusco constaba en principio de 110 años) confería a estos Juegos una importancia particular; pero, a partir del tercero (el año 17 antes de nuestra era), la iniciativa de Augusto introduciría considerables modificaciones litúrgicas.

Si dejamos de lado el ritual un tanto particular de los *Ludi Saeculares*, cada uno de los otros seis grandes juegos contaba con un día sacralizado por una procesión (en la que figuraban víctimas, aurigas y atletas, además de las imágenes o atributos de los dioses) y por el sacrificio realizado al dios correspondiente; colocadas entre ambos actos, las competiciones tomaban su verdadero sentido. Pero lo atractivo del espectáculo en sí y de los ejemplos etruscos o griegos convertía a la religión en mero pretexto para prolongar desmesuradamente las celebraciones: los Juegos Romanos acabaron durando dieciséis días (del 4 al 19 de septiembre); los Juegos Plebeyos, catorce (del 4 al 17 de noviembre); y los otros, de seis a ocho. La «vuelta a empezar» (*instauratio*), ritualmente exigible en caso de olvido o de error, se convirtió de hecho en un medio para doblar el placer, so pretexto de confirmar la «paz de los dioses». Al crecer la duración, la variedad se hacía más necesaria: a los juegos ecuestres y gimnásticos se añadieron

ya en el 364 juegos escénicos, tomando un pretexto religioso y bajo la influencia etrusca. Sin mostrarse propiamente sacras (como era el caso entre los griegos), estas representaciones teatrales se revelan, sin embargo, desde la instauración de Cibeles sobre el Palatino, estrechamente vinculadas a su templo y a sus juegos (*Ludi Megalenses*), y muestran un evidente carácter votivo. En realidad, los límites entre lo sagrado y lo profano permanecían, en los *Ludi*, conscientemente inciertos.

También los banquetes de los dioses evolucionaron hacia un mayor lujo y, bajo influencias extranjeras, hacia aspectos cada vez más espectaculares, aunque siempre conservaron más estrictamente su carácter religioso.

Al ser la revigorización del dios una de las funciones mayores del sacrificio, la consagración de alimentos se concebía, lógicamente, como ofrenda para una comida: *daps* pasó del primer sentido al segundo¹¹, mientras que la *profanatio* podía, según los casos, beneficiar sólo al dios o admitir a los fieles a la consumición santa. Pero la comida de la divinidad (*epulum*) podía adquirir una forma diferente y más solemne. Tal era el caso en Roma de la destinada a Júpiter, el 13 de septiembre y el 13 de noviembre, es decir, en los Juegos Romanos y los Juegos Plebeyos, cuyo núcleo sagrado es precisamente este *epulum*, verdadera manifestación de su sentido profundo. Pero celebraciones de este tipo se realizaban también para otras divinidades, y ya hemos visto que un colegio especial de sacerdotes, los Epulones, tuvo que dedicarse a su organización para aliviar el trabajo de los Pontífices (a partir del año 196).

Los romanos eran muy capaces de imaginar la presencia de un ser *invisible*, dios o difunto, tomando parte *materialmente* en un banquete sobre un asiento o un lecho real que se le hubiera destinado. Esta presencia podía simbolizarse por los simples atributos del dios, o incluso por pequeños ramilletes de hierbas sacras (*struppi*); podía incluso inferirse tan sólo del vacío ritual del sillón, del lecho o del carro a él reservado. Pero los avances del antropomorfismo etrusco-griego acrecentaron la exigencia contraria, a la vez vulgar e idealista, de *ver* las personalidades divinas así «invitadas» por sus fieles. La tríada capitolina manifestó bien su origen por la forma misma en que fue colocada: el dios varón, Júpiter, fue acostado en un lecho de banquete; las diosas, Juno y Minerva, quedaron sentadas, como era costumbre entre las mujeres etruscas¹². Posteriormente se distinguió entre los banquetes

¹¹ Cf. Catón, *Agricultura* 50,2.

¹² Valerio Máximo II,1,2.

sagrados «sentados» (*sellisternia*) y los «acostados» (*lectisternia*). El primero de los lectisternios fue ordenado por los Libros Sibílicos, a causa de unas epidemias, en el 399; fue, como era lógico esperar, mixto, greco-etrusco-latino, y en él los dioses aparecían acostados en tres camas y repartidos en parejas heterogéneas: Apolo y su madre Latona, Hércules y Diana, Mercurio y Neptuno. La ceremonia, sin duda impresionante, tuvo aceptación, y fue renovada cuatro veces entre el 364 y el 327, sin duda con las mismas deidades¹³. En el 217, el desastre de Trasimeno impulsó a los romanos a celebrar uno de tres días en honor de los doce dioses del panteón helénico¹⁴. Fue una llamada general, provocada por el pánico, a una sociedad divina extranjera. Pero la costumbre así instaurada no excluía la existencia de lectisternios particulares, como el celebrado por los senadores en el templo de Saturno el 17 de diciembre del año anterior¹⁵.

La costumbre de imaginar o de presentar carnalmente, por decirlo así, a los dioses sobre lechos de aparato trajo también una modificación en la escenografía de las *supplicationes*. La muchedumbre romana, mientras pronunciaba plegarias o acciones de gracias, era invitada a visitar los santuarios de la ciudad uno tras otro para visitar a los dioses tumbados en sus cojines (*circa omnia pulvinaria*). Su presencia aparecía así más real, es decir, más afable a las demandas.

En estos tres casos, es sensible una evolución que engloba desde las liturgias hasta las festividades (*feriae*). El lujo creciente y la borrachera de poder que trajeron las conquistas se satisfacían así so pretexto de religión. La adopción de los aspectos más brillantes de los juegos etruscos y de las «panegyrias» helénicas encontraba también un apoyo en la difusión del apolinismo y del *ritus graecus*: a los extraños residuos del arcaísmo latino, a la estrechez de los cultos privados y al estricto conformismo de las liturgias públicas se oponían la liberación y la alegría de la muchedumbre invitada a participar con todos sus sentidos en formas de culto más abiertas y menos opresoras. Los latinos, desde luego, tenían conciencia del origen extranjero de estas formas: las propias palabras *ludi* y *caerimoniae* habían sido importadas (la segunda, al parecer, de Etruria). Pero el exotismo, pese a su integración, era un atractivo más.

Sería erróneo creer, sin embargo, que en estos ceremoniales de fiestas el sentimiento religioso corriese el riesgo de desaparecer

¹³ Tito Livio V,13,5-6; VII, 2,2; 21,1; VIII,25,1.

¹⁴ Tito Livio XXII,10,9.

¹⁵ Tito Livio XXII,1,19.

bajo el placer profano. Incluso en la liberación orgiástica y en los festines que seguían a una victoria o a una buena cosecha, las religiones antiguas conservaban el sentimiento de lo divino. Hasta en los *munera*, que fueron objeto de generosas donaciones, se mantuvieron muchos elementos de credulidad mágica, como los de la sangre o las armas de los gladiadores, y los de los incidentes de las cacerías de anfiteatro (*venationes*). No es por ello de extrañar que durante los *Ludi* fuese imposible olvidar al dios titular de los mismos, y se conservase la idea de que la celebración correcta actuaba sobre él. Buen testimonio de la persistencia de este carácter sacro sería, si fuese necesario, la posterior mística solar y cósmica del circo, y la intransigencia que contra él mostraron los cristianos. En cuanto a los lectisternios y a las «súplicas», es evidente que su suntuosidad externa, aun confiriéndoles una apariencia más mundana, no atentaba en forma alguna a la eficacia suprahumana que de ellos se esperaba.

IV. PIEDAD Y SENTIMIENTO RELIGIOSO

Cuando se juzga en conjunto la religión romana, se suele insistir en su ritualismo contractual, poco coherente al parecer con lo que entendemos por sentido de lo divino. Hay, sin embargo, ciertos indicios que matizan esta primera impresión; y la propia evolución religiosa que lleva hasta el triunfo del cristianismo invita a buscar, bajo la sequedad ceremonial, más relaciones psicológicas que las de un mero mercado entre el hombre y la divinidad.

Aunque fijar una cronología y una dosificación resulta imposible, hay que afirmar la supervivencia (individual o social, «primitivista» o cultivada, según los casos) de un respeto instintivo, hecho de incomprensión admirativa, frente a la naturaleza. A pesar de las seguridades que da la distinción de los diversos *numina* y la puesta a punto de prácticas capaces de desarmar su nocividad (por ejemplo en el caso de violación de un bosque sagrado), este respeto por las fuerzas misteriosas mantiene su vaguedad a la vez consciente y voluntaria, y es aceptado con estupor y humildad. Su existencia permitirá a los romanos comprender en cierta medida el estado religioso de pueblos menos evolucionados, como los galos o los germanos; será así un factor de unificación religiosa cuya verdadera importancia no se ha medido todavía.

Este sentido del misterio acompaña el curso diario de la vida y puede llegar a difuminarse en su monotonía. Sin embargo, la tragedia de lo anormal lo despierta violentamente mediante los *prodigia*, los *portenta* o los *monstra*; las ideas de «acción» o de

«señal» se encuentran incluidas en estas palabras, que suponen por tanto una conciencia recíproca de hombres y dioses; pero su significado afectivo es el de un desorden intolerable en el misterio permanente de la naturaleza. Se puede advertir una necesidad de prodigio, una especie de llamada al drama divino en la mentalidad colectiva de los romanos cuando el drama humano alcanza una determinada tensión en la espera o en la catástrofe. Los prodigios aparecen entonces como una especie de abscesos de fijación contra los cuales la religión puede aplicar sus remedios específicos.

En el ritmo corriente de la vida, por el contrario, el carácter a la vez misterioso y venerable de las fuerzas naturales alejaba, al parecer, de los romanos la tentación de utilizar de forma oficial ritos destinados a dirigirlas, como hacían a veces los etruscos (por ejemplo en cuestión de rayos). Los rituales más antiguos, los de los Lupercos, los Arvales..., pretendían promover las energías de la fecundidad, pero sólo en el ámbito concreto de las estaciones. Y la religión romana «clásica», lejos de dar a las prácticas mágicas un cuerpo doctrinal, tendía más bien a arrinconarlas en el olvido.

Sin embargo, a nivel personal, la ignorancia reverente y el deseo de ver encadenamientos racionales o divinos entre cualquier tipo de fenómenos dejaban vía libre a la credulidad más variada, de la que Plinio el Viejo nos ha transmitido ejemplos en gran cantidad. Estas supersticiones, de orígenes muy diversos, y a menudo más individuales que colectivas, veían las más extrañas relaciones entre hechos heterogéneos, y sorprende tanto por su vitalidad como por su fuerza incluso en los espíritus más evolucionados: el propio Augusto se defendía contra el rayo llevando ¡una piel de foca! ¹⁶. En estas creencias oscuras y tenaces se refugiaba el sentimiento de participar en la vida secreta de la naturaleza, sentimiento cuya importancia no se debe subestimar.

Temor y precaución forman otro aspecto de la misma sensibilidad. En un mundo poblado por fuerzas ocultas o mal definidas, el recurrir de forma sagrada (*adoratio*) a una de ellas muestra el ansia de protegerse contra influjos hostiles e indefinidos. El rito romano (contrariamente al griego) prescribe que el oficiante actúe con la cabeza velada, a salvo de cualquier sorpresa, y, por decirlo así, encerrado en su acto. Así se explica quizá también el que el lugar consagrado se conciba más bien como reservado al dios que como impregnado por su poder. Aunque tampoco en esto hay que oponer excesivamente a romanos y griegos: los *luci*, e incluso

¹⁶ Suetonio, *Augusto* 90.

los *putealia* donde estaban enterrados los rayos, se encuentran poseídos por la divinidad tanto como sustraídos a la acción de los hombres. Pero lo «sagrado» es para los latinos, positivamente, lo «íntocable».

En la época histórica, este substrato casi instintivo del sentimiento religioso aparece disimulado bajo la disciplina del calendario y la exactitud de los ritos estatales. La impresión resultante es que la «fe religiosa» (sentido antiguo de *fides*) es en realidad «confianza» en un «contrato» (*foedus*) que obliga al dios¹⁷. Pero es posible que este aspecto contractual no sea ni primitivo, ni esencial, ni puro. Los romanos de la época clásica, cuando atribuían al rey Numa la institución del culto a *Fides*, no olvidaban que, al lado de la noción de «Buena Fe», se hallaban las de pureza y eficacia mágica¹⁸. El acto del sacrificio, por otra parte, no se encuentra fundamentado forzosamente en un criterio de reciprocidad jurídica: cuando Eneas entrega a Júpiter toda la cosecha de vino del Lacio, dando más valor a la alianza de un dios que Mezencio a la de un hombre¹⁹, hace una apuesta superior a la de su adversario y, bajo la apariencia de un *votum pro victoria*, lanza una especie de reto o de desafío, invitando al dios a un «potlatch» (¿quién dará más para afirmar su superioridad, el rey o el dios?); y las leyendas que ponen en contacto a Rómulo con Júpiter Stator, o a Numa con Júpiter Elicio, apenas ocultán, incluso bajo fórmulas jurídicas, la realidad de este tipo de provocación. El regalo en cuestión no obliga a nada a la otra parte, como se puede ver hasta el final de la Antigüedad pagana, ya que siempre es posible que la víctima escogida no agrade al dios: en tal caso el fiel reconoce, según su propia psicología, o bien que la «paz de los dioses» le es negada, o bien que el «orden del mundo» se opone a sus deseos. Hay que limitarse, por tanto, a pensar que, para los romanos clásicos, *fides*, tanto en religión como en política, significa la relación de confianza recíproca, jurídicamente establecida, que se da entre dos partes de las que una domina a la otra (como Roma a quienes se le sometían de buena voluntad).

Recientemente se ha sugerido²⁰ como posible otra actitud religiosa del romano: la de solicitar un don gratuito a la divinidad; tal sería el significado del nombre *Venus*, palabra primitivamente neutra, y que no fue divinizada en forma femenina hasta después

¹⁷ Ennio, *Anales*, fr. 32; Festo, 74,3 (L.).

¹⁸ Tito Livio I.21,4.

¹⁹ Catón en Macrobio, *Sat.* III,5,10; Ovidio, *Fastos* IV,865-900.

²⁰ R. Schilling, *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, 13-64.

del período regio. El sentido de las palabras de la misma raíz, *venia* (la gracia) y *veneror* (venerar), el paralelismo del grupo *genus* (la raza), *genero* (engendrar), *Genius* (dios de la generación familiar), y la evolución histórica del culto de la diosa son otros tantos apoyos a esta hipótesis²¹. Se siente la antigüedad de esta idea en los residuos mágicos que es posible observar en ciertos hechos de vocabulario, de culto o de instituciones (*venenum*, *Vinalia*). Así se explica mejor el que, en la religión oficial de los romanos, al lado de la pareja Júpiter-Fides aparezca la pareja Júpiter-Venus: el dios supremo se asocia por separado a las diosas que presiden los dos aspectos antitéticos de lo que esperan los hombres: los dones de intercambio y la gracia gratuita.

Lo que los latinos llamaban piedad (*pietas*), y que convirtió también en una diosa, estaba referido a la idea de pureza. Aunque la palabra se emplease para designar las relaciones de tipo familiar entre los padres y los hijos, es necesario ver en ella un aspecto moral. Y si, en materia religiosa, la idea de pureza ritual es la única evidente, también supone, claro está, el respeto del fiel por lo divino, y su voluntad de colocarse en la mejor disposición para dirigirse a él. Su único fruto, sin embargo, no fueron sino unas precauciones materiales para predisponer bien a la divinidad (*piare* = apaciguar; *piaculum* = sacrificio de purificación), y apartar sobre todo las impurezas que imposibilitarían el acceso hasta ella (*expiare*, *expiatio*). Todo acto religioso exige esta *pietas*, para la que no es necesario un sentimiento íntimo. Su exteriorización se realiza mediante ritos espectaculares cuando la comunidad se siente amenazada por la aparición de «prodigios» que necesita «expiar»; o cuando se elimina al «asesino de un hombre libre» (*paricidas*), capaz de contaminar todo el cuerpo social, pero al que es peligroso ejecutar (su poder ultrajante aumentaría en el más allá), cosiéndolo en un saco y tirándolo al agua²²; o cuando la Vestal que ha violado su voto de virginidad (*incestum*) es, por una razón análoga, enterrada viva con el irrisorio socorro de unos escasos alimentos.

En estos últimos casos aparece bien claro el grado de esclerosis alcanzado por lo que pudo tener de afectivo la cualidad de *pius*. Pero el hecho de que *castus* evolucionase en sentido inverso, significando al principio la integridad ritual, para pasar después a designar la integridad corporal, y finalmente la moral, invalida

²¹ Discutida por A. Ernout («Rev. d. Philol.» XXX [1956] 8-27) y por P. Grimal («R.E.A.», 1956), quienes mantienen el sentido, muy humano, de *venus* = deseo sexual (¿femenino?) o de amor.

²² Cf. C. Koch, en *Studies... David M. Robinson*, II (Saint-Louis 1953) 1077-1081.

ciertas conclusiones excesivamente rígidas sobre el ritualismo «práctico, estático y sin dinamismo» de la religión romana en la época de la República.

Lo que sí es cierto es que el temor a lo desconocido, los escrúpulos ansiosos (quizá acrecentados por la influencia de los etruscos), la minucia analítica y un conservadurismo timorato dan lugar, entre los romanos, a una preocupación constante por la ejecución exacta e impecable del acto religioso (*res sacra*). Sus aspectos intrínsecos (gestos y palabras) son regulados de forma detallada, y si es necesario, prescritos o dictados al oficiante por un sacerdote-técnico. Pero también cuentan los aspectos externos: un fenómeno meteorológico, una simple palabra entre los asistentes bastan para interrumpir la ceremonia y obligan a comenzarla de nuevo. Hay que imaginarse con este temor permanente de «no satisfacer a los dioses», no sólo a los sacerdotes y a los magistrados estatales, sino a cualquier padre de familia, que es sacerdote en su casa y responsable del culto a sus antepasados muertos, y por ello se encuentra sometido al control de los pontífices. Ciudadano o simple particular, el romano de la época republicana se encuentra, en su vida religiosa, aprisionado por imperativos colectivos. Con ello la exactitud religiosa adquiere una importancia eminentísima. Y, sin embargo, subsiste el sentimiento religioso bajo muchas formas, preparado a tomar la iniciativa y a buscar su satisfacción fuera de las formas oficiales en los momentos de crisis; todo ello hasta que los avances del individualismo y las presiones ideológicas externas lleven a los espíritus a una verdadera revolución espiritual.

CAPITULO VIII

CRISIS Y CAMBIOS

Sería falso pensar que, en algún momento de su evolución semi-milenaria, la helenización acabase con la religión romana. Incluso a fines del siglo II antes de nuestra era, y a pesar del influjo etrusco y, después, de los largos contactos con el helenismo de Magna Grecia y Sicilia, seguidos por los de la propia Grecia y el Oriente helenístico, la estructura seguía siendo por completo latina, y el espíritu del culto, romano. El antropomorfismo triunfante y una mitología de superficie unificaban sólo aparentemente a los dioses antiguos principales y a los que, de forma más o menos mediatizada, y en diferentes grados de pureza, habían entrado en diversas fechas a formar parte del panteón romano. Entre las ceremonias religiosas, eran muy escasas las que respondían al espíritu helénico. Y seguían teniendo una importancia enorme los ritos del pasado, las creencias ancestrales y los dioses del terruño.

No se puede hablar siquiera de un momento de equilibrio (consciente o no) entre el fondo latino y la aportación griega. En primer lugar porque, por muy atrás que nos remontemos, la religión latina se nos aparece siempre abierta a la aceptación de formas exteriores. Y, en segundo lugar, porque las innovaciones helenizantes, lejos de introducirse en forma sistemática, por un proceso regular, lo hicieron como al azar de las circunstancias y de las necesidades, aunque con el tiempo se concretase el esfuerzo regulador de los Decemvires *sacris faciundis*. A esto se añade la rapidez de la evolución, sobre todo a partir de fines del siglo III: apenas habían retrocedido ante formas de la tradición clásica ciertos aspectos aún arcaicos del helenismo etrusquizante, cuando una serie de novedades de la época helenística se empezaban a imponer con todo el prestigio de un descubrimiento reciente. Roma aprendía demasiado deprisa: en un siglo, se vio obligada por sus propias conquistas a colmar un retraso espiritual de más de trescientos años. Y cuando el investigador aún no ha acabado de describir una religión grecolatina, se encuentra ya con fuertes influencias orientales, que pronto se impondrán.

Tampoco hay que imaginar esta evolución como algo apacible y uniforme. En el seno de la ciudad, la oposición entre patricios y plebeyos se manifestaba también en el campo religioso. Sólo en el año 300 la ley *Ogulnia* logró abrir a los plebeyos el acceso

a todos los colegios sacerdotales (hasta entonces eran admitidos sólo en el de los Decemvires *sacris faciundis*). El derecho a los auspicios les era también rehusado desde los orígenes; e incluso cuando tuvieron acceso a las magistraturas que lo traían aparejado, sus auspicios parecieron a menudo sospechosos (¡incluso hasta fines del siglo III!). Constatamos, por tanto, sin ninguna sorpresa —aunque no podamos imaginarnos la realidad histórica de los conflictos o el mecanismo de los acuerdos— que había dioses y ceremonias estatales de marcado tinte patricio o plebeyo. Los Dióscuros (*Castores*) y Cibeles fueron acogidos o promovidos por los patricios; Ceres, Liber y Mercurio, por los plebeyos. Los ediles de la plebe tenían la responsabilidad y el mando de las *Cerialia* y de las *Floralia*; el patriciado creó como contrapartida los ediles curules, que presidieron los *Ludi Romani* y, más tarde, los de Cibeles (*Ludi Megalenses*). El helenismo plebeyo no tenía las mismas características que el helenismo patricio, y el equilibrio variaba según las épocas. Fácil es de suponer, a través de estos datos esporádicos, cuán numerosos y diversos fueron los accidentes que dificultaron a la religión romana su progreso hacia la helenización; más valdría pensar en una evolución de la mentalidad latina en contacto con experiencias religiosas nuevas, a menudo más avanzadas (aunque no siempre), y la mayor parte de las veces helenizantes o de transmisión helénica.

Las crisis que señalaron las etapas de este proceso nos han llegado a través de escasos testimonios, aunque podemos tomar conciencia de las mutaciones sucesivas consiguiendo viendo el desarrollo histórico de los últimos siglos antes de nuestra era. Pero ¡qué difícil es aproximarse a la mentalidad del pueblo que vivía tal aventura!

I. OSCILACIONES DE LA SENSIBILIDAD RELIGIOSA LATINA

La actitud de los romanos ante la religión debió de ser diversa y mutable, sin duda alguna: era lo natural en una población heterogénea que forjaba peligrosamente su unidad en un lugar de paso.

Doscientos años más tarde, Tito Livio utiliza términos semejantes para descubrir la turbación de la multitud romana, que duda de la posibilidad de reconquistar la «paz de los dioses»¹: una mortífera peste, seguida por una epidemia, en el 428, la había sumido en la desesperación; en el 213, la inacabable alternancia en los azares de la guerra púnica había agotado sus

¹ Tito Livio IV,30,9-11; XXV,1,6-12.

nervios. Cualquiera que sea la historicidad de estos relatos, en ellos se nos muestra un análisis psicológico digno de atención, ya que Tito Livio, a fuerza de dedicarse al pasado de su pueblo, sabía resucitar muy bien ciertos aspectos espirituales, y los rasgos que describe parecen capaces de mostrar los caminos seguidos por la religión romana.

Su afectividad y credulidad no pueden considerarse privativas: cualquier conjunto humano se refugia en ellas en circunstancias semejantes. El papel de las mujeres, después de varios años de guerra funesta, no resulta asombroso, y señala una influencia cuyo peso en la sensibilidad religiosa de Roma se haría sentir cada vez más. La importancia de los campesinos y extranjeros como elementos disolventes del orden religioso de la ciudad, y la explotación, por parte de adivinos y de «inspirados» de todo tipo, de los terrores y esperanzas, responden a la idea que se puede uno hacer de una comunidad urbana como Roma, que había realizado su unidad política sobre elementos étnicos diversos, y que oscilaba entre lo rural y lo cosmopolita. La mezcla de creencias heterogéneas, la necesidad de liberarse de los formalismos oficiales, y la buena disposición ante las revelaciones y los oráculos sirven de precursores a la posterior aceptación de la *superstitio* y a la gran mutación espiritual del siglo I.

Pero se nos dice también que las oraciones y los nuevos ritos de sacrificios empezaron introduciéndose en las casas privadas, para invadir después «las calles y las capillas» y «hasta el Foro y el Capitolio», a la vez que descuidaban las formas nacionales del culto. Y aun algo más extraño: que el Senado, en ambas circunstancias, fue incapaz de actuar a tiempo, al hallarse presionado por una cierta «opinión pública», y que, en el 213, le resultó difícil expulsar del Foro a la exaltada multitud que, realizando sacrificios particulares, lo ocupaba por completo.

El respeto que mostraba el Estado para con las iniciativas individuales parece explicable mientras éstas no turbasen el orden, pese a la función de vigilancia general en lo religioso que incumbía a los pontífices. Pero, en su conjunto, los datos que poseemos parecen indicar más bien una dejadez semiconsiente: es como si, al no responder los dioses nacionales a las plegarias ni a los *piacula* de su propio rito, se considerase normal, o por lo menos no culpable, probar otros medios de súplica, que podrían resultar fructíferos o no. Tal estado de espíritu no parece inverosímil; incluso explica, de hecho, la política de adopción de dioses extranjeros y su integración en la religión nacional. Se llega así, por tanto, a las raíces de la religiosidad oficial de los romanos. ¿Es necesario llegar más lejos, suponiendo una mejor disposición de

la plebe ante todo de aportaciones extranjeras, y, por el contrario, ciertas reticencias entre el patriciado senatorial (*primores civitatis*) y una cierta prudencia del Estado en la elección y adopción de deidades extranjeras? Las que fueron recibidas oficialmente en Roma durante el período republicano parecerán en efecto pocas a quien se imagine, tomando como base estos textos, los deseos y las presiones de una opinión pública enloquecida por la inquietud.

Pero, en contra de esta opinión, hay otros testimonios que nos muestran a este mismo pueblo reticente, e incluso hostil a las innovaciones religiosas. Pese a su oscuridad, la leyenda de Camilo, vencedor de la etrusca Veies y seguidor de una secta de Apolo solar (a principios del siglo IV), nos coloca en presencia de un esfuerzo patricio de helenización casi directa, y de la oposición político-religiosa de la plebe². Y más tarde, en el problema de la nacionalización del Gran Altar de Hércules, la tradición nos muestra, frente a la iniciativa de Appio Claudio el Ciego (censor en el 312) y la aceptación del culto por los sacerdotes gentilicios, su reprobación por la opinión pública: se decía que, en el mismo año, la venganza divina había destruido la raza de los Poticios y cegado al censor³.

Estas alternancias u oscilaciones que mostraba la mentalidad popular, frenéticamente curiosa ante lo desconocido y obstinadamente atada a las formas del pasado, dramatizaron en muchas otras ocasiones la historia de la religión romana. Pero, sin duda, es justo afirmar que constituían la base de su ambigüedad: una apertura en la aceptación unida al más cerril conservadurismo. En fechas históricas se las ve actuar oficialmente en sentidos opuestos, provocando medidas contradictorias en las que se revelan la insatisfacción de ambos sentidos y la confusión más profunda entre las supersticiones rutinarias y una idea más ilustrada de la religiosidad.

Los sacrificios humanos no resultaban en absoluto chocantes para la antigua mentalidad latina. Sin embargo, ésta evolucionaba hacia un salvajismo menor. Aún en el 226, ante la amenaza de una invasión gala, se consultaron los Libros Sibilinos y, bajo su prescripción, una pareja de griegos y otra de galos fueron enterradas vivas en el Mercado de los bueyes⁴: ¿acaso se intentaba así conjurar un oráculo por el que debía temerse la toma de la

² Tito Livio V,23,4-11; 25,4-13; 28,1-2; 32,7-9. Véase ed. Budé (J. Bayet), 140-155.

³ J. Bayet, *Les origines de l'Hercule romain*, 248-274.

⁴ Plutarco, *Marcelo* 3,4.

ciudad por parte de sus enemigos hereditarios? (Roma era hija de Troya, que fue destruida por los griegos, y había sido víctima de los celtas). Después de estos griegos y galos, eran ofrecidos todos los años, en el mes de noviembre, ciertos sacrificios «misteriosos y secretos», que aún conoció Plutarco. Lo cual no impidió, por otra parte, que en el 216, en medio del pánico que siguió a la derrota de Cannas, fuese renovada esta cruel «eliminación» de dos griegos y dos galos⁵.

Ciertamente, es posible que las ceremonias de noviembre no fuesen expiatorias, sino que se dirigiesen a muertos «heroizados»; la contradicción sería así simplemente racional, no psicológica. Pero hay otro hecho del mismo tipo que parece turbador. A fines del siglo II, en el ambiente de desórdenes civiles que siguieron a la actuación de los Gracos, tres Vestales fueron condenadas, pese a los esfuerzos del gran pontífice L. Cecilio Metelo, a la misma pena: ello era necesario, a los ojos del pueblo, para proteger a la ciudad de una contaminación nefasta. Pero fue tal la angustia religiosa de la ejecución que una purificación pareció necesaria; y se buscó ésta, de nuevo, en el cuádruple sacrificio de griegos y galos⁶. Pese a todo, en esta ocasión empieza a sentirse claramente el conflicto espiritual entre las supervivencias arcaicas y las exigencias de una sensibilidad moderna: en el año 97, un senadoconsulto acabará por prohibir los sacrificios humanos. ¡Por fin acaba un sistema que tuvo la audacia de expiar el horror de un rito homicida mediante un nuevo homicidio sacro!

Aunque estos testimonios sean muy raros, nos ayudan a concebir la atmósfera en que se desarrollaron, en el aspecto religioso, la política senatorial y la regulación de los pontífices en los últimos siglos de la República.

II. CRISIS HISTÓRICAS DE LA HELENIZACIÓN

La Segunda Guerra Púnica, a causa de su duración (218-201) y sus vicisitudes, de los nuevos contactos con Oriente y del ensanchamiento de la visión política que supuso, aceleró la helenización de la religión romana. Y lo hizo mediante un proceso continuado, aunque no regular: esto es, de crisis en crisis.

Conocemos bien las tendencias romanas al principio de la

⁵ Tito Livio XXII,57,6.

⁶ Plutarco, *Cuest. Rom.* 83. Sobre estos diversos sacrificios, véase G. De Sanctis, *Storia dei Romani* IV,II, I.^a Parte (Florencia 1953) 319-320 y 322-323.

guerra. La derrota de Trasimeno y la muerte del cónsul (217) parecieron exigir expiaciones (*piacula*) como si hubiesen sido prodigios excepcionales. Consultados los *Libros Sibílinos*, acumularon órdenes⁷. Pero éstas testimonian un equilibrio muy meditado entre las prescripciones de tradición latina (renovación amplificada del voto hecho a Marte; «primavera sagrada» en forma de *votum* con plazo quinquenal) y las de tipo helenizante (juegos a Júpiter, súplica, lectisternio a los doce dioses), sin innovación alguna. Fueron introducidas dos diosas: la de la inteligencia racional, *Mens* (una de esas abstracciones tan queridas por los romanos), y la Venus del Monte Eryx, de naturaleza ambigua, greco-púnica, pero cuya protección cubría la punta occidental de Sicilia, la más expuesta a los ataques del enemigo, a la vez que la más amenazadora contra él. En la forma de ejecutar estas prescripciones se advierte el mismo equilibrio: es completa la colaboración entre Senado, Decemvires y pontífices; se consulta al pueblo acerca de las modalidades del *ver sacrum*; la autoridad pontifical tranquiliza con su exactitud: se gastarán 333.333 ases y un tercio para los juegos; se inmolarán a Júpiter 300 bueyes, y a otros dioses, bueyes blancos y otras víctimas... Se trata en suma de una mezcla heleno-italica gobernada por lo religioso y lo político.

En el año siguiente (216), el desastre de Cannas, agravado por prodigios y por el incesto de dos vestales, provocó en cambio medidas extraordinarias⁸. Los *Libros Sibílinos* ordenaron enterrar vivos a dos griegos y dos galos. El Senado tomó la responsabilidad, al parecer, de enviar a Q. Fabio Pictor a consultar el oráculo de Delfos. Era una iniciativa con graves consecuencias: la inquietud ante el porvenir revestía una forma oficial, los medios nacionales se confesaban insuficientes, y el recurrir directamente al helenismo, normal. Había desde luego precedentes, por ejemplo bajo Tarquino el Soberbio (aunque a título privado) o cuando el sitio de Veies (este último caso parece histórico)⁹. Pero Fabio Pictor aceptó plenamente el juego helénico: sacrificó a los dioses y diosas de Grecia, y no se quitó la corona de laurel hasta su vuelta a Roma, donde la depositó sobre el altar de Apolo, afirmando así la identidad entre el dios pítico y el del Campo de Marte. ¡Incluso se hicieron sacrificios y súplicas a las deidades romanas siguiendo los ritos enunciados por el oráculo griego!

⁷ Tito Livio XXII,9,7 a 10,10.

⁸ Tito Livio XXII,57,2-6; XXIII,11.

⁹ Tito Livio I,56,4-6; Dionisio de Halicarnaso, *Ant. Rom.* IV,69. Tito Livio V,15,12; 16,8-11.

Estas nuevas actitudes desarrollaron rápidamente sus consecuencias. De la enorme cantidad de oráculos no oficiales que, en el 213, el Senado, alarmado por fin, intentó suprimir, emergieron en el año siguiente los de un tal Marcio, que «provocaron nuevas inquietudes religiosas»¹⁰. En ellos se sospecha una maquinación destinada a dominar la voluntad de los decemvires (a no ser que fuesen precisamente ellos quienes la organizaran), mezclando así al Estado y a los particulares en un fervor apolíneo acrecentado. La rapidez con que el Senado se rindió ante esta sugerencia es sorprendente; al tomar bajo su protección la victoria, en vez de la salud pública, Apolo fue gratificado con un sacrificio de rito griego y con juegos anuales (*Ludi Apollinares*) de fisonomía helénica, mezclados con ceremoniales diversos, súplicas de mujeres, festines al aire libre... Así, en muy pocos años, la clase dirigente había llevado a la población romana a participar de forma masiva (en forma de «panegyria») en una devoción casi puramente griega.

Pero las dificultades de la guerra desgastaban incluso la confianza en las escenografías espectaculares. Cuando Asdrúbal bajó a Italia para reunirse con su hermano Aníbal, llevándole nuevas fuerzas (207), el nerviosismo público alcanzó a los sacerdotes: sus rivalidades y promesas parecían ser el preludio de una especie de anarquía religiosa, al aceptar el Estado de forma indiferenciada las exigencias incoherentes de los pontífices, los decemvires y los arúspices traídos de Etruria. Los arúspices ahogan a un niño andrógino en alta mar, y denuncian un prodigio que deja en suspenso una iniciativa pontifical. Los pontífices habían prescrito una procesión (acaso de tipo greco-italico) de tres veces nueve vírgenes, bajo la advocación de Júpiter Stator; los arúspices desplazan la ansiedad, llevándola hacia Juno, reina del Aventino; y finalmente, organizada por los decemvires, la procesión con cantos y danzas de las veintisiete jóvenes, con rito griego y partiendo del templo de Apolo, se dedica a esta última diosa, de origen etrusco¹¹. Es importante notar, desde luego, que, incluso en este desorden, la estructura mixta grecolatina, tan clara en el 216, no ha de soportar graves alteraciones.

Se siente ya, sin embargo, una disposición más abierta ante las sugerencias exteriores; y esto se desvela con una especie de escándalo pocos años después, cuando se acude a la Gran Madre de Pesinonte (en 205-204). No es que se renunciase a viejas pres-

¹⁰ Tito Livio XXV,12.

¹¹ Tito Livio XXVII,37,5-15. Véase J. Cousin, *La crise religieuse de 207 av. J.-C.*: «R.H.R.» CXXVI (1942-1943) 15-41.

cripciones nacionales, ya que precisamente en el 205 fueron renovados (*instaurati*) tres veces, por escrúpulo religioso, los Juegos Romanos, y ¡siete veces los Juegos Plebeyos! ¹²; ni que se innovase en el orden, ya bien establecido, de los distintos trámites: la prescripción fue «encontrada» en los Libros Sibilinos, y confirmada por una consulta al oráculo de Delfos. Pero Roma se lanzaba a una brusca superación del helenismo clásico. Compárese la piedra negra, betilo que contiene las virtudes de la diosa, con las dos estatuas de ciprés ofrendadas en el 207 a Juno Reina; o las exigencias morales y la atmósfera milagrosa de la recepción de Cibeles en Roma, con el ritualismo estético del ceremonial grecolatino del mismo año ¹³. ¡Y qué audacia la de instalar de buenas a primeras sobre el Palatino a la diosa asiática y a su emasculado «sirviente» Attis ¹⁴, cuando Apolo seguía viviendo en el Campo de Marte, fuera del *pomerium* sagrado! Bien cierto es que el clero exótico y las tumultuosas ceremonias fueron confinadas al interior del recinto del templo, y que un lectisternio y unos juegos (los *Megalensia*), a la vez que acompañaban la adopción, atenuaban con formas conocidas su aspecto exótico. Pero no por ello dejaba de ser una oriental, desconocida en los ambientes itálicos, la que recibía el apoyo de la aristocracia romana y los regalos de la multitud en el santuario de la Victoria, que la acogía provisionalmente.

Sin embargo, no se debe pensar en una anticipación de ciento cincuenta años ni en un empuje de la sensibilidad latina hacia las religiones de Oriente. Para explicar el hecho basta aducir la precipitada ansiedad ante el final de las desgracias y los primeros contactos políticos con las monarquías griegas de Asia. Es algo aislado, aberrante, sin consecuencia inmediata. El culto a Cibeles, mantenido en un estado casi puro, no constituye un elemento precursor de la orientalización romana, sino el mayor exceso provocado por una larga crisis en la que el silencio o la no comparecencia de sus dioses habían obligado a Roma a buscar cada vez más lejos nuevos apoyos. Una vez lograda la victoria, Cibeles fue sin duda glorificada, y el clasicismo de sus juegos, a la vez que lo secreto de su extraña naturaleza, aseguraron su popularidad. Pero, dentro de su recinto reservado, no intentaba alcanzar una primacía, y tampoco suscitaba inquietud.

Será contra otras formas religiosas, emanadas más directamen-

¹² Tito Livio XXIX,11,12.

¹³ Tito Livio XXIX,10,4 a 12,8; 14,5-14.

¹⁴ Sus estatuillas votivas, que se remontan al menos a principios del siglo II, han sido descubiertas en las últimas excavaciones del templo de Cibeles sobre el Palatino.

te del helenismo, contra las que se producirá, en el período siguiente, el choque inevitable por parte del conformismo nacional.

La sangrienta represión de las Bacanales (en el 186) tuvo sin duda un trasfondo político: el de la oposición a la presión helenizante del clan de los Escipiones, y el temor a propagandas subversivas, italianas o extranjeras (de las monarquías helenísticas), encubiertas por el secreto ritual. Tomó además como pretexto el desorden moral y ciertos crímenes de derecho común. Pero el fondo de la cuestión era claramente religioso y tenía un grado de intimidación muy superior al que le atribuyeron Tito Livio y en el senadoconsulto final¹⁵.

El hecho ocurrió tal y como lo conocemos. Durante mucho tiempo (varios años) los poderes públicos no se inmiscuyeron, y bruscamente se dio la revelación, el escándalo, el pánico y una inaudita violencia en las medidas protectoras de la religión nacional: se pronunciaron, según se nos dice, miles de condenas capitales. ¿Cómo se pudo llegar a tanto?

Desde hacía mucho tiempo, el dionisismo era poderoso, en sus diversas formas, dentro de la Italia griega. Su imagería había alcanzado desde principios del siglo VI el centro de la península, y la propia Roma¹⁶. De esta forma el antiguo Liber debió, antes o después de su asociación con la Ceres del Aventino, aproximarse en cierta medida a Dióniso-Baco. Y, a partir del momento en que la dominación romana se extendió a toda la Magna Grecia, muchos grupos y capillas privadas honraron al propio Baco. Pero los misterios orgiásticos que se descubrieron en el 186 eran nuevos en Roma, importados, según se nos dice, de Etruria, donde un profeta-sacrificador griego los había implantado. Al parecer, una campaniense, la sacerdotisa-vidente Paculla Annia, transformó en compañía de sus hijos, y «por aviso de los dioses», la estructura y el espíritu del conventículo femenino que presidía en Roma. Cuando la autoridad pública intervino, había grupos iniciáticos (*Bacchanalia*) «en muchos lugares» de la ciudad —en particular en el *lucus Similae*, cerca del Tíber—; cuatro grandes sacerdotes promotores del rito; e iniciaciones nocturnas varias

¹⁵ Tito Livio XXXIX,8,3 a 19,7; C.I.L. I,2,581. Véase: Y. Béquignon, *Observations sur l'Affaire des Bacchantales*: «Rev. Archéologique» I (1941) 184-198 (con bibliografía); G. Tarditi, *La questione dei Bacchanti a Roma nel 186 a.C.*: «La parola del passato» XXXVII (1954) 265-287; y, más especialmente, G. Méautis, *Les aspects religieux de l'Affaire des Bacchantales*: «R.E.A.» XLII (1940, Mélanges Radet) 476-485; A.-J. Festugière, *Ce que Tite-Live nous apprend sur les mystères de Dionysos*: «Mélanges d'Arch. et d'Hist.» LXVI (1954) 79-99.

¹⁶ Cf. P. Romanelli, *Terrecotte architettoniche del Foro Romano*: «Bolletino d'Arte» (1955) 203-208.

veces al mes, tanto de hombres como de mujeres, todos ellos jóvenes (de menos de veinte años), en medio de un frenesí mezclado con vaticinios, y acompañadas por músicas tumultuosas y sortilegios. Fácil es reconocer aquí el mismo carácter de los misterios helenísticos: se imponía al candidato un período de castidad previo; el iniciado quedaba vinculado por una fórmula secreta; ciertas pruebas le hacían semejante a una víctima consagrada; y unos simbolismos más o menos terroríficos le hacían superar los temores de la muerte y del más allá.

Las denuncias de que se habló ante la opinión pública insistían en los desórdenes obscenos de estas reuniones y en la complicidad de los «conjurados» en todo tipo de actos ilícitos, incluido el asesinato. La represión se dirigió oficialmente contra el carácter de coalición secreta (mediante juramentos, votos, promesas o compromisos), infinitamente extensible, y contra el sacerdocio masculino y la gestión de una caja común; se prohibía a todo miembro masculino de la comunidad romana (ciudadano, latino o aliado) unirse a un grupo de bacantes; se convertía en crimen capital cualquier transgresión del reglamento promulgado, extensible para toda Italia. Así se revelan los terrores políticos. La preocupación por el orden público se evidencia en la prohibición del secreto, en la exigencia de una autorización senatorial previa para todo grupo o ceremonia báquicos, y en la limitación a cinco (sin permiso especial) de los participantes en los *sacra*. En resumen: medidas policíacas conformes a una tradición de orden controlable, de asambleas públicas y reguladas, y de separación entre los trabajos masculinos y los femeninos.

Pero con estas prescripciones se enuncia una voluntad religiosa y se disfraza el principio de una inquietud espiritual. Las *Baccanalia* serán destruidas con la mayor rapidez; pero se mantendrán aquéllas cuyo carácter «necesario» sea reconocido por el Senado, y aquéllas que contienen «algo sagrado», como un antiguo altar o una estatua consagrada. Son ejecutados sin piedad los bacantes, hombres y mujeres; pero el primero de los sacerdotes dionisiacos de Roma, el campaniense Minio Cerrinio, es únicamente encerrado en Ardea, prohibiéndose atentar contra su vida. La acusación moral de promiscuidad de sexos, presentada como una innovación peligrosa, no impide siquiera al senadoconsulto admitir que cada grupo báquico pueda contrar con dos hombres al lado de tres mujeres. Así se evidencia de nuevo la ambigüedad romana entre la necesidad de controlar los cultos extranjeros y el temor de perder sus beneficios. Pero más en el fondo, lo que se puede ver es la falta de correlación entre la política religiosa tradicional y una nueva religiosidad que progresaba en ciertos medios de la pobla-

ción romana. El destino individual del hombre, sus problemas ante la vida y la muerte, y su situación existencial frente al universo y a los dioses, son problemas a los cuales respondían, con símbolos más o menos depurados, los misterios helenísticos. No podemos afirmar si sus lecciones eran prematuras o si se deformaron en Roma a principios del siglo II. Pero sí está claro que era esta nueva espiritualidad la que rechazaba el Senado para quedarse con las formas envejecidas del baquismo ítalo-griego, severamente controladas, por otra parte. ¿Se puede ver en ello una muestra de sabiduría, si es verdad que la psicología latina sólo podía acoger apariencias externas y pervertidas? ¿O más bien se trataba de puro conformismo anclado en las formas ya esclerotizadas de la religión nacional, incapaz de ver los principios de una fatal evolución?... Todavía Cicerón, en el momento en que ya ésta llegaba a su término, admitía únicamente una asamblea nocturna de mujeres si ésta tenía como fin ceremonias rituales «nacionales» (*pro populo*) o de iniciación a los misterios de Ceres (eleusina) según el rito griego¹⁷.

Habían transcurrido tan sólo cinco años desde el drama de las Bacanales (en el 181, por tanto), cuando se descubrió «casualmente», a los pies del Janículo, «la tumba del rey Numa» y un cofre de piedra que contenía, junto con ciertos libros latinos de derecho pontifical, otros, en griego, de filosofía «pitagórica». Su lectura inquietó tanto al pretor urbano Q. Petilio que, sin mayor tramitación, y sin divulgar su contenido, este personaje arrancó al Senado la orden de que tales escritos fuesen quemados en público por los sacrificadores, en el Comitium, casi como si se tratase de una expiación¹⁸. La superchería era burda. Pero ¿quién había organizado esta iniciativa «peligrosa para la religión» estatal? Es posible que fuese un grupo aristocrático, conocedor de la filosofía griega, y que intentaba llevar a cabo así una renovación sin necesidad de renunciar a las tradiciones nacionales. El rápido afán destructivo del pretor es buen paralelo del pánico senatorial ante las Bacanales. La reacción conformista se aterraba ante un empuje demasiado rápido hacia nuevas experiencias espirituales como las que proponían las filosofías y los misterios de la Grecia helenística. Se trataba de un empuje veloz, desde luego, aunque quizá aún poco seguro de sí mismo, y ciertamente limitado. Y es curioso notar cómo ambientes diversos de la plebe «itálica» y de la aristocracia romana respondían a estas innovaciones sugestivas.

¹⁷ Cicerón, *Leyes* II,21.

¹⁸ Casio Hemina, 37 (*Hist. Rom. rel.* de Peter); Tito Livio XL,29.

III. CAMBIOS SOCIALES OCASIONADOS POR EL HELENISMO

Por encima, sin embargo, de este bullir de la sensibilidad, de las crisis, de las adopciones oficiales y de las tentativas arriesgadas, la helenización fraguaba graves cambios en la religión romana.

El apolinismo y el *ritus graecus* que promovió habían introducido en medio de las rarezas de los rituales arcaicos y de la severidad pontifical algo completamente nuevo: la atmósfera de unas fiestas divinas armoniosas y sin tensión, que llamaban a todo el pueblo a participar de la felicidad y la generosidad humanas. No se trataba ya sólo de un sacerdote y un magistrado que sacrificaban, con la cabeza cubierta por un velo, en nombre de un pueblo silencioso, sino de una reunión total, de una «panegyria» de fieles coronados de laurel y unidos en una celebración ordenada y a la vez festiva¹⁹. Las costumbres eran ya más abiertas y acogieron con alegría tan calurosa influencia. Las ceremonias de los lectisternios y de los juegos se convirtieron cada vez más en una ocasión para alegrarse, y, bajo su pretexto sacro, se multiplicaron o alargaron para la diversión. Las conquistas y los provechosos saqueos del siglo II influyeron favorablemente, igual que el acrecentamiento de las fortunas privadas: los triunfos pasaban a ser festivas expresiones de orgullo y ocasión de festines; los funerales aristocráticos, entretenidas mascaradas. Cuando, en el siglo siguiente, el culto a Apolo se haga más aristocrático y reservado, la transformación provocada por él será ya capaz de proseguir su marcha independiente, ayudada sin duda por el creciente cosmopolitismo de la Urbe y por la difusión de una cultura general de base helénica.

La helenización mitológica de la religión romana había provocado consecuencias aún más amplias. Ya hemos visto cómo se desgastó el bagaje mítico indoeuropeo entre los antiguos latinos, y cómo éstos dieron pruebas de su pragmatismo histórico y de su indiferencia ante toda genealogía divina. Es lo más contrario a la inagotable vitalidad inventiva y figurativa de los griegos, con su vivo Olimpo. Ya en época antigua, Italia central, y en particular Etruria, había sido inundada por representaciones míticas griegas, en particular a través de los vasos corintios y áticos. Se las comprendía sólo en parte e imperfectamente: ¡cuántas veces, entre los etruscos, los nombres no coinciden con las escenas figuradas!; la personalidad y la acción de los dioses, más misteriosas, se mezclan menos con el mundo de los hombres; el propio Her-

¹⁹ J. Gagé, *Apollon Romain*, 176-178; 182-184; 686-687.

clé tiende a inmovilizarse fuera de su fábula²⁰. La tendencia, claro está, es mucho más evidente entre los latinos: en este ambiente, el avance del antropomorfismo no venía siempre unido a la adopción de las leyendas griegas. Estas se fueron haciendo cada vez más familiares a través del teatro, en particular el trágico, que gozó de gran aceptación desde el último tercio del siglo III, y aún en el siglo siguiente. Y también influyó, claro, la *interpretatio* que asimilaba los dioses latinos a los helénicos, y que se fortalecía incluso entre el pueblo por las campañas militares en países griegos. El ensanchamiento de la cultura y la práctica del bilingüismo en los medios dirigentes también contribuían, por su parte, aunque en ellos se mezclase el escepticismo que la doctrina de Evémero (sobre el origen humano de los dioses) había contribuido a difundir en el pensamiento helenístico. Pero la integración de los mitos griegos fue de hecho muy desigual. En ciertos casos, se pudo desarrollar la personalidad de divinidades latinas: así ocurrió con Baco, y lo mismo con Venus, sobre todo cuando recibió el culto de Eryx. En otros casos, los mitos se pegaron de forma completamente artificial sobre divinidades latinas, contribuyendo a destruir su sentido. Tal es el caso de Ceres y las *Cerialia*: la leyenda eleusina (y siciliana) del rapto de Perséfone simbolizaba de forma dramática la muerte de la vegetación durante los meses del verano hasta su renacer en otoño, no respondiendo para nada a la finalidad de la liturgia de abril, que propiciaba entre los latinos el crecimiento de los cereales antes de la floración y de la formación de la espiga²¹. ¡Y no hablemos de las demenciales confusiones que proponía el neopitagórico Nigidio Fígulo! Con errores de este tipo comienzan dos desviaciones de esta «remitificación» artificial: por un lado, una difusión, sin duda universal, pero sobre todo estética y sensualista, que se vincula con la helenización de las costumbres, pero no verdaderamente con la religión; y por otro, para los romanos conscientes de su originalidad religiosa o que buscaban en la filosofía una elevación espiritual, la necesidad de moralizar todos los mitos y de proponer para ellos los significados simbólicos más extraños. La «teología de Varrón» es un claro testimonio de ambas actitudes²².

El Helenismo tendía también a provocar el renacimiento del sentido cósmico en la religión romana. Pero también en este pun-

²⁰ J. Bayet, *Herclé*, 123 y *passim*.

²¹ Véase J. Bayet, *La détérioration des Cerialia par le mythe grec: «C.R.A.I.»* (1950) 297-303; *Les Cerialia: altération d'un culte latin par le mythe grec: «Revue Belge de Philol. et d'Histoire»* XXIX (1951) 5-32 y 341-366.

²² Cf. *supra*, p. 128.

to se pudieron comprobar los efectos del diferente grado evolutivo de ambas civilizaciones: en vez de hallar por su cuenta los orígenes de una piedad vinculada al universo, los romanos hubieron de colocarse, de forma confusa y heterogénea —a partir del siglo II— ante las inquietudes complejas y los sistemas filosóficos contradictorios del mundo helenístico. Encontraban por una parte la entrega, dolorosa o resignada, al azar irracional, divinizado con el nombre de *Tyché* (la *Fortuna* de los latinos), y el epicureísmo; y por otra, la idea del encadenamiento fatal de los acontecimientos, bien arrollador, bien providencial, como afirmaba el estoicismo. Roma, perpleja, conoció nuevos problemas: los misterios del tiempo y la duración; las teorías de la decrepitud y el fin del mundo; incluso el vértigo de los retornos cíclicos. Los hallazgos científicos de la astronomía se mezclaban con pseudo-certezas astrológicas, complicadas por aplicaciones mitológicas; de cualquier forma, progresó el culto a los astros, sobre todo en los medios cultivados. Mientras, en la piedad popular, el desorden político y los azares de las guerras civiles, al reproducir en Roma, en cierto modo, desde fines del siglo II, los condicionantes psicológicos de la época de los Diádocos, acrecentaron en forma desmesurada el deseo angustioso de prever el porvenir y actuar en solitario contra el orden natural del mundo.

Ciertamente, no había faltado oráculos en la Italia antigua; pero su importancia no era primordial en el equilibrio *auspicio-sacra* de los romanos²³; y el que se recurriese en masa a los vaticinios era para el Senado signo de desorden²⁴. Por el contrario, desde el siglo II a fines del I, su aceptación aumenta al unirse las influencias del apolinismo romano y del estoicismo medio, al que el filósofo Posidonio, maestro de Cicerón, daba un marcado acento religioso; el célebre templo de la Fortuna en Preneste, reconstruido, era visitado por muchedumbres populares que consul-

²³ Cicerón, *Naturaleza de los dioses* III, 6: *Cumque omnis populi Romani religio in sacra et in auspicia divisa sit* [simbolizados históricamente por Numa y Rómulo], *tertium adjunctum sit, si quid praedictionis causa ex portentis et monstris Sibyllae interpretes auspicesve monuerunt.*

²⁴ Se mencionan sin embargo entre los «italos», esporádicamente, oráculos divinos de diversos orígenes y fechas, y de alcance puramente local: el de Pico Marcio, cercano al templo de Marte en Tiora Matiene (Dionisio de Halicarnaso I,14,5; cf. Festo, 214 [L.]) y en Iguvium (*Tab. Iguv.* V,9 y 14), se vincula a la antigua creencia de los animales auspiciadores; el de Clitumnus en Mevania, y la creencia, muy extendida, que atribuye poder profético a las aguas y en particular a las fuentes también merecen ser citados; más difícil de precisar es el *Juppiter Apenninus* de Iguvium... En Roma, se conoce a Silvano (Tito Livio II,7,2) y a Aio Locucio (Id. V,32,6; 50,5). Véase el artículo de conjunto de K. Latte, *Orakel*, en P. W. *Realencyclopädie*.

taban sus «suertes»²⁵; las doctrinas etruscas de adivinación por medio de los relámpagos y del sonido de los truenos adquirieron un nuevo auge con C. Fonteyo Capitón y Nigidio Fígulo²⁶. Al mismo tiempo, y como contrapartida de los temores ante el porvenir inexcrutable, tendían a difundirse, al margen de la religión oficial, las supersticiones con eficacia mágica, que utilizaban como medio para someter a la naturaleza todo tipo de residuos de antiguas creencias, sin olvidar por otra parte las prácticas más elevadas del neopitagorismo o las que comenzaban a afluir del Oriente.

Esta sensibilización «cósmica» de la religiosidad romana se iba a convertir con el tiempo en uno de los elementos más vivos de la evolución religiosa de Roma. Sin embargo, en el siglo I antes de nuestra era, se muestra aún desigual y confusa, siendo cronológicamente la última de las profundas mutaciones colectivas provocadas por el Helenismo. Pero era también la más reveladora de la atmósfera totalmente nueva que habían creado en la mentalidad latina los contactos directos y precipitados con las monarquías greco-orientales (Macedonia, Siria, Egipto). Se trataba, física y moralmente, de la revelación de una civilización y un pensamiento variadísimos, con una madurez superior al menos en tres siglos, donde la herencia helénica había sido revisada y removida a la luz de la ciencia, bajo la luz contrastada de las filosofías, con la experiencia psicológica y social adquirida en el curso de siglos atormentados, y ante la revelación, vivida, de las antiguas religiones sacerdotales de Oriente. Era en verdad una fuerte inyección de progreso o una bebida embriagadora, según el grado de conocimientos o de ignorancia, la fuerza de carácter o la brutal ingenuidad que tuviesen los romanos al encontrarse, como presuntuosos vencedores, atrapados bruscamente por estas prestigiosas realidades. Se comprende que el Senado, al ver que la invasión del lujo venía unida a la de las ideas, intentase frenar una avidez por las novedades tan violenta como desordenada, a la vez que generadora de desequilibrio moral: decretó la expulsión de los filósofos y retores griegos ya en el 173, y de nuevo en el 161 y en el 92²⁷. Pero, a medida que pasaba el tiempo, se iban alisando

²⁵ Sobre la diferencia y el casi contraste religioso que se da entre Roma y Preneste, véase A. Brelich, *Roma e Preneste, in Tre variazioni romane sul tema delle origini* (Roma 1955) 9-47.

²⁶ Sobre el *Tonitruale* de Fonteyo: S. Weinstock, en «Papers of the British School at Rome» (1950) 46ss. Sobre el calendario brontoscópico de Nigidio Fígulo: A. Piganiol, en *Studies in Roman economic and social history in honour of Allen Chester Johnson* (Princeton 1951) 79-87.

²⁷ Aulo Gelio, N.A. XV,11.

las diferencias: los contactos multiplicados, los adelantos de la cultura general, e incluso los acontecimientos políticos y sociales iban acercando a los romanos al nivel helenístico. No faltaban, desde luego, profundas incomprensiones y desigualdades que se mantendrán incluso después de la época republicana; pero la sacudida revolucionaria había sido dada, y su efecto acabará por transformar completamente, si no las formas exteriores del culto oficial, sí por lo menos la mentalidad religiosa de los romanos.

IV. AVANCE DEL INDIVIDUALISMO

La liberación de las inquietudes y de las reflexiones individuales, ya insatisfechas en los esquemas tradicionales, fue el elemento motor de esta transformación, como lo había sido para la evolución espiritual del mundo helenístico. Las razones y las causas no eran, sin embargo, exactamente las mismas: ni Roma era una pequeña ciudad griega súbitamente perdida en un inmenso imperio, ni su religión constituía la propiedad celosamente guardada de una población homogénea.

En el primer siglo antes de nuestra era, la inmensa variedad del pensamiento griego atraía a los romanos cultos hacia las posiciones más opuestas, desde la indiferencia (e incluso el ateísmo) hasta una religiosidad científica, y desde el probabilismo escéptico hasta el espiritualismo moral; todo ello sin contar los matices a las inteligentes dosificaciones de las que es buen ejemplo Cicerón, y sin recordar la arcaica fidelidad de un Appio Claudio hacia la práctica de los augurios, o la de un Varrón hacia el pasado histórico de la religión romana. La propia masa de la población se encontraba sensibilizada de la forma más heterogénea: afluían elementos extranjeros; se incorporaban cada vez más libertos al cuerpo social; movimientos y catástrofes políticas quebrantaban sin cesar los esquemas del Estado; los ambiciosos, con sus propagandas contrapuestas, no desdeñaban recurrir a las supersticiones o al prestigio de la religión para alcanzar sus propósitos. De esta forma, los desórdenes civiles provocaban una exasperación del tormento religioso análoga a la causada anteriormente por la guerra de Aníbal, sólo que más permanente, incontrolada, y agravada, por otra parte, por nuevas necesidades psicológicas. En efecto, cada hombre se mostraba ahora más preocupado por fundamentar en una certeza de ciencia o de fe (y no ya en un conjunto de ritos) su felicidad terrena o su salvación personal en la vida futura; a la primera de estas necesidades responde la inmensa difusión que logró, incluso en la campaña italiana, la doctrina materia-

lista de Epicuro, en su forma vulgar; las tumbas etruscas del último período (por tanto más bien etrusco-latinas), en cambio, testimonian en sus escenas figuradas esa inquietud ante los castigos y los premios del más allá que daba lugar, según la descripción del poeta Lucrecio, a graves estragos psicológicos. No se puede negar una mayor hondura moral; pero hay que imaginársela muy inestable y confusa, y también muy mezclada con supersticiones diversas, indígenas, griegas esotéricas, incluso ya orientales. Pese a todo, frente a los formalismos de los rituales del Estado, esta liberación en la búsqueda religiosa, al dar valor al individuo y hacerlo, por decirlo así, responsable de su destino espiritual, significa un gran progreso.

Esta evolución psicológica, aún muy confusa, sirvió como fondo y sostén a un fenómeno más brillante, con precedentes griegos a la vez remotos y próximos, pero cuyo desarrollo original en Roma estaba llamado a un porvenir «imperial»: el de la sobre-humanización de individuos excepcionales.

La noción griega del héroe, semidiós por su nacimiento y más o menos abstraído a la condición común de la muerte, no tuvo al principio ninguna acogida en Roma: allí, Hércules y los Dióscuros fueron dioses, y Rómulo, divinizado, tomó el nombre del dios Quirino. Pero la difusión del antropomorfismo y de una mitología por completo genealógica, y la vitalidad en el mundo griego hasta pleno período clásico, del siglo VI al IV, de creencias populares acerca de las «bodas sagradas» (hierogamias) y de la procreación de seres semidivinos, proponían insistentemente a los romanos la exaltación de existencias que, bajo apariencias humanas, se mostraban misteriosamente privilegiadas. En sentido contrario, el escepticismo de la reflexión helénica sobre las fábulas mitológicas había culminado (hacia los años 280-260) en la interpretación sociológica de Evémero de Messena, quien, aun reconociendo los dioses celestes (astrales), consideraba a todos los del panteón griego, desde Urano, como soberanos poderosos y bienhechores, divinizados después de su muerte por los hombres agradecidos. Este «Relato sagrado», tan sólo un siglo después de su aparición, fue adaptado (al parecer sin alusión a los dioses latinos) por el poeta Ennio, que frecuentaba los medios aristocráticos más helenizados de Roma. De ambas formas, la vía se encontraba abierta para intentar la sobre-humanización²⁸. Las consecuencias eran imprevisibles, tan diferentes iban a resultar las reacciones

²⁸ Cf. Juliano, *Carta a Themistios*, 253 C, citado por M. Simon, *Hercule et le Christianisme* (Estrasburgo-París 1955) 143.

según los ambientes, los grados de cultura y los estados de sensibilidad religiosa.

El sistema de una filiación divina, que había prevalecido no sin dificultades en el caso de Alejandro Magno, fue quizá probado para exaltar a Escipión, el primer Africano²⁹. Pero al parecer no tuvo porvenir en Roma. La creencia en el Genius posibilitaba una heroización más nacional (aunque desde luego más borrosa): por una parte, esta divina facultad generadora del individuo podía tomar el valor de una predeterminación sobrehumana, si se la atribuía al antepasado de la raza; y por otra, podía parecer que revivía con una fuerza excepcional en el propio Genius del hombre, designándolo como portador de un «poder divino» su éxito inverosímil (*felicitas* = originariamente, «fecundidad») en las realizaciones terrenas. El aspecto gentilicio y el aspecto personal predominaban según los casos.

La influencia de las especulaciones pseudo-históricas de tipo griego se mantiene sensible, por ejemplo, en las pretensiones de los Aemilii Mamerci, que se daban el valor religioso de descendientes de Pitágoras (ya heroizado), a través de su hijo Mamercos³⁰. El éxito creciente de la leyenda de Eneas, que permitía a muchas familias vanidosas organizarse una genealogía «troyana», impulsó incluso a César a alabarse ante el pueblo como descendiente de Venus, a través del «héroe» Anquises. Pero hay superhombres romanos de tipo más incierto: ¿son favoritos de algunos dioses, o irradian la fuerza divina de su propio «Genio»? Tal es el caso de Mario o Sila, que llegan a ser considerados dioses providenciales y a gozar de los inicios de un verdadero culto. Los contactos cada vez más numerosos con el Oriente helenístico contaban mucho en este aspecto: aparte incluso de las artificiosas descendencias divinas y de las asimilaciones a tal o cual dios por medio de sus «virtudes» particulares, los soberanos helenísticos alcanzaban algo así como un nivel divino individual a través de su «filantropía», de su «actitud bienhechora», de su eficacia; y los jefes romanos que ejercían como señores en Oriente proconsulados o mandos militares se veían a menudo adulados de la misma forma por unos pueblos que confundían más o menos sus supersticiones, sus rutinas y las ventajas de la adulación.

Nos es muy difícil ver la importancia relativa de los ingredientes que jugaron en las sobre-humanizaciones romanas del si-

²⁹ Véase J. Aymard, *Scipion l'Africain et les chiens du Capitole: «R.E.L.»* (1954) 111-116.

³⁰ Plutarco, *Numa*, 8; *Paulo Emilio*, 1. Cf. P. Grenade, en «R.E.A.» (1950) 33.

glo I antes de nuestra era. Sería erróneo, sin embargo, negar, basándonos en el escepticismo racionalista de un Cicerón, la existencia de una fe popular sin duda confusa, pero potente. Es una cuestión de fecha: es cierto que las terribles sacudidas de las guerras civiles, desde principios del siglo, y después a partir del año 50, y más aún del 44 antes de nuestra era, al acrecentar la credulidad, las supersticiones y el sectarismo fanático, destrozaron en gran parte, en el conjunto de la población romana, las bases de un pensamiento racional y humanista. Pero el individuo superior, o considerado como tal, conquistaba así dimensiones imprevistas. Bien se advirtió en la muerte de César y en los años que siguieron. Y cuando el orden público, una paz duradera y una civilización material bien establecida acabaron por restaurar, al menos en los medios cultivados, el escepticismo crítico del buen sentido, la idea de apoteosis imperial hallaría en esta sensibilidad común su justificación psicológica.

V. LA RELIGION ROMANA A FINES DEL PERIODO REPUBLICANO

Así, en menos de ciento cincuenta años, se había modificado completamente, no la estructura, pero sí el substrato psicológico de la religión romana.

El fenómeno es natural: las mismas causas habían producido en Grecia efectos análogos dos o tres siglos antes. Un ritualismo excesivo (y más aún con la forma casi jurídica que revestía en Roma) provoca la reacción de las fuerzas emotivas, en particular las femeninas, y la llamada a cultos extranjeros; los avances del racionalismo, que favorecen la incredulidad en los medios cultivados, no hacen mella en ese conjunto heterogéneo de supersticiones y magias que se prepara a tomar la iniciativa en la primera ocasión³¹; y, en caso de crisis política o social prolongada, estas energías nuevas o sojuzgadas durante mucho tiempo, liberándose, sacuden las bases mismas de una religión demasiado inserta en el mecanismo estatal.

Tal era el caso de Roma. Los partidos y los hombres habían acabado por jugar con los auspicios y las celebraciones piadosas con fines políticos y personales, y con una total desvergüenza: afirmando la existencia de un trueno, aunque nadie lo hubiese oído, se podía disolver una asamblea popular; el cónsul Bibulo proclamaba cada mañana la *obnuntiatio* contra su colega César,

³¹ Cf. Martin P. Nilsson, *La religion populaire de la Grèce antique*, 189-198.

a quien poco le importaba; las renovaciones de los juegos sacros y la prolongación de las «súplicas» servían al provecho electoral de los magistrados y de los procónsules. El sabio pragmatismo que había sabido durante tanto tiempo respetar la religión nacional sin dejarse dominar por ella, la convertía ahora en esclava de las pasiones humanas. Y ésta salía tanto más perjudicada cuanto que la humildad rústica y la tosca ideología de los dioses y los ritos arcaicos perdían terreno sin cesar frente a la seducción urbana de culto y el pensamiento helénicos, y la nueva sensibilidad, en búsqueda de apoyos individuales, no los encontraba en los rituales oficiales, y no podía aún recurrir a las esperanzas de salvación que iban a traer a Roma las religiones universalistas venidas de Oriente.

Este deterioro general no era detenido ni atenuado por una política religiosa coherente. La teología artificial imaginada por el Gran Pontífice Mucio Escévola tenía en cuenta desde luego las aportaciones de la mitología y la filosofía griegas, pero en cambio no intentaba fundirlas con la tradición nacional. Más aún: confirmaba la esclerosis de esta tradición, al limitar su carácter al dominio político. Los sacerdotes tendían a perder valor desde que Sila había aumentado a 15 el número de los pontífices, de los augures y de los Decemvires *sacris faciundis*; y eso que dichos títulos conservaban un cierto prestigio mítico en los medios populares (en caso contrario, los ambiciosos no se los hubieran disputado para exponerlos vanidosamente, en el momento de las guerras civiles); en líneas generales, la incompreensión y el abandono provocaron casi la desaparición de los *Sodales Titii*, los Arvales e incluso los Salios. Los viejos valores mágicos parecían un lastre residual: se olvidaba el *Rex sacrorum*; la negligencia llegó al punto de dejar sin cubrir durante setenta y cinco años (después del suicidio de L. Cornelio Mérula, en el 87) el más alto de los flaminatos, el de Júpiter. Y fue también la negligencia, o los compromisos políticos de los pontífices, la causa de que, mediante omisiones o añadidos de meses intercalados, se desorganizase el calendario hasta tal punto que César tuvo que añadir al año 46 a.C. setenta y ocho días para restablecer la coincidencia con el curso aparente del sol. De las divinidades de la antigua Roma, muchas caían en el olvido; otras sólo sobrevivían en escasas devociones populares. Y más grave aún: algunos de los grandes dioses eran reivindicados por los personajes políticos ambiciosos como protectores gentilicios o personales: Venus, diosa de la buena suerte, se prestó a desempeñar ese papel sucesivamente para Sila, Pompeyo y César, con distintos epítetos: *Felix*, *Victrix* (la Victoriosa) o *Genetrix* (la Madre), y cambiando de atri-

butos y de simbolismo, al aparecer como lunar o estelar, maternal o militar, regia o cósmica.

En esta descomposición del patrimonio religioso romano era natural que religiones orientales microasiáticas o egipcias tomaran la iniciativa. El proceso fue lento. Soldados y traficantes las conocían, incluso a veces las practicaban, bien en sus países de origen, bien en Delos y en Sicilia, donde ya varias se encontraban implantadas; los grandes puertos de Italia, y en particular Puteoli, se mostraban acogedores para ellas. Seguramente eran recibidas en ciertos ambientes romanos, donde respondían en parte a las inquietudes espirituales de los hombres y a las necesidades emotivas de las mujeres, que ya no lograban colmar las prácticas nacionales. En esta materia, no parece que los pontífices o el Senado mantuviesen una doctrina o actitud clara: se mostraban reticentes en el fondo, pero en realidad contradictorios.

Procedente de Asia, donde se había aparecido en sueños a Sila para prometerle la victoria, vino a Roma Mã de Capadocia: se trataba de una de esas «Grandes Madres» cuya fisonomía compleja no llegaban a fijar los griegos. ¿Representaba a la Luna, a la salvaje Artemis Táurica, a Atenea o a Enyo, diosa de la guerra? En cualquier caso, sus sacerdotes, hombres y mujeres (*fanáticos*), se mostraban en crueles y delirantes exhibiciones, hiriéndose los brazos y el cuerpo, salpicando con su sangre al ídolo y a los espectadores, gesticulando y vaticinando; la pasión extática se acrecentaba con el exotismo de las oscuras vestiduras y de la brillante música. Mã fue interpretada como *Bellona*, diosa latina de la guerra, que adquirió así una nueva personalidad; en el año 48 se le elevó un templo en Roma. No sabemos si los «fanáticos» de Mã-Belona fueron autorizados ya desde entonces a realizar sus exhibiciones en público; lo más probable es que se uniesen a las procesiones de la Gran-Madre de los Dioses, con la que su diosa estaba de hecho emparentada: iban así en procesiones de petición, en días fijos, y quizá también ya entonces, en la procesión oficial del 27 de marzo, conducida por los Quincevires, con ocasión del baño ritual (*lavatio*) del ídolo en el Almo.

La propia Cibeles, un siglo y medio después de su asentamiento, sólo se había mezclado en la vida religiosa de la ciudad en raras ocasiones, aparte de sus fiestas públicas de abril, muy helinizadas (las *Megalensia*). Pero la curiosidad romana por una parte, la fuerza exótica por otra y la inquietud y el deseo unidos, crecían a medida que los contactos con el Oriente y el cosmopolitismo urbano dejaban descubrir mejor (sin explicarlo aún) lo que faltaba a la religión grecorromana para conmover las almas. Se siente, en la literatura de mediados del siglo, una atracción

obsesiva hacia algo que aún parece extraño y que no deja de ser ambiguo cuando se intenta comprenderlo: es un deseo mal disimulado de atravesar el misterio de las ceremonias del templo, cuyo tumulto musical llega hasta el exterior; un esfuerzo por legitimar, mediante un simbolismo moralizante, medio griego y medio romano, las alucinantes extrañezas de la procesión ritual; y finalmente el descubrimiento, todavía escandalizado, de la vocación y del sacrificio del fiel a su deidad, figurados míticamente en la emasculación voluntaria del joven Attis, y recordados por los propios *Galli* eunucos que intervenían en la procesión³².

Las divinidades egipcias venidas de Alejandría, como Isis y su séquito, con Serapis, dios curador y bondadoso, casi completamente helenizado, iban a encontrarse por el contrario con dificultades dramáticas. En Campania habían sido acogidos ya desde el siglo II; y Roma los conoció en tiempos de Sila. Además de sus misterios, la seducción de su actualidad internacional sirvió para ponerlos de moda. Al parecer, se permitió el desarrollo de su culto en devociones privadas cada vez más emprendedoras: tenían ya altares sobre el Capitolio cuando se decidió poner fin a su expansión. El Senado ordenó la destrucción de estos altares; pero la medida hubo de ser renovada por los cónsules del 58, y después en el 53, el 50 y el 48: con el mismo encarnizamiento con que arrasaban los poderes públicos, los fieles reconstruían. Se daba al parecer un choque entre los escrúpulos religiosos y los temores políticos: si los triunviros autorizaron en el 43 la construcción de un templo oficial a Isis, diez años más tarde, Octavio, en su propaganda contra Marco Antonio, señor de Egipto, hubo de denunciar como enemigas a las divinidades del Nilo; y, a partir del año 28, prohibirá sus capillas privadas en el interior del *pomerium*.

Pero el desgaste de las formas antiguas, la presión de las nuevas necesidades afectivas y las incertidumbres de la gestión pontifical no pesaban tanto como para que ciertos espíritus, incluso muy lúcidos, hubiesen de renunciar a la esperanza en una regeneración interna de la religión nacional. A ello se añadía el orgullo del imperio «mundial», que impulsaba a una reacción contra las influencias externas, contra la expansión espiritual de los «vencidos». Podemos ver incluso cómo, sorprendentemente, un aristócrata cultivado, Ap. Claudio, cree en el más irracional de los auspicios y de los *omina*, hasta el punto de no ser comprendido

³² Varrón, *Sátiras Menipeas*, fr. 131-132, 149-150 (Buecheler); Lucrecio II,610ss; Catulo 63.

por Cicerón, su colega en el augurato³³. Y este caso no debía de ser único. Pero la reacción tomó sobre todo un aspecto político o arqueológico: en el libro II de su tratado *Las Leyes*, Cicerón formuló en un latín voluntariamente envejecido las prescripciones religiosas permanentes del Estado romano; y, basado en investigaciones mucho más profundas, Varrón compuso sus *Antigüedades divinas*, impresionante balance del que vivirían los últimos siglos de la latinidad; sin embargo, en muchos casos, este libro evocaba prácticas caídas en desuso o nombres divinos que no significaban ya nada.

Ni Cicerón ni Varrón ponían en juego en estas obras su sensibilidad religiosa (o filosófica) personal; lo que intentaban era afrontar razonablemente el aspecto social y nacional del problema. Se puede pensar que el profundo genio de Virgilio nos sugiere mejor la realidad religiosa viva, tal y como se ofrecía a la generación que maduró en los últimos años de la República: en ella se ve la búsqueda del equilibrio personal al mismo tiempo que la de la antigua «paz de los dioses»; la inquietud del destino aparece unida a la necesidad de una relación histórica sobrenatural; la fidelidad al politeísmo dentro de una aspiración casi inconsciente se mezcla con la unidad de la voluntad divina; se siente la aceptación de las formas refinadas del helenismo, que hace renacer, por antítesis, las curiosidades y el fresco encanto de los viejos cultos latinos... Incluso el oscuro empuje del orientalismo adapta su influencia a lo que se ha dado en llamar la sensibilidad «precristiana» del poeta³⁴.

La bibliografía para la tercera parte en pp. 307-311.

³³ Cicerón, *Adivinación* I,29-30 (cf. II, 24); II,75.

³⁴ Véase J. Perret, *Virgile: l'homme et l'œuvre* (Paris 1952) 129-133; 136; 155ss.

CUARTA PARTE

***LA RELIGION ROMANA
DURANTE EL IMPERIO***

CAPITULO IX

AUGUSTO Y LA RELIGION ROMANA

En el relato oficial que dejó de su vida pública¹ se considera Augusto «restaurador» de la religión nacional. Es un modesto esquematismo: de hecho, lo que hizo fue darle una orientación distinta. Pero sería más inexacto todavía hablar de «reforma» en este caso. Desde el 40 a.C., con mayor fuerza en el 32, y ya cada vez más hasta su muerte, cuarenta y seis años más tarde, Octavio Augusto presentó sus medidas religiosas como una vuelta a las tradiciones de Roma, más allá de los olvidos recientes y de las destrucciones causadas por las guerras civiles; incluso sus innovaciones —porque innovó— se inscribieron en las estructuras del pasado. Y, sin embargo, no se trató de un rigorismo teórico: siguiendo estas medidas según su orden cronológico y psicológico, se comprende cuanto de cambiante y ocasional hubo en los detalles de una política que sólo aparece clara en su espíritu general.

I. RELIGION Y POLITICA DE OCTAVIO OCTAVIANO AUGUSTO

Antes de convertirse, precozmente, en el impecable calculador de todos los factores de opinión favorables o contrarios al éxito de un proyecto, ¿cómo era aquel Octavio que, a los diecinueve años, fue llamado a suceder a su tío abuelo Julio César?² No era, como él, un aristócrata de vieja casta, hastiado, innovador, con una imaginación audaz y precipitada, sino un joven bastante débil, perteneciente a una burguesía municipal conservadora, vulnerable a pequeñas supersticiones, crédulo ante los sueños. Su familia dominaba ciertos cultos antiguos, como los de Marte y Veiovis. El era sensible a los auspicios antiguos, de animales y, sobre todo, de vegetales. Y sobre ese sustrato latino, poseía una formación helénica muy profunda, refinada, aceptada íntimamente, y en parte vivida: intentó incluso iniciarse en los misterios de Eleusis. Se mostraba abierto, con seguridad, aunque de una for-

¹ Ed. J. Gagé, *Res Gestae* (París 1935, ²1950).

² Suetonio, *Augustus*.

ma oscilante entre la confesión y el disimulo, a las recientes astrologías astrales: desde el 44, explotó la aparición de un cometa durante los juegos que celebraba en honor de César, dándolo como signo de la heroización del dictador asesinado, a la vez que secretamente aplicaba el hecho a sí mismo en el sentido de un nuevo nacer, esta vez místico, a la gloria³; y más tarde multiplicará oficialmente la figura zodiacal del Capricornio, como símbolo de su feliz horóscopo y quizá de una «subida hacia los dioses celestiales». No se puede pasar por alto ninguno de estos rasgos: Octavio tenía una sensibilidad religiosa muy particular. Y convertido en *Julius* al ser adoptado por César, añadió, según la costumbre romana, al suyo el patrimonio espiritual, sacerdotal y cultural de su padre: la aspiración al Gran Pontificado (y a la sacrosantidad tribunicia); el servicio a *Venus Genetrix*, «madre de los Enéadas» y captadora de las otras *Venus* de «la suerte», *Felix* y *Victrix*; y el prestigio, aún incierto, pero sostenido por gran parte de la opinión popular, de ser «hijo de un hombre divinizado» (*Divi filius*). Son elementos nuevos, menos integrados en su persona, acaso menos sinceros (aunque la importancia moral de tal patrimonio no pueda ser medida desde nuestras coordenadas), pero de enorme importancia por constituir el sostén de sus ambiciones.

Fuerzas tan diferentes no podían determinar en principio una política religiosa coherente. A causa de sus inclinaciones juveniles y arrivistas, de sus alianzas y rivalidades con los poderosos de cada día, y de las tentaciones que ofrecía el profundo desconcierto religioso de la Urbe, Octaviano debía fatalmente dejarse llevar durante mucho tiempo por la facilidad o los oportunismos. Llegó incluso a impiedades de joven escéptico, como aquel banquetemascarada de los «Doce dioses» en el que él mismo tomó parte encarnando a Apolo. ¿Cómo saber, en tales condiciones, si tal o cual acto aislado del período de lucha, que se extiende entre el 44 y el 31 antes de nuestra era, responde a un sentimiento verdadero, a una necesidad propagandística o a una bravata polémica?

Como fondo común se puede, sin embargo, advertir cómo ocurre insistentemente a los auspicios, a las consultas de los arúspices y a los prodigios: es lo corriente en épocas de desorden, ciertamente, y de efecto seguro sobre la sensibilidad popular. Sin duda se persuadió precoz y sinceramente de su predestinación divina, pese a sus vacilaciones a la hora de expresarla: primero la disfrazó bajo su filiación de César, y tomando como ayuda el auge de las creencias astrales; después la hizo más personal, apo-

³ Plinio el Viejo II,93-94.

yándola en las ideas latinas de felicidad y de victoria, y en la más helénica de ser compañero de mesa de los dioses protectores (¡los del Capitolio!). Octaviano estuvo incluso a punto de dejarse llevar (como les ocurrió a sus rivales, Sexto Pompeyo-Neptuno y Antonio-Dióniso) por la moda helenística que inducía al soberano a revestir el aspecto del dios cuyas virtudes pretendía propagar sobre la tierra; y si se retrajo a tiempo, exponiéndolo como mérito contra su último adversario, fue más por cálculo que por temor de impiedad: más tarde, ya no tendrá ningún escrúpulo, cuando esta ideología haya madurado y él ya no tenga nada que temer, en dejarse asimilar al bienhechor Mercurio, entre otros dioses. En esto se alejó, por tanto, bastante de los antiguos conformismos latinos.

Fue la eliminación de Lépido, algo posterior a la de Sexto Pompeyo, la que, dejándole como único señor del Occidente, le devolvió la conciencia de una unidad italiana, regida por las estructuras espirituales de Roma, y cuya responsabilidad asumía él personalmente. La postura de Antonio, que aceptaba en Egipto todas las apariencias del orientalismo helenístico, obligó, por decirlo así, a Octavio a organizar una propaganda ultranacional, sin duda coherente con un profundo atavismo suyo, pero que acabaría por aprisionarle: pasa de este modo a proteger los cultos del terruño, los aspectos más específicos de la religión romana, las «costumbres de los antepasados», y lucha contra las monstruosas deidades del Nilo y contra todo tipo de exotismo en las acciones y el pensamiento, tachándolo fácilmente de inmoral. Con estos imperativos se organizó la campaña de Actium: Octaviano llegó incluso a resucitar contra Antonio el rito ya olvidado del fecial, cuya lanza clavada en tierra del enemigo afirmaba la justicia de la causa latina a la vez que destinaba al adversario, mágicamente, a la derrota.

Sabido es, sin embargo, cómo el testimonio sacro de agradecimiento por la victoria (en el año 31) fue más personal que nacional. En una parcela del Palatino que le pertenecía personalmente, Octaviano construyó un suntuoso templo a Apolo, protector particular de él (llegó a decirse que era su padre) y de su familia (Apolo había absorbido parcialmente la personalidad de Veiovis): lo dedicó al dios griego, que, según se decía, había asegurado el triunfo desde lo alto del promontorio de Actium. Hacia la misma época (a partir del 28), Octaviano Augusto emprendió con fuerza la restauración de los templos nacionales y la recuperación moral de la población. Pero, hasta la fecha en que la muerte de Lépido le permita acceder al Gran Pontificado (en el año 12 antes de nuestra era), la tendencia religiosa apoyada por él seguirá fuer-

temente marcada por el apolinismo y por la aceptación del rito griego. Testimonio evidente de ello es la celebración de los Juegos Seculares, modificados el año 17. Investido de todos los sacerdocios, pero impaciente ante la larga vejez de Lépido (ya relegado a Circei), que le impedía mostrarse como jefe auténtico y único de la religión nacional, Augusto intentaba asegurarse una prevalencia litúrgica particular resaltando el quindicimvirato *sacris faciundis* con más ostentación que el pontificado o incluso que el augurato, cuyas virtudes exaltaba, sin embargo, su nombre de *Augusto*. Su elección como Gran Pontífice tomó el aspecto de una fiesta y de un plebiscito, y marcó la última oscilación de su política religiosa. A partir de entonces su actitud tomó un tono resueltamente nacional, que se mantuvo durante los últimos veintiséis años del reinado, y que fue por ello la que prevaleció en el recuerdo.

Nada permite sospechar que en este empeño fuese el *princeps* menos sincero que en sus anteriores actitudes. El culto de Apolo perdió algo de su brillo en provecho del de Marte, y la veneración del *Genius* del emperador tomó la iniciativa por encima de las fórmulas de heroización, pero esta preferencia por el matiz latino frente al griego en una religión ya profundamente helenizada no significa de ninguna forma un cambio de punto de vista. El «fiel» pagano no se encontraba encerrado en un marco dogmático absoluto: unas representaciones vacilantes, unas figuras diversas podían servir de fondo o de sostén a una misma ideología, y en particular a la de una vocación divina o una sobrehumanización personal. En el aspecto público, la *pietas* y la *religio*, al salvaguardar las formas oficiales del culto, aseguraban a la vez, sin reflexión teológica alguna, la «paz de los dioses» y el dominio de Roma, bajo el control riguroso de un príncipe-Gran Pontífice; pero el recuerdo de lo antiguo no se oponía a una sensibilidad personal «moderna», abierta por ejemplo a las creencias astrales e incluso a las primeras ideas universalistas.

Lo más que se puede descubrir en esta última fase de la política religiosa de Augusto, con su claro apoyo a los antiguos conformismos frente a una expresión individualista de la piedad, es una voluntad más firme de completar el estrechamiento de lazos sociales ya intentado desde Actium. Sin duda se trataba de la última variante psicológica en una acción cuyos aspectos y consecuencias debemos aún analizar y medir.

II. REALIZACIONES RELIGIOSAS DE AUGUSTO

En su conjunto, y más allá de las fluctuaciones políticas, se puede determinar la acción religiosa de Augusto mediante líneas de fuerza claras y constantes, que equilibran los imperativos nacionales y las aspiraciones del individuo.

Hay que imaginarse como origen de esta acción una *auctoritas* extraordinaria, esto es, el don, reconocido, de la feliz iniciativa y, a la vez, de la fuerza que la impone. Si, ya desde antes de Actium, y en vida de Lépido, Octaviano pudo actuar con la audacia y libertad de un Gran Pontífice obsesionado por la decadencia religiosa y por la necesidad apremiante de remediarla, es porque, como hijo de *Divus*, y rodeado del prestigio sacerdotal y astral, a la vez que creador del orden y la prosperidad, dichoso en sus empresas y vencedor supremo, era considerado como jefe providencial, y quién sabe si ya como superhombre. Pudo innovar mucho, y su sabiduría consistió en no hacerlo sino paralelamente a una revitalización de las formas más tradicionales.

Esta revitalización nos parece un tanto «arqueológica», y se encontraba en la misma línea, por ejemplo, que las investigaciones, entonces recientes, de Granio Flacco y Varrón sobre las «Antigüedades divinas» de Roma. Es posible que, en una religión sin armas contra la indiferencia y la incredulidad, recurrir a los elementos del pasado más remoto fuese la única forma de reconquistar los espíritus. También es probable que los graves desórdenes de las guerras civiles, despertando nostalgias, hubiesen creado de nuevo una atmósfera favorable a las resurrecciones pintorescas y sentimentales. Y es totalmente seguro que, a medida que se sucedían los éxitos —la felicidad presente justificaba cualquier nueva iniciativa religiosa—, la simpatía inicial o la simple curiosidad fueron abriendo paso a una aceptación supersticiosa o incluso a un verdadero fervor. Pero, de cualquier forma, es asombrosa la energía con que Octaviano Augusto actuó sobre los sacerdocios, los cultos, los templos y los valores morales, campos que la tradición analística hacía inseparables.

Como Pontífice ⁴, augur y quindecimviro, no dejó de revalorizar los sacerdocios: recomendaba ciertos candidatos, excluía la orden tercera, distinguiendo rigurosamente los sacerdocios patricios y los ecuestres; Roma, después de setenta y cinco años, volvió a ver un flamen de Júpiter, y el «rey de los sacrificios»

⁴ Uno de sus bustos le representa, muy joven, con el velo de pontífice (había sido agregado al Colegio en agosto del año 48, cuando tenía quince de edad).

recuperó su importancia teórica. Octaviano revitalizó los colegios y las cofradías que languidecían o morían, como los Feciales y los Salios, los *Sodales Titii* y los Arvales. Resucitó el *Augurium Salutis*; restituyó a las *Lupercalia* su primitiva gruta sagrada; prolongó las Saturnales; dió un nuevo vigor a los ritos de Jano, e hizo lo mismo con el culto de los *Castores*, convirtiéndolo en un núcleo aglutinador para la juventud, y con los de Ops y Ceres, vinculándolos a las distribuciones de la *annona*. Desde el año 28, en que fue cónsul por sexta vez, se hizo asignar por el Senado la misión de reconstruir los templos abandonados, en ruinas o incendiados: restauró 82, entre los que se contaban los venerables santuarios de Júpiter Feretrio y de Juno Sópita; y asoció a su obra a los descendientes de aquéllos que habían dedicado los edificios sacros. De esta forma se iba convirtiendo, en todos los campos y de forma vistosa, en promotor de lo sagrado en la vida nacional; y con ello ganaba un prestigio religioso para su persona. Cuando, en el 27 a.C., el Senado quiso exaltarle por encima de los demás hombres mediante un *cognomen*, se prefirió el de *Augustus* incluso al de *Romulus* (el que él hubiera deseado): se trataba de un título de consagración al que parecían vinculados los valores del augurato y de la *auctoritas*.

Es difícil concretar en qué medida estas restauraciones formales lograron resucitar la antigua mentalidad religiosa. Hubo ciertos acentos de verdadero fervor, por ejemplo cuando Virgilio o Tibulo evocaron las celebraciones rústicas; y se advirtió, de forma anecdótica, la revalorización sacra de los combates de gladiadores, tanto en ciertos homenajes funerarios (a Agripina, a Druso) como en el caso de una expiación por un incendio en el Foro⁵. Además, bastantes creencias y supersticiones atestiguadas en el siglo siguiente, denotan un recrudescimiento del irracionalismo y se vinculan en ciertos casos a estados mentales muy arcaicos, postulados por los antiguos ritos. Y sin duda es imposible generalizar tomando como único punto de partida los gestos convencionales y el elegante escepticismo de los sectores sociales más cultos. La acción religiosa de Augusto hubo de tener, en ciertos ambientes, un eco afectivo profundo.

Esta acción venía en cierta medida a remediar el desconcierto de los espíritus abandonados al azar de las guerras civiles, e intentaba una recuperación moral tranquilizadora. Tomaba además una forma estrictamente nacionalista, sin acudir para nada a la reflexión filosófica ni a los impulsos místicos. La «forma de comportarse tradicional» (*mos maiorum*), los ejemplos que legaron

⁵ Dión Casio LV,8 y 27.

los antepasados, y las virtudes de simplicidad, pureza familiar, firmeza inquebrantable y valentía, sobre las que se había fundamentado la grandeza de Roma, aparecían como el corolario de la restauración religiosa. Desde los años cruciales 29-26, el poeta Horacio se hizo su «profeta» (*vates*), el historiador Tito Livio los reclamaba para que pudiese perpetuarse la grandeza de Roma, y Augusto consagró la misma exigencia elevando bajo los pórticos del templo de Marte *Ultor* las estatuas en bronce de los grandes jefes militares del pasado, responsables de una continuidad cuya gloria él mismo asumía⁶. ¿No había aceptado, en efecto, del pueblo y del Senado, el año 27, el regalo de un «escudo de virtud» en oro, que atestiguaba la eminencia de su mérito, su justicia y su piedad? Y, sin embargo, hay un hecho incontrastable: la confusión de las conciencias individuales, caldo de cultivo de las futuras fes religiosas, no tenía puesto alguno en esta ideología; y lo mismo ocurría con el problema del mundo y con la angustia del tiempo. Lo espiritual quedaba desde luego mutilado. Sólo se apuntaba una cierta originalidad sobre el pasado: la antigua religión no había tenido vinculaciones con una ética, aunque fuese pragmática; ni había sugerido la sobrehumanización del hombre virtuoso, que más tarde se afirmaría en la escatología común de los romanos.

Proclamando el nacionalismo, la restauración religiosa de Augusto se declaraba contraria a la presencia invasora de los cultos orientales. ¡Qué contraste se aprecia entre la decisión tomada por Octavio, Antonio y Lépido en el año 43 de construir un templo oficial a Isis y Serapis, y la orden que en el 28 dio el propio Augusto, prohibiendo la existencia de capillas privadas de las divinidades egipcias en el interior del *pomerium*! Siete años más tarde, incluso, su yerno y mandatario Agripa⁷ aumentó los límites. Las razones políticas de tal oposición a las influencias egipcias son claras, y los pretextos de orden público, plausibles; pero no por ello es menos evidente el partidismo religioso: tal tipo de órdenes sólo se da contra un fervor en expansión. Los dioses de Alejandría y sus misterios eran temidos y sólo difícilmente tolerados; todavía en el año 19 de nuestra era Tiberio aprovechará un escándalo sexual para destruir el *Iseum* y tirar al Tíber la estatua de la diosa⁸. Pero, de hecho, Augusto ponía a sus sucesores en una vía paradójica. Cuando Roma estaba destinada a hacerse cada vez más cosmopolita, y convertirse en capital tanto

⁶ Tito Livio, *Prefacio*; Horacio, *Odas* III,1 a 6; *Res Gestae* II,12ss.

⁷ Dión Casio XLVII,15,4; LIII,2,4; LIV,6,6.

⁸ Flavio Josefo, *Antigüedades Judaicas* XVIII,65-80.

del Oriente como del Occidente, él intentaba frenar la tendencia que desde hacía siglos había convertido a la ciudad en un centro receptor de los cultos exteriores, y pretendía reducirla al círculo de sus antiguas divinidades⁹, como si servir a un dios extranjero fuese algo tan peligroso para el poder establecido como la filsofía, el ateísmo o las prácticas de magia. Cuando el porvenir pertenecía a las religiones universalistas y al monoteísmo, y cuando la influencia del judaísmo se extendía en Occidente, él felicitaba a su nieto por no haberse desviado a visitar el templo de Jerusalén; como si se tratase de un santuario municipal sospechoso. Por el contrario, la Gran Madre de los Dioses, popular desde hacía tiempo en Roma, le pareció sin duda apropiada y suficiente para cristalizar las tendencias orientalizantes de los romanos, y por ello reconstruyó su templo incendiado. Pero tomó la precaución de integrarla con más fuerza en la tradición greco-troyana de los orígenes de Roma; este gesto equivalía a asociarla con la familia Julia¹⁰; y así asimiló a su esposa amada Livia con Cibeles, como también con Juno, Venus, Ceres o Vesta.

Y he aquí algo nuevo: el rigor nacionalista de la restauración augustea acepta audaces combinaciones que, al mezclar los cultos privados con la religión pública, y el helenismo con la romanidad, acabarán acarreado, con el tiempo, graves consecuencias. Pero es difícil realizar un análisis claro, ya que la unidad y la continuidad del proyecto, tal y como las conocemos, no son sino la conclusión de diferentes gestiones, a menudo ocasionales, complejas en su intención y más o menos enmascaradas. Los aspectos cronológico, religioso y psicológico no coinciden en absoluto. Sería casi necesario en cada momento tomar puntos de vista diferentes, dejarlos y volverlos a tomar.

Los cultos en los que Octavio Augusto se apoyó personalmente fueron los de Venus *Genitrix* (Madre), *Divus Julius* (César divinizado), Marte *Ultor* (Vengador) y Apolo Palatino. Los tres primeros proclamaban la inmortalidad de César y desarrollaban la leyenda (genealógicamente absurda) que consideraba como antepasados divinos del dictador —y por consiguiente de su hijo adoptivo— a Marte y a Venus a la vez; se intentaban unir así mentalmente la tradición latina de Rómulo y la griega de Eneas. El culto de Venus es una institución de César (en el 46 a.C.), y

⁹ Cf. Dión Casio LII,36.

¹⁰ Nótese el papel de Cibeles (*Mater Idaea*) en la *Eneida*: IX,77ss, 614-620; X,156-158, 219ss, 252ss; XI,768ss. Véase P. Lambrechts, *Cybèle, divinité nationale ou étrangère?*: «Bull. de la Soc. Royale belge d'anthropologie et de préhistoire» LXII (1951) 44-60; *Livie-Cybèle*: «La nouvelle Clío» IV (1952) 251ss.

los otros dos procedían de una iniciativa triumviral (en el 42). Los tres fueron asumidos por Augusto; el primero ya lo fue en el 44: Octavio, solo, celebró los juegos de julio en memoria de su «padre» y con ocasión de terminarse el templo de Venus; en este templo, posteriormente, parece que colocó una estatua de César y, sobre su cabeza, el cometa que apareciera en tan memorables juegos¹¹. El templo de César no fue consagrado en el Foro (en el mismo lugar donde se elevó la pira funeraria) hasta el año 29, lo que permitió a Octavio adornarlo con los trofeos de Actium y unir la ceremonia de la inauguración con la de sus propios triunfos. Al no haberse dedicado hasta el año 2 a.C., el templo de Marte *Ultor*, construido *in solo privato* en el centro del nuevo Foro de Augusto, adquirió una compleja originalidad, muy reveladora: Venus y el propio César aparecían asociados al dios «vengador» de César; y en este santuario familiar, Augusto, después de muerto, tendría un lugar hasta que se acabase su propio templo; pero también, deliberadamente, el templo de Marte se convertía en un recuerdo de las glorias militares de Roma, en el centro de los futuros triunfos (¡sustituyendo al Capitolio!), y en la garantía del constante acrecentamiento del Imperio¹²: era por tanto tan verdaderamente nacional como resueltamente di-nástico.

En esta época ya había crecido y declinado el apolinismo augusteo. Había correspondido a una preferencia personal al hallarse vinculado al helenismo clasicista que tanto agradaba a Octaviano. Aunque había sido ya romanizado desde hacía tiempo, y regía el *ritus graecus*, Apolo no tenía más que un templo oficial, y fuera del *pomerium*. Octavio le prometió otro en el año 36, y lo acabó magníficamente en ocho años, en un solar propio (*in solo privato*), cerca de su casa del Palatino; pero en ese mismo año 28, cuando emprendía la restauración de los santuarios nacionales, proclamó que este dios había sido quien había asegurado la victoria, también nacional, de Actium. De esta forma, la devoción privada se iba acercando a una provechosa estatalización¹³. Y lo mismo se vio claramente en los Juegos Seculares del año 17, cuando Augusto, presidente (*magister*) de los Quincecenviros, adulteró profundamente el rito para dar un puesto a su dios y glorificar el templo palatino. Alternaron sobre el Capitolio los sacrificios diurnos a Júpiter y a Juno Reina con las viejas cele-

¹¹ Dión Casio XLV,6,4; 7,1. Cf. Plinio el Viejo II,93.

¹² Dión Casio LV,10.

¹³ Véase P. Lambrechts, *La politique apollinienne d'Auguste et le culte impérial*: «La nouvelle Clío» V (1953) 65-82; J. Gagé, *Apollon romain*, 479-638.

braciones nocturnas del Terentum, que, implorando la purificación y la fecundidad, se dirigían a las Parcas, a las Ilithyas y a *Tellus* (la Tierra). Pero el tercer día fue dedicado al Apolo Palatino y a su hermana Diana, con canto coral (compuesto por Horacio), procesión de tipo griego y sugerencias de devoción astral y de profetismo¹⁴. Con ello quedaba transformado todo el carácter de la fiesta: se simbolizaba un doble aspecto del universo; una irradiación prometedora sublimaba las facetas sombrías del pasado; la renovación cíclica del mundo cobraba mayor importancia que la simple continuidad histórica de los romanos; y, en fin, el augusteísmo parecía proponer a la alianza de la latinidad y del helenismo una apertura armoniosa hacia una religión cósmica. Pero esta audacia innovadora duraría muy poco. Al convertirse en Gran Pontífice en el año 12, Augusto se sintió obligado a un mayor conformismo. Todavía mostró su predilección por el Apolo Palatino al confiarle a él, en vez de a Júpiter Capitolino, los Libros Sibílicos, liberados de la competencia de más de dos mil oráculos diferentes, que fueron todos destruidos. Sin embargo, esto era ya, en cierta medida, volver al orden tradicional, cuyas fórmulas, desde entonces, gozarían de preferencia sistemática.

La «ley» del templo de Marte *Ultor*, diez años después, confirma este repliegue; después de complacerse en el helenismo, Augusto vuelve ruidosamente a una estricta observancia romana. Pero aquí se muestran también la perseverancia del príncipe, que organiza cultos a la vez nacionales y vinculados a su propia persona, y su fecundidad de imaginación, que le permitía variaciones según los imperativos del momento o las conveniencias sacerdotales.

Porque en Augusto resulta evidente —aparte de la importancia concedida al pasado— la voluntad de vincular orgánicamente la religión romana a su persona. César había previsto hacer hereditario el Gran Pontificado en su familia. Era una audacia revolucionaria, pero fue aceptada por el sentimiento popular cuando Octaviano eliminó políticamente a Lépido, que se había apropiado del cargo tras la muerte del dictador. Augusto, sin embargo, respetó las estructuras religiosas y no quiso despojar al vencido, contentándose con expulsarlo de Roma. Eran evidentes, sin embargo, su pesar e impaciencia ante un aplazamiento que se pro-

¹⁴ *Acta* epigráficos publicados por Th. Mommsen en *Monumenti Antichii* (de la *Accademia dei Lincei*) I (Milán 1890) 618-671; Horacio, *Carmen Saeculare*. Cf. Fr. Altheim, *Röm. Religionsgesch.*, II, 239ss. Concentración de todas las formas de la mánica en el Apolo de Augusto: Tibulo II, 5, 11-16 (incluida la ciencia de los arúspices); cf. Virgilio, *Eneida* III, 359ss. Cf. J. Gagé, *Apollon romain*, 629-637.

longaba: ¿quién sabe lo que hubo de decepción y de revanchismo en su apolinismo espectacular? Finalmente, al morir Lépido, Augusto fue designado Gran Pontífice por plebiscito. Y de improviso se arrogó derechos exorbitantes sobre su función. No sólo no bajó tal Foro para ocupar la morada oficial de su cargo, al lado de la *Regia*, sino que adoptó la inusitada solución de nacionalizar una parte de su casa del Palatino, y consagrar allí oficialmente una estatua y un altar a Vesta; además, unió el culto de la diosa al de sus Penates. La mansión imperial se convertía así en el centro de la administración religiosa romana. E iniciativa tan audaz traía consigo múltiples consecuencias. Al volver, en el aspecto local, a la colina originaria, Augusto daba a entender su descendencia legítima de Rómulo, y por tanto su función de nuevo fundador; al unir su altar al del Estado, inmortal, asumía él toda la duración histórica de Roma; y entre la «troyana» Cibele y «su» Apolo, *Actius* y profético, podía afirmar su ascendencia legendaria y su radiante dicha; para acabar, ante la propia puerta de su morada, los laureles del triunfo perpetuo fundían en su persona la noción del *imperium* victorioso y la del sacerdocio supremo.

Nada nos indica que una innovación tan extraña provocase críticas. Pudo perpetuarse sin dificultad, pasando de emperador a emperador. Al parecer, una ausencia de un cuarto de siglo había hecho olvidar las ruinas del Gran Pontificado; y, en el mismo período, había madurado la ideología (ya sensible en el curso de las guerras civiles) de la unión necesaria, con vistas a un éxito feliz, del sacerdocio y el poder. ¡Cuánto más importantes iban a ser las consecuencias de esta actitud que el abandono o la reparación de los viejos santuarios!

Un tercer aspecto, más psicológico éste, de la política religiosa de Augusto, es la valorización sagrada del soberano, que iba a constituir la base de la divinización imperial.

Se puede decir en términos generales que, en este punto, y aun sin ignorar por completo los factores helenísticos de la heroización monárquica, la evolución de la opinión pública, apoyada en algunas medidas concretas del príncipe, tendió a hacer prevalecer las antiguas ideas latinas de *Genius* y de *numen*, es decir, el criterio de una sobrehumanidad personal con eficacia al nivel de la sociedad.

La conciencia que de su genio tenía César, su audacia en la acción, y la desgraciada imaginación de que hicieron gala sus aduladores, lograron acumular en muy poco tiempo sobre su cabeza los símbolos griegos y latinos, mezclados, de la divinización. Pero era un momento en que el realismo racionalista de gran

parte de las clases superiores no aceptaba tal idea, y en que la credulidad popular aún estaba sujeta a cambios imprevisibles. Sin embargo, no por ello es menos cierto que la evolución de las inquietudes espirituales y la necesidad de un soberano salvador imponían cada vez más tal tipo de pensamiento. Las atrocidades de las guerras civiles y el consiguiente decaimiento del racionalismo no podían sino acentuar la misma tendencia. Y los ambiciosos la utilizaron. Lo hicieron evidentemente por política; pero eso no excluye el convencimiento íntimo que cada uno de ellos podía tener, ocasionalmente, de su propia sobrehumanidad o de su vocación divina.

Las formas griegas de esta exaltación del jefe compitieron fuertemente con los sistemas paralelos usados por los latinos durante el período de las guerras civiles (44-31 a.C.). Mientras que los generales anticesarianos se contentaban ordinariamente con el prestigio semimágico que confería en Roma la unión del *imperium*, del augurato y el éxito en las realizaciones (*felicitas*), los triumviros y su émulo Sexto Pompeyo no dudaron en jugar a ser soberanos helenísticos.

Lo hicieron, por una parte, afirmando ser descendientes de dioses y revistiendo la apariencia física del dios por quien se decían protegidos; y por otra parte, mostrándose como salvadores ecuménicos, destinados a establecer sobre la tierra la paz y el orden celestes.

Marco Antonio se consideró descendiente de Hércules y «Nuevo Dióniso»; Sexto Pompeyo tomaba el aspecto de Neptuno (por lo que la multitud romana, descontenta de los triumviros, aplaudía en el Circo la imagen del dios); Octaviano prefería a Apolo, pero también admitía que se le asimilase a Neptuno, después de su triunfo sobre Pompeyo, o al favorable Mercurio, o incluso a Júpiter. En Occidente, desde luego, la metáfora poética y el enmascaramiento plástico contaban mucho en estas transformaciones. Mientras que en Egipto Antonio y Cleopatra, como dioses vivos (Osiris e Isis), daban a sus hijos los nombres de Helios y Selene (el Sol y la Luna), engrandeciéndose en una dinastía celeste, la opinión pública romana, manejada por Octaviano, no veía en ello sino locura y encantamientos mágicos. Era por tanto sensible la diferencia de opinión que en este punto se daba entre las diferentes partes del Imperio romano.

La ideología del Salvador bienhechor («filántropo», decían los griegos) resultó más asequible y se infiltró profundamente en la mentalidad latina. Como «dios entre los hombres», según decía ya Aristóteles, el gran político se presenta detrás de los Olímpicos como «dios decimotercero», ordenador de la tierra ha-

bitada y promotor de una paz triunfante y fecunda. A partir de César, se estableció y mantuvo en las monedas romanas un símbolo de este concepto Roma: en él aparece la imagen del globo, abrazado por el Cuerno de la Abundancia, y acompañado por el timón (el de la Fortuna Directora: *Fortuna gubernans*), a veces por la corona triunfal y el cetro, o por el caduceo, que significa la prosperidad en los intercambios¹⁵. El aspecto astral de esta ideología ya se encuentra en César: una Venus Celeste garantizaba a su descendiente el dominio universal, antes, al parecer, de llamarle con ella a los cielos: ya sabemos qué provecho sacó del «astro de César» la propaganda de Octavio, que todavía Ovidio, mucho más tarde, repetirá¹⁶. Octavio se mostraba entonces muy abierto, por la cuenta que le tenía, a estas creencias —Virgilio es testigo de ello¹⁷—, y las mantuvo vivas, aunque de forma discreta, hasta acabarse el triumvirato. Pero será más tarde, cuando un reinado reparador dé lugar al fervor agradecido del pueblo, o incluso ya después de la muerte de Augusto, cuando este punto del helenismo llegará a introducirse de forma clara, aunque atenuada, en la mentalidad de los romanos.

Pero mucho más fructífero fue el intento de hacer prevalecer las fórmulas latinas de sobrehumanización, aunque sensibilizadas, claro está, por la aportación griega del último siglo a las costumbres romanas.

De esta forma es cómo la mística del mando consagrado (*imperium*), que actuaba mediante la consulta privilegiada de los auspicios, y que culminaba en la ceremonia del triunfo donde aparecía durante unas horas el general bajo el aspecto de Júpiter, se convierte en un elemento esencial de la personalidad del soberano romano: éste es (desde el año 27) *imperator* perpetuo, y transmite el título a su sucesor; sólo él domina los auspicios; y, al estar reservados los triunfos, es perpetuamente un triunfador «en potencia». En Roma, se trataba de una sobrehumanización aún humana, digámoslo así; pero, ¿cuál es el aspecto que tomaba en Oriente? Una inscripción griega celebraba ya en César vencedor al «dios, el *imperator*, el Salvador del Universo»; otras unen

¹⁵ Cf. M. Th. Lenger, *La notion de bienfait (philanthropon) royal*, en *Studi in onore di Vincenzo Arangio-Ruiz* I (Nápoles 1953) 482-499; J. Gaudemet, «*Testamenta ingrata et pietas Augusti*»: *Contribution à l'étude du sentiment impérial*, ibíd. III, 115-137. Orígenes cesarianos: J. Vogt, *Zum Herrscherkult bei Julius Caesar*, en *Studies... David M. Robinson* II (1953) 1138-1146.

¹⁶ Ovidio, *Metamorphosis* XV, 847-850.

¹⁷ J. Bayet, *L'immortalité astrale d'Auguste: Manilius commentateur de Virgile*: «R.E.L.» (1939) 141-171.

a su título imperial la mención de su gran pontificado y (en Efeso) de su ascendencia divina¹⁸. Se puede uno así ir haciendo idea de las contaminaciones que enriquecieron la antigua noción del *imperium*. La principal consistió en la especial exaltación conferida por los sacerdocios. Sila ya había sentido tal necesidad; y César dio dimensiones imprevistas a esta novedad presentando su Gran Pontificado como una vocación familiar (porque los Julii descendían de Eneas y de la rama sacerdotal por él encabezada), segura garantía de su grandeza militar y política; incluso previó su traspaso hereditario a su hijo. Este aumento de sacralidad suponía sin duda una respuesta tan apropiada al estado de la mentalidad del momento que podemos ver cómo, tras el asesinato del dictador, todos los que se disputaban su herencia desplegaron en sus monedas títulos sacerdotales al lado de la mención de su mando: se trató de una verdadera guerra de sacerdocios, reclamados por los ambiciosos que veían en ellos un elemento de prestigio. ¿Nos hallamos ante un reflejo del Oriente, donde el hieratismo de los soberanos tenía como contrapartida el poder temporal de ciertos grandes sacerdotes, y donde el culto acercaba al fiel a la divinidad? Sea como fuere, Augusto añadió el Gran Pontificado, igual que los nombres de *Imperator* y *Augustus*, a los títulos que entregaba a sus herederos; sin duda lo hizo para afirmar que las mismas manos asumían la totalidad de las funciones militares, civiles y religiosas, pero también vio en ello una muestra de la sacralización de su poder¹⁹.

La propia persona, en virtud del concepto latino del *Genius*, tiene también importancia como fuerza procreadora, y después realizadora; cada individuo reconocía en sí mismo tal eficacia (*ingenium*) y, como en una especie de desdoblamiento de su propia naturaleza, humana y divina, le rendía culto. Este es el sentido de su sobrehumanidad que Augusto oficializó en Roma. En el 7 a.C., al proceder a una división administrativa de la Ciudad en regiones y barrios (*vici*), reorganizó los colegios populares (los 265 *Collegia Compitalicia*) encargados del culto regular y de las fiestas de los Lares de las encrucijadas; pero a estos Lares, convertidos en *Augusti*, se les unió el Genio del Emperador vivo (*Genius Caesaris*), con sus facciones (reales o supuestas), vestido de toga y en el acto de ofrecer una liberación.

¹⁸ *Inscript. Graecae* XII,5,557. Véase: A. E. Raubitschek, en «Journal of Roman Stud.» XLIV (1954) 65-75. Para Augusto, véase: Suetonio, *Aug.* 31; Dión Casio LII,41; LIII,16; LIV,33.

¹⁹ J. Bayet, *Les sacerdoce romains et la pré-divinisation impériale*: «Bull. de l'Ac. Royale de Belgique, Cl. des Lettres et des Sc. Morales et politiques» 5.^a serie, t. XLI (1955) 453-526.

Un permanente circuito de sacrificios unía así a príncipe y ciudadanos en la adoración del Genio de Augusto; Augusto consagraba en los diferentes *vici* suntuosas ofrendas, que se añadían a los regalos traídos para él por el pueblo romano el día de año nuevo²⁰; y los caballeros romanos celebraban reunidos el aniversario del nacimiento de Augusto, día en que él mismo sacrificaba a su propio Genio: de este modo se tejían en todas partes sutiles vínculos de regalos, intercambios, compromisos y promesas que unían a cada momento la persona del príncipe, lo inexplicable de su genio providencial y los seres que esperaban todo de él. Otra característica de este culto singular es el que fomentase la ubicuidad espiritual del príncipe. Y ello no ocurría sólo en Roma, en los *vici*: muchas familias unían el Genio del emperador a sus Lares domésticos, y el culto de las encrucijadas, en su nueva forma, se extendió a muchas ciudades de Italia, y después a las provincias.

Esta necesidad o exigencia de la presencia divina constituye, ya lo hemos visto, uno de los rasgos fundamentales del culto romano. Y en el caso del monarca venía acompañado por el sentimiento de la fragilidad humana. De ahí los votos, renovados cada cuatro años, los juegos, y las súplicas por la salud de Augusto; de ahí también la preocupación ante sus prolongadas ausencias, que culminó en la consagración del altar a *Fortuna Redux* (= la Fortuna del Retorno) en la puerta Capena el año 19 antes de nuestra era, con una ceremonia «de reconducción» anual, sin olvidar el proyecto (el año 13) de elevar otro a la misma diosa en la Curia.

Gestos de este tipo reconocían la distancia entre el hombre y los dioses, pero insistían a la vez en el carácter precioso, único, del *Genius* imperial. A esto se mezclaba secundariamente la idea griega de las virtudes inmortalizadoras, idea que, sin embargo, se mantenía indecisa entre la metáfora y la fe (con tendencia a esto último). Fue en el año 27 cuando el Senado y el pueblo confirieron a Augusto el «escudo de virtud»; en el 19, fue simbólicamente erigido el altar de *Fortuna Redux* frente al templo de *Virtus* y de *Honos*; en el 13, se dedicó el altar de la Paz Augusta (consagrado en el 9), que divinizaba dicho favor logrado por el príncipe para su pueblo. También se levantaron altares a la Justicia Augusta, a la Concordia Augusta... Y las esculturas del *Ara Pacis Augustae* no omitían la pre-fundación de Roma por Eneas, hijo de Venus y antepasado de Augusto. Por ese camino se preparaba la culminación de otra ideología, la del «Padre de la

²⁰ Suetonio, *Aug.* 57.

Patria», título que recibió Augusto en el 2 a.C.: se le confería así el prestigio de un fundador, de un nuevo Eneas o Rómulo y, como éstos eran dioses, se le destinaba a la misma gloria.

Ensalzado sin cesar por lo constante de sus éxitos y de sus favores, cada vez más próximo al estado de sobrehumanidad, Augusto aparecía como agente del Destino (*Fatum*), que había permitido la muerte de César con la única intención de provocar el ascenso de su hijo, y a la vez se mostraba como portador de una Felicidad divina (*Felicitas*) continua. Esta trascendencia tomaba apoyo en el conjunto de medidas propiamente religiosas que, cada vez más, hacían emerger la noción de *numen* de la de *Genius*²¹. Se creía que de Augusto emanaba una potencia creadora, de verdadera esencia divina, que se transmitiría a sus descendientes. Poco antes de su muerte, en el año 12 o 13 de nuestra era, Tiberio dedicó a su *Felicitas* un altar, y en él los cuatro colegios sacerdotales habrían de sacrificar anualmente al *Numen Augusti*.

Augusto no pasó de este límite de sobrehumanización, pese a las invitaciones, más helenizantes, de poetas y artistas. Rehusó tener un templo en Roma, y sólo permitió que se le elevasen oficialmente en las provincias, uniendo además a su culto el de Roma. Esta última medida ilumina uno de los aspectos del futuro culto imperial: como el Gran Pontificado sólo aseguraba al emperador el control político de la religión en Italia y en las comunidades latinas exteriores a ella, en las provincias, con sus cultos diferentes, y en el Oriente sobre todo, cuya vitalidad religiosa era a la vez tan antigua y tan fuerte, sólo podía esperarse una eficacia análoga de la unidad, tanto en presencia divina como en adoración, del soberano y la ciudad dominadora; y ello resultaba además fácil en los antiguos reinos helenísticos, donde la heroización de personas vivas era corriente desde tiempo atrás. Pero también en Italia existía ya entonces una predisposición a imaginar (bajo la forma que se quiera) la deificación del príncipe bienhechor, como lo prueba el gran número de santuarios a Augusto construidos a título privado por particulares, colectividades o municipios.

²¹ D. M. Pippidi, *Le «numen Augusti». Observations sur une forme occidentale du culte impérial: «R.E.L.»* (1931) 83-112.

III. CONSECUENCIAS DE LA POLITICA RELIGIOSA DE AUGUSTO

Augusto murió el año 14 de nuestra era. Desde hacía un cuarto de siglo, había sabido dosificar tan exactamente su legislación que en materia religiosa, su interés personal o dinástico aparecía íntimamente fundido en la tradición nacional. Su recuerdo, tanto como su política, aseguraría, durante más de doscientos años, una nueva coherencia a la religión oficial de Roma.

En conjunto, y por un cuidadoso equilibrio en el que dominaban los aspectos tradicionales, Augusto logró responder a una necesidad social: la de una reorganización de la conciencia colectiva, después de los desórdenes y destrucciones de las guerras civiles. Los espíritus estaban tan divididos y confusos que esta reorganización sólo podía ser, en su principio, formal: únicamente la disciplina externa de los ritos nacionales podía reagrupar desconciertos tan diferentes: las fuerzas vitales de la nueva espiritualidad se encontraban aún demasiado poco asentadas, los puntos de atracción religiosos aún demasiado diversificados, y los círculos esotéricos aún demasiado restringidos, para que prevaleciese otra autoridad que la de la tradición. Y, por otra parte, ¿cómo hubiera podido Roma, incluso apoyada por Italia, e incluso sostenida por las fuerzas del Occidente, afirmar su prestigio imperial sin antes haber resucitado su unidad moral y su fisonomía histórica, trastornadas por las dudas y los conflictos?

Volvió por tanto a encontrar su pasado, actualizándolo y, por decirlo así, abriéndolo hacia el siglo de esperanza que prometían los oráculos, que la especulación etrusca consideraba anunciado por el cometa del año 44²², y que instauraban oficialmente los Juegos Seculares del 17. Se reconstruían los antiguos templos, rejuvenecidos y enriquecidos por ofrendas nuevas: con el botín de Actium se habían podido incluso renovar por completo los fondos votivos del templo Capitolino, como si se tratase de una nueva fundación. A la vez que los edificios, se restablecía el ritmo de la vida litúrgica; el calendario (de César) fijó definitivamente el esquema de las fiestas y cultos de la antigua Roma, añadiendo además la historia de la Ciudad (mediante los aniversarios de las fundaciones de templos) y las conmemoraciones augusteas; así se convertía en imperial sin perder su sabor campesino. Podían de esta forma recuperar su movilidad todos los cultos: desde el familiar y funerario (sin duda el menos desvirtuado) hasta los de los grupos profesionales o los de los colegios de las encrucijadas, pasando por el servicio oficial a los dioses nacionales, y por las

²² Servio Dan., *Sobre las Bucólicas* 9,47.

grandes fiestas colectivas, tanto las tradicionales como las recientemente creadas.

Sin embargo, en este rejuvenecimiento, si bien las divinidades domésticas y rurales mantenían bastante bien su carácter latino, los grandes dioses quedaban definitivamente helenizados; tanto es así, que desde entonces ya no hubo diferencia de naturaleza entre los cultos del terruño (*sacra romana*) y los procedentes de fuera (*sacra peregrina*). La difusión de las artes y las letras griegas desde dos siglos antes había preparado esta asimilación; y el período augusteo le dio el brillo de una perfección formal neoclásica y, sin embargo, viva; la poesía y la escultura armonizaban elegantemente las disonancias aún aceptadas entre el arcaísmo y la modernidad, entre lo latino y lo helénico. Y, sin embargo, en cuestión de mitos subsistía la falta de coordinación entre temperamentos étnicos demasiado diferentes: véanse como prueba los esfuerzos artificiales que realiza Ovidio en sus *Fastos*, sobre todo comparados con la soltura de las *Metamorfosis*. Y también en los edificios de culto, construidos en mármol y con todas las delicadas de los módulos y de la ornamentación helénicos, seguía advirtiéndose la altanera presencia latina en la empinada escalinata, y en el aislamiento al fondo de un espacio porticado. Pero, pese a todo, los dioses oficiales de Roma se habían hecho grecolatinos; y, recíprocamente, antiguas aportaciones helénicas, como los lectisternios, se habían aclimatado con tanta exactitud que se las consideraba «de rito romano»²³.

La constitución definitiva de esta «vulgata» religiosa grecolatina iba a tener importantes consecuencias. En las provincias orientales del Imperio se impuso la idea de que las deidades griegas y las de Roma eran las mismas; en las provincias occidentales, la «interpretación romana», que designaba con nombres latinos a los dioses de los iberos, de los celtas y de los germanos, recibió un mayor apoyo: soldados y comerciantes reconocían a las mismas deidades desde el fondo del Mediterráneo hasta las costas del Océano, y desde las fronteras de Armenia hasta las del Danubio o del Rin. En la época de Augusto, estos enmascaramientos eran aún superficiales; durante mucho tiempo todavía los nombres indígenas alternaron con las denominaciones latinas, o se unieron a ellas como epítetos correctores; pero no por ello es menos claro el hecho de que este nuevo aspecto de la religión romana contribuyó fuertemente a la cohesión del Imperio y a la expansión de una cultura común. Sin embargo, es posible que en Roma y en Italia la confusión grecolatina acelerase el desgaste de las an-

²³ Capitolino, *Historia Augusta*, Marco Aurelio 13,1.

tiguas divinidades: aquéllas que no se plegaban por completo a la helenización (tal era el caso de Juno Caprotina) parecían extrañas, y quedaban relegadas a devociones locales o maniáticas; las que la aceptaban enteramente se hacían banales, carentes de la flor de ingenuidad y de poesía que se hallaba en los antiguos ídolos griegos, y de los atributos singulares, de los nombres y de las prácticas que perpetuaban en las provincias occidentales su vinculación con los antiguos dioses locales. De hecho, y dejando aparte la triada capitolina y aquellos dioses invocados como protectores por los campesinos y las gentes de distintas profesiones (Silvano, Liber, Diana; Hércules, Minerva, Mercurio), la mayoría de las antiguas deidades de Roma, convertidas en imágenes brillantes, eran más seductoras para la imaginación estética que para el fervor.

Podían, en principio, correr distinta suerte aquéllas que decidía renovar una iniciativa imperial, dándoles una apariencia griega, pero con un acento particular. La sabiduría de Augusto nos muestra algún ejemplo de ello, cuando reanima el interés religioso con fundaciones personales. El riesgo que se corría es que la curiosidad sólo fuese momentánea: tal es el caso de los cultos augusteos de Apolo Palatino y de Marte *Ultor*, que no tardaron en perder su vitalidad. Pero el éxito popular podía prolongarse mediante reconstrucciones de templos o a causa de un cambio de sensibilidad: así ocurrió con el Panteón, consagrado por Agripa en el 27-25 a todos los dioses (quizá con el acento dinástico puesto en Marte, Venus y César), y que, rehecho por Adriano (hacia el 118-119), fue restaurado por Septimio Severo, que acentuó el simbolismo de su bóveda celeste poblada por dioses astrales.

Los sucesores de Augusto intentaron como él, y con éxito diverso, asegurar para sus propios dioses la predilección en el porvenir nacional. Nerón no llevó hasta sus últimas consecuencias su tentativa de apolinismo solar teñido de mazdeísmo iraní, y su sueño de monarquía cósmica no sobrevivió a su muerte y a la destrucción de su «Casa Aurea». Adriano, dentro de la línea clásica de que tanto gustaba, construyó el gigantesco templo de Venus y Roma, sobre la Velia, que juntaba la ideología de la descendencia imperial divina con la de la Ciudad sagrada: curioso retorno a Roma de una fórmula que, pensada en función del emperador vivo, nació en las provincias. En el siglo III, el avance de la religiosidad solar parecía destinado a fomentar cualquier iniciativa imperial en el mismo sentido; y, sin embargo, Heliogábalo no logró imponer su dios, aquél cuyo nombre llevaba y del que se había hecho sacerdote: y es que el Sol de Emesa, con su

pompa siria, estaba demasiado caracterizado. En cambio, Aureliano, él también de raza sacerdotal solar (su madre era sacerdotisa del dios), hizo prevalecer en el Imperio un culto que contaba por otra parte con el apoyo de la filosofía y de la ciencia. No por ello quedó asegurado su predominio absoluto: un siglo más tarde, en su tentativa de revigorizar el paganismo, el emperador Juliano, superando sin duda sus íntimas preferencias, no sacrificó la multitud de los dioses tradicionales para conseguir un mono-teísmo solar²⁴.

Las viejas deidades, sin embargo, con sus formas físicas griegas, pronto se hicieron demasiado banales (al menos en Roma) para mantener las esperanzas místicas; como mucho, la obsesión plástica provocaba a veces «apariciones» u órdenes divinas cuyo recuerdo conservan las inscripciones votivas. El ritualismo, rutinario desde tanto tiempo atrás, siempre podía parecer eficaz; pero las «Actas de los Hermanos Arvales» conservadas, que cubren un largo período, comienzan denotando una clara pedantería arqueológica (siglo II), para pasar después (siglo III) al simple descuido simplificador, características ambas que permiten dudar de la profundidad de la creencia en unas prácticas ya ciertamente muy anticuadas. Se satisfacían mejor las necesidades religiosas en cultos privados o de grupos, en principio tolerados por el Estado (aunque sin reconocimiento oficial); y las ceremonias oficiales con mayor vigencia y más universalmente sentidas en el mundo romano eran cada vez más las del culto imperial. En este punto, las cautelosas diligencias de Augusto tuvieron consecuencias inmensas, a pesar de que su sucesor inmediato, Tiberio, mantuviese una postura contraria²⁵.

Fue para Augusto para quien se inauguró el ritual del «paso a la divinidad» (*apotheosis*): de la pira funeraria, consagrada por la procesión circular de los sacerdotes, se hizo salir un águila como si llevase el alma del príncipe; un hombre juró haberla visto él mismo subir al cielo: era lo mismo que, según se decía, Próculo Julio había dicho de la de Rómulo. Desde el siglo V antes de nuestra era, los griegos admitían la transformación de las almas en estrellas; Cicerón colocó en la Vía Láctea las de los grandes hombres de Estado; «el pueblo estaba convencido» de que el cometa del año 44 era el propio César transformado en *divus* (la propia palabra se relaciona con la noción de cielo)²⁶; y la insistencia de esta ideología astral se encuentra atestiguada en las

²⁴ Véase *infra* 293s.

²⁵ Dion Casio LVII, 8-9.

²⁶ Suetonio, *César* 88.

monedas dedicadas por Tiberio a Augusto divinizado. Sólo subsistía una dificultad: el propio Cicerón, con su buen sentido, se negaba a unir un hombre muerto a los dioses inmortales. Por mucho que se repitió que, al haberse convertido en dios por decreto del Senado, Augusto, lo mismo que César, no aparecería más en tierra como imagen en los cortejos funerarios (como uno de los *Manes* que conducían con ellos al mundo subterráneo al muerto de su familia), era notorio que Livia había recogido de entre las cenizas de la pira los huesos de su esposo para introducirlos en la tumba. Y esta tumba, gigantesca rotonda de tipo etrusco, podía verse en el Campo de Marte, mientras que el templo del nuevo dios se alzaba en el interior del *pomerium*, al pie del Palatino. Como, más de un siglo después, la misma dualidad e incluso las mismas formas se vuelven a hallar para Adriano, hemos de admitir, al parecer, que tampoco en esta época parecía contradictorio honrar al mismo ser sobrehumano como dios celeste y a la vez como muerto heroizado: lo mismo había ocurrido, en la antigüedad, con Heracles.

De cualquier forma, Augusto seguía el precedente creado para César: tuvo su flamen, su colegio religioso (los *Sodales Augustales*) y su culto; su nombre fue invocado entre los de los dioses, inmediatamente después de la tríada del Capitolio. Pero ello no acarrearba forzosamente la divinización oficial de sus sucesores: de los diez emperadores que le siguieron, solamente tres —Claudio, Vespasiano y Tito— tuvieron tal beneficio. El racionalismo o la entrega a lo irracional dominaban según los momentos; y, sin embargo, se iba creando una especie de tradición administrativa (siguiendo la antigua idea del poder divinizador de las virtudes y de la *felicitas*) que santificaba los buenos reinados y condenaba los malos (*damnatio memoriae*) mediante una especie de juicio objetivo. A partir de Nerva y de fines del siglo I, la apoteosis del emperador muerto pasó a ser una regla casi sin excepción, y la divinización se extendió a menudo a las emperatrices, y a veces a todo el grupo familiar: ya se había hecho un intento en tal sentido bajo Augusto; pero fueron Trajano y Adriano quienes aseguraron su vigencia. Paralelamente se acentuaba la pompa en la ceremonia de apoteosis, alcanzando su perfección entre Antonino y Septimio Severo²⁷. Pero esta multiplicación de los *Divi* iba a traer dos consecuencias: al hacerse demasiado numerosos para poder ser enumerados en las plegarias, se terminó por agruparlos en un santuario colectivo y bajo una invocación

²⁷ Acerca de la ceremonia de apoteosis de Septimio Severo, véase la descripción ritualmente muy completa de Herodiano IV,2.

común; y al banalizarse la apoteosis, y difundirse la idea de que una multitud de hombres iniciados en diferentes misterios estaban destinados a una inmortalidad casi divina²⁸, la sacralidad imperial, ya tan necesaria para la unidad política y religiosa del mundo romano, tendió a transferirse de los muertos a los vivos, creándose la ideología del soberano-dios terrestre que el Oriente de los Partos sugería a los emperadores romanos y que el Bajo Imperio transmitió a los bizantinos.

A decir verdad, esta tentación, que ya había rondado a Augusto, no había carecido ya de momentos de gran actividad bajo formas diversas. Así, se había dado la asimilación a un dios olímpico, siguiendo la tradición helenística: tal ocurrió, con valor puramente simbólico, cuando se esculpió a Trajano con los atributos de Hércules, o cuando la pareja imperial se presentaba como Marte y Venus, y las emperatrices (*Augustae*) como Juno, Ceres, Vesta o Cibele; distintos fueron los casos de Nerón y Cómodo, que se consideraron, respectivamente, Apolo y «Hércules Romano»: ahí se ven los avances de la divinización en vida; y no hablemos de los príncipes del siglo III, como Heliogábalo, que cambiaba de personalidad divina a voluntad, o Aureliano, que se hacía llamar *Dominus et Deus* (señor y dios)... En otros emperadores aparece el don de hacer milagros: buena necesidad de ello tenía Vespasiano para elaborar la ascendencia de su dinastía burguesa; también gozan de ese privilegio Adriano y Marco Aurelio²⁹. Y no lo juzguemos con escepticismo como una simple propaganda sin aceptación popular: Marco Aurelio fue declarado espontáneamente «Dios propicio» y profético; aún se solicitaban sus oráculos en ciertas familias dos siglos después de su muerte... Quedan lejos las ironías que sobre la apoteosis lanzaron ciertos panfletarios racionalistas, como Séneca en el siglo I o Luciano en el II. La multitud vivía literalmente la divinidad de los emperadores; y no faltan testimonios sobre el particularísimo fervor con que eran celebradas las fiestas imperiales; en las provincias y en los ejércitos, no sólo el culto de los *Divi* constituía la afirmación de una lealtad de varios siglos, sino que la adoración a las imágenes del soberano reinante era una llamada confiada y perpetua a una protección y a una benevolencia sobre-humanas y efectivas.

²⁸ Cf. D. M. Pippidi, *Apothéoses impériales et apothéose de Peregrinos* (en 165): «Studi e Mat. di St. d. Religioni» XXI (1947-1948) 77-103. Luciano, que ciertamente se ríe de todo, ridiculiza los ritos de apoteosis (Séneca constituía ya un ejemplo).

²⁹ Tácito, *Historias* IV,81; Suetonio, *Vespasiano* 7,4-6; *Historia Augusta*, *Adriano* 23; *Marco Aurelio* 24.

Augusto había conseguido quizá más de lo que había intentado: el culto imperial atraía a su alrededor una fe más verdadera y una participación religiosa más intensa que muchos de los cultos tradicionales que él había intentado revigorar.

La causa de ello se encuentra sin duda en el desconocimiento por parte de Augusto de los valores psicológicos profundos, y en su incomprensión por las inquietudes que ya no podía satisfacer el ritualismo social y político. No se le puede, ciertamente, reprochar el que no previese un porvenir que tardaría mucho en cobrar forma. Pero pecó incluso por falta de actualidad: el pensamiento y la sensibilidad de su tiempo tenían ya sus propias exigencias, y no supo darles respuesta.

No hubo ningún esfuerzo para utilizar la filosofía, que en ciertas escuelas (estoicismo, neopitagorismo) tendía hacia la religión; ni se tomó una postura clara en las grandes cuestiones metafísicas que obsesionaban con mayor o menor claridad a los espíritus: la providencia se restringía al marco estrecho del nacionalismo romano; los problemas del tiempo, cíclico o continuo, recibían soluciones descuidadas o contradictorias, meras ceremonias de renovación e ideología de un progreso histórico continuo desde Eneas o Rómulo; los de las relaciones entre el mundo y la divinidad, o entre el hombre y el mundo, no se llegaban a estudiar claramente; ciertas tímidas tentativas tendentes a una actitud astral o cósmica quedaron aisladas; y, finalmente, los fundamentos de la moral, ya propuestos desde antiguo por el universalismo helénico, eran sacrificados en aras del moralismo pragmático de un pasado que pronto pareció inútil resucitar en sus conformismos.

Pero quizá la sensibilidad había sido aún menos comprendida. Y eso que los avances del individualismo no habían dejado de afirmarse, alcanzando a los ambientes medios e incluso populares, e incitando a las más diversas soluciones, desde el escepticismo placentero hasta la búsqueda de un exotismo excitante, pasando por las satisfacciones íntimas del grupo místico. Acaso Augusto creyó poder evitar el problema y a la vez darle satisfacción dejando, dentro del marco estricto y, por decirlo así, obligatorio de la religión de Estado, una libertad de opinión y de práctica para los cultos privados, exceptuando los casos que atentasen al orden público. De hecho, las fuerzas de renovación mantenían así su fuerza, dentro de un plano privado. Pero, por otra parte, en una Roma cada vez más cosmopolita (pese a los esfuerzos del emperador por volverla a llevar a sus orígenes), que era capital y encrucijada del mundo (*Orbis Romanus*), ¿cómo hubiera sido posible no creer en un sentido universalista de la religión, dife-

rente de la fórmula grecolatina que colocaba por encima el poder imperial? La increíble variedad de dioses y ritos, y lo común de las aspiraciones espirituales, al favorecer todos los experimentos, acabarían por encaminar a las almas hacia una religión muy diferente, que sobrepasase las estrecheces de los cultos nacionales.

Como la India actual, la Roma de principios de nuestra era ofrecía una multitud de religiones de los más diversos orígenes, y con los niveles de reflexión más desiguales. Acaso por prudencia, o bien por necesidad, Augusto hizo prevalecer el orden social por encima de las fuerzas más activas del pensamiento religioso; sacrificó, para lograr una reconstrucción artificial, tanto la reflexión filosófica venida de Grecia como las exigencias místicas fomentadas por el Oriente. Quedó así instaurada una cierta sequedad de espíritu, y a la vez se evidenció lo insuficiente que resulta cualquier medida política para regular un movimiento espiritual. Las consecuencias de la acción religiosa de Augusto fueron imprevisibles para él; y tuvieron gran importancia. Aunque los poderes proselitistas de Oriente fueron filtrados, atenuados, y hechos más asimilables para el Occidente, el patrimonio religioso latino perdió con rapidez lo que de válido podía aún tener dentro de la esclerosis del ritualismo tradicional; y, dentro del desorden, el pensamiento filosófico buscó una vía entre la conquista de lo racional y la respuesta a las inquietudes propiamente religiosas.

Y precisamente en el éxito más indudable de Augusto, en el robustecimiento de la religión imperial, se halla el origen del drama anímico que iba a atormentar al Imperio. Esta religión, en efecto, respondía —bajo sus intereses políticos y humanos— a la profunda y oscura necesidad de salvación sentida por las masas. Pero de ella iba a nacer la necesidad de escoger o de confundir la soteriología del soberano y las soteriologías divinas: ¡hubiera sido necesario mucho respeto por la creación augustea para basar todas las esperanzas en la veneración del emperador sin prestar atención a las promesas de inmortalidad, mucho más sugestivas, de las religiones «de salvación»! En el caso del cristianismo, el conflicto no podía ser sino trágico: al rehusar el sacrificio al Emperador, el cristiano agravaba su «impiedad» con un doble delito: se autoexcluía de la comunidad política y negaba el poder sobrehumano y actual del monarca.

Cualquiera que sea, por tanto, el juicio que se le quiera dar, la acción de Augusto marca un hito decisivo, un momento crucial en la historia de la religión romana.

CAPITULO X

ELEMENTOS DE RENOVACION

La política religiosa de Augusto apenas se había preocupado de las nuevas necesidades espirituales y afectivas que desde hacía más de un siglo atormentaban de formas diversas a gran parte de la población romana. La estabilidad de un régimen de paz y de orden, y el equilibrio de una civilización racional y estética tendían a disipar las ansiedades y a hacer menos urgente la búsqueda de remedios sobrenaturales. Sin embargo, de los confusos movimientos del último período republicano iban a salir fuerzas nuevas que, apoyándose en ideologías y ritualismos venidos de Oriente, transformarían radicalmente en doscientos años la religión romana.

I. INQUIETUDES LATINAS Y RESPUESTAS GRECO-ORIENTALES

En los últimos decenios de la República, estas aspiraciones, aunque ya evidentes, tenían un grado de lucidez muy desigual y no daban aún con la expresión adecuada en medio de la descomposición de la religión nacional. Según cuáles fuesen las personas y los ambientes, tomaban los aspectos más variados, desde el más elemental hasta el más refinado, y desde el más elaborado hasta el más confuso; se combinaban en dosis inestables, como es natural en una población muy mezclada y muy desigualmente abierta a la cultura. Incluso en el interior de una misma mente, y tan educada para la reflexión como la de Cicerón o la de Virgilio, ideas diversas, referentes, por ejemplo, a la vida futura, oscilan y se contraponen: junto a residuos de la creencia en los Manes o en los Infiernos, se pueden observar un vago espiritualismo de intelectual, la filosofía de la metempsicosis, la exaltación astral de las almas grandes o la heroización de tipo helénico de una persona querida. Sería, por tanto, artificioso establecer un balance claro de los principales puntos que se planteaba la inquietud religiosa en esas fechas; y, sin embargo, hay una cierta base para intentarlo, por cuanto los más fuertes se impusieron más de prisa en la mentalidad popular.

Distinguir entre las necesidades de la inteligencia y las de la afectividad no tiene ya sentido alguno. Los problemas del tiem-

po, del universo material y de la fatalidad, que preocupan cada vez más a los espíritus, se plantean en términos filosóficos: ¿es el tiempo algo continuo e irreversible, como dice Epicuro, o cíclico en un eterno retorno, como piensan los estoicos? ¿Cuáles son las relaciones de los cuatro, o cinco, elementos (tierra, agua, fuego, aire y éter) entre sí y con los astros? ¿Deja lugar a la libertad el encadenamiento riguroso de las causas? Todos reciben en realidad su fuerza de angustias propiamente religiosas. Se basan éstas en la presencia y la acción de la divinidad y en el destino humano en la tierra y en el más allá, sin contar con los complejos terrores heredados de las antiguas mitologías o provocados, bien por nuevas imaginaciones (purificación del alma por medio de los elementos, agitación de la misma al ser empujada por los vientos y los meteoros en la zona sublunar, influencia que en ella tienen los planetas y las constelaciones), bien por representaciones recargadas de símbolos. Entre éstas puede recordarse la monstruosa que terminará por tomar el Tiempo rapaz y devorador, con garras de águila, fauces de león, el cuerpo aferrado por los anillos de una serpiente, y con las llaves del cielo y el petro de la realeza. La propia filosofía griega clásica no había renunciado a una cierta interferencia con la religión: buen testimonio de ello son Empédocles y Platón al final de sus vidas. Pero en el siglo I antes de nuestra era, es una mística más confusa lo que conquista al estoicismo medio (con Posidonio), y sobre todo al neopitagorismo (con Nigidio Fígulo). Cada vez más, el conocimiento (verdadero o falso) y la fe se mezclarán en extrañas ensoñaciones y en construcciones vertiginosas: y éste será uno de los factores más graves de la evolución.

Por otra parte, nacen nuevas necesidades espirituales en una sensibilidad más ansiosa, fruto de un individualismo más consciente. Desorientado por el azar o aplastado por las fatalidades de la existencia, el romano no encuentra ningún punto de apoyo en una religión estatal puramente mecánica, o en los fríos ceremoniales que realiza un magistrado en nombre de la colectividad. Necesita la acogida personal y reconfortadora de un dios particular; y busca esta acogida con deseo y aprensión a la vez. ¿Qué dios comprenderá su tormento? ¿Qué sabio sacerdote facilitará su aproximación? ¿Qué grupo comprensivo le proporcionará confianza y seguridad? ¿Con qué medios podrá escapar, aunque sea durante un instante, de la desdichada condición humana? ¿Qué méritos: pureza, continencia, ascesis, imitación divina, podrán darle cierta garantía de salvación y de supervivencia?...

La necesidad creciente de reunirse en un grupo limitado, ajeno a las celebraciones oficiales, y bajo la protección de un dios

muy íntimo, se dejaba ya ver sin duda en la multiplicación de los colegios profesionales y de las cofradías funerarias, a pesar de la banalidad de las cotizaciones y de los almuerzos corporativos, y a pesar de ese perezoso conformismo que supone un culto dedicado a una deidad vulgar y una imprecisa esperanza de vida futura, asegurada por la perpetuidad de los ritos ancestrales. ¡Cuán débil sustrato para las energías futuras! Pero, desde hacía siglos, en Italia y en la propia Roma abundaban los conventículos religiosos más o menos secretos, y más o menos tolerados, que respondían en formas diversas a estas aspiraciones; y durante la crisis de la segunda Guerra Púnica, así como en el asunto de las Bacanales, se habían revelado su vitalidad y su extensión. En seguida la política, las guerras, la administración, el comercio y la explotación financiera habían colocado a muchos latinos de todas las categorías sociales en contacto directo, por una parte con los «Misterios» griegos o helenizados desde antiguo: los de Démeter (en Eleusis y en otros muchos lugares), de Hécate, del Zeus Cretense, de Díóniso o de los Cabiros, «Grandes Dioses» de Samotracia; y por otra parte con los cultos exóticos, egipcios en particular, ya difundidos por los soberanos helenísticos en la cuenca del mar Egeo (e incluso en Sicilia). Estos cultos sugerían respuestas para los problemas que comenzaban a preocupar. Pero es del propio Oriente —de Mesopotamia, Egipto y Siria— de donde partían las religiones más apropiadas para excitar y satisfacer estas inquietudes espirituales. Sabían éstas dirigirse en efecto a la inteligencia y a los sentidos, haciendo alarde de revelaciones misteriosas y de una profunda ciencia cósmica: la astrología «caldea», la magia mazdeísta (de origen persa), la alquimia, la teúrgia (que daba vida a las estatuas divinas) se afirmaban a la vez como creencias y como conocimiento; emotivas liturgias, de un naturalismo a veces completamente primitivo, se combinaban con especulaciones de la mayor espiritualidad sobre la naturaleza de Dios o de los destinos del alma; y cleros especializados, portadores de secretos iniciáticos, y atentos a los fieles, proponían al hombre, aun humillándolo ante la divinidad, purificaciones capaces de preparar su unión con ella y de promover su salvación personal.

¿Bajo qué formas y de qué maneras podía influir sobre los romanos el orientalismo al que ahora accedían? El helenismo servía de intermediario. ¡Hacía tantos siglos que la filosofía y las ciencias griegas, Pitágoras, Demócrito, Empédocles, Platón y otros muchos, habían integrado y universalizado ricas aportaciones orientales! Con las conquistas de Alejandro y la creación de los imperios helenísticos, se estableció una simbiosis y se en-

tablaron contactos lejanos, incluso con el pensamiento de la India; un mundo de increíble complejidad estaba naciendo en Asia cuando la política y la guerra introdujeron en ella a los romanos. Y éstos eran allí, aunque sólo fuese por necesidad lingüística, tributarios de los griegos, que en ese momento ensanchaban, como filósofos, sabios y eruditos, y de forma inmensa, el campo de su curiosidad en este mundo nuevo: buenos testimonios de estas importaciones son la matemática astronómica y muchos aspectos del estoicismo. Además, y como contrapartida, bastantes pensadores-sacerdotes auténticamente egipcios, persas o babilonios, daban más amplia difusión a su saber escribiendo en griego: recuérdense los libros de astrología atribuidos a Nechepso y Petosiris, el de genealogía caldea de Berosio, la literatura atribuida al dios Hermes Trismegistos (Thoth en Egipto), o el inmenso fárrago pseudocientífico o apocalíptico de los magos iraníes (Maguseos) que habían sido helenizados en Mesopotamia (los que se autodenominaban Zoroastro, Ostanes e Hystaspes). Pero, frente a esta increíble aportación, ¿cuál era el grado de curiosidad de los latinos, o su capacidad para adquirir un conocimiento directo? Lo que llegaba hasta ellos, aparte de curiosidades etnográficas y de ciertas preferencias particulares, dependía de griegos cosmopolitas o de orientales helenizados de los que no podía esperarse una gran lucidez analítica o una clara pureza dogmática.

De este modo, la sucesión de las influencias religiosas griegas en el pensamiento latino se presentaba bajo una nueva forma, mucho más heterogénea y confusa. Pero al mismo tiempo, y en virtud de accidentes históricos, Roma se encontraba colocada directamente en presencia de cultos específicamente orientales. Desde el año 204, como hemos visto, la frigia Cibele había alcanzado las orillas del Tíber: el terror ante Aníbal y la astucia del rey Atalo habían domiciliado en Roma a esta extranjera; pero fue enclaustrada en su templo, y rodeada de prácticas grecolatinas; su exotismo sólo se filtró hacia afuera poco a poco, al extenderse las curiosidades orientalizantes. Mucho más tarde, las tropas de Sila, asiaticadas durante mucho tiempo, trajeron de Capadocia a la salvaje Mâ: la *interpretatio* pontifical hizo de ella una Belona, y su clero tendió a agregarse al de Cibele. Por su parte, el culto de Atargatis se implantaba en Sicilia, donde los numerosos esclavos asiáticos empleados en el trabajo de la tierra acogían a sus sacerdotes itinerantes y hacían de la «Diosa Siria» un símbolo de reagrupamiento étnico e incluso de revuelta —antes de que se hiciese popular en el Imperio romano—. De forma más pacífica, y traídas por el comercio marítimo, las deidades de Alejandría, Isis y Serapis, se habían establecido en Campania y habían alcan-

zado Roma: ciertos fieles apasionados, y la importante presencia política de Egipto, consiguieron casi imponerlas allí ya a fines de la república; pero ya vimos cómo fueron confinadas dentro de círculos privados, pese a su parcial helenización.

Por muy concordes que parezcan con las inquietudes espirituales de los romanos del momento, y capaces de apaciguarlas, las religiones del Oriente no se introducían en Italia sino a causa de diversas casualidades o de devociones privadas; apenas si, apartándose del intermediario helénico, comenzaban a sentir las ventajas de su propia originalidad. En su evolución, la mentalidad religiosa de los romanos se hallaba aún demasiado cerca de las formas griegas, tanto filosóficas como científicas, que la habían puesto en marcha, aunque ya se hiciese cada vez más consciente de los factores orientales que prolongaban sus aspiraciones. Acaso pueda justificarse así lo poco que se preocupó Augusto de este aspecto. Serán las nuevas condiciones del Imperio por él establecido las que acabarán por transformar una evolución mixta, todavía occidental y conforme con el pasado latino, en una revolución de alcance mundial, mediante la integración en la vida espiritual romana de las formas y la mentalidad de las religiones orientales.

II. INTERCAMBIOS RELIGIOSOS EN EL IMPERIO

Por fortuna o por sabiduría, Roma había equilibrado su dominio entre las viejas civilizaciones orientales y los recursos jóvenes del Occidente, en torno a un Mediterráneo completamente suyo. En este mundo completo (*Orbis romanus*) se daba una serie de profundas diferencias que exigían intercambios. Oriente sería el primer beneficiario de esta realidad favorecida por la paz.

Después de tantas guerras, pillajes y explotaciones desvergonzadas, volvía esta región a una prosperidad sin rivalidades políticas: sus poderosas industrias (en particular las de lujo), e incluso sus materias primas (como el trigo de Egipto), mantenían un amplio comercio, sobre todo marítimo, con Roma, con la zona del Danubio, con las Galias, entonces en pleno desarrollo económico y, en fin, con todo el Imperio. Cantidades de comerciantes iban y venían, residían en lugares de intercambios, donde se agrupaban según su origen o sus afinidades, y allí establecían sus cultos nacionales, reuniendo a los fieles que ya consideraban insuficiente la religión oficial. Se trataba del mismo sistema por el que, unos siglos antes, Roma había recibido, y después acep-

tado, a ciertos dioses griegos; pero la atmósfera psicológica había cambiado por completo.

Esta corriente económica ya no actuaba sola. Una constante circulación administrativa y militar transportaba desde Roma a las provincias y de un extremo al otro del Imperio a los magistrados-funcionarios de rango senatorial o ecuestre, y de una frontera a la opuesta oficiales e incluso cuerpos de ejército. Estas gentes transportaban con ellas, sea sus personales devociones religiosas, sea religiones practicadas colectivamente en las regiones a cuya guarnición habían pertenecido, sea en fin cultos específicamente militares, como los de Némesis y Mitra. Algunas unidades de «auxiliares», reclutadas de forma local, quedaban estacionadas a veces durante largos años en provincias alejadas de su patria, y allí implantaban sus dioses. En la propia Roma podrá verse cómo, en el siglo II, los soldados de caballería celtas y germanos de la guardia imperial (*Equites singulares*) y, en el siglo III, los tracios pertenecientes a las cohortes pretorianas, honraban a sus divinidades nacionales. Es evidente, sin embargo, que en este vaivén eran los cultos más cargados de significado o de extrañezas los que se extendían con mayor facilidad; y la dirección tradicionalmente seguida por las aportaciones civilizadoras se veía confirmada por el comercio de la época, y jugaba también a favor del predominio espiritual de Oriente sobre Occidente.

La gran metrópoli cosmopolita que era ya Roma vivía una experiencia más compleja todavía. No sólo confluía en ella todo el tráfico mediterráneo, sino que en ella tenían su centro todas las organizaciones administrativas y militares de las provincias. Además, no hay que olvidar que una gran masa de extranjeros, en su mayor parte orientales, acudían a ella para ganarse la vida, individualmente o en el seno de movimientos colectivos, como la «diáspora» (dispersión) judía; a veces vivían reunidos, dando a ciertos barrios un aspecto de gueto, y mantenían sus costumbres nacionales y sus fiestas religiosas particulares. También, en proporción creciente, los libertos, muchos de ellos de origen asiático, se mezclaban con las clases bajas artesanales o con la clientela de las grandes familias y de los emperadores, que apreciaban su inteligencia, su docilidad y su capacidad de trabajo. Incluso entre los esclavos, ejercían una cierta influencia las mujeres seductoras y hábiles, o los hombres sutiles e indispensables. Bajo la superficie decorativa de la religión oficial, la tolerancia hacia los cultos privados, tradicional en las orillas del Tíber, y convertida en obligatoria desde el momento en que Roma asumió la entera responsabilidad de un mundo heterogéneo, dejaba abiertas casi todas

las posibilidades a los proselitismos más diversos. Algunos alcanzaban ya a grupos importantes de fieles, y creaban así problemas de gobierno; pero la mayoría se limitaba a multiplicar el número de sus cenáculos, de escasa importancia cada uno, y reclutados en los ambientes más diversos: ya en tiempos de Augusto, ciertos romanos de la clase más alta adoraban al tracio Sabazio y al sirio Adonis¹; pero apenas es posible imaginar cuántas fórmulas religiosas, confusas o estrictas, elevadas o vulgares, se proponían en Roma como respuesta a la ansiedad espiritual o a la simple curiosidad en todos los sectores de la población. La gran mezcla de la que saldrán tanto para el Oriente como para el Occidente las creencias del porvenir, se daba en esta sola ciudad.

Aunque eran tantas las ventajas que concedían a las propagandas orientales los intercambios y los contactos humanos, existían también dificultades propiamente políticas, derivadas del carácter religioso asumido por el Estado augusteo.

Sólo lentamente tomaba Roma conciencia de su nueva función. ¿Sería capaz de mantener su identidad, aun respetando las diferencias particulares? ¿Tendría que buscar una nueva unidad religiosa, distinta de la que tuvo la Ciudad republicana (pese a ser tan acogedora para los cultos extranjeros), y distinta también del montaje demasiado grecolatino de Augusto, una unidad espiritual que, sin atentar contra su dominio imperial, fundiese en una misma satisfacción a las provincias del Este y a las del Oeste, a las de Europa, Asia y Africa? ¿Podría hacerlo?

El politeísmo parecía admitir esta posibilidad. ¿Qué dificultad había en añadir nuevos dioses al panteón oficial? Bien se había visto en Roma, en los siglos anteriores, cómo unos cultos envejecían, mientras que otros llegaban y alcanzaban su plenitud. Incluso en los momentos presentes, los de los pueblos sometidos, aun sin integrarse en la religión nacional, atraían el respeto y los cuidados del poder imperial: vemos cómo Tiberio inaugura en el 32 el templo de Bel en Palmira, y cómo quizá Nerón construye el de Júpiter Heliopolitano en Baalbek; seguían por tanto las lecciones del mundo helenístico. Con esta perspectiva, la tolerancia hacia las religiones privadas era completamente natural; y los emperadores eran los primeros que declaraban sus preferencias: Augusto, Claudio, Adriano y Marco Aurelio se hicieron iniciar en Eleusis; Nerón se sentía atraído por el mazdeísmo y era devoto de la Diosa Siria; Otón, Vespasiano y Domiciano lo eran de los dioses de Alejandría; Cómodo, de Isis y Mitra; en su capilla

¹ Valerio Máximo I,3,2; Ovidio, *Ars Amandi* I,75.

particular, Severo Alejandro adoraba a Jesús al lado de Abrahán, Orfeo, Alejandro Magno y Apolonio de Tyana... Pero esta sencillez era ilusoria: tan imposible como acoger imparcialmente a la multitud de los dioses extranjeros era aceptar sólo unos pocos, excluyendo a otros. Y además, al revestir hereditariamente el Gran Pontificado, el emperador asumía la función de jefe de la religión *latina*, la de la Urbe dominadora, no la de las otras; y Augusto había delimitado tan bien esta religión latina que resultaba imprudente sumergir su estructura bajo la riada heterogénea.

Durante dos siglos, la religión «augustea» pudo parecer intacta; más aún: pudo considerarse elemento de equilibrio entre Oriente y Occidente; el poder imperial pudo incluso creer ilusoriamente en una sabia organización, conforme con las prácticas de la antigua República, y respetuosa con los particularismos sin dejar por ello de ser severamente nacional. Pero, en realidad, la tolerancia o el descuido tuvieron sus límites; de una u otra forma, la preocupación por la unidad religiosa del *Orbis Romanus* atormentó a los Césares. Las reacciones ante el «augusteísmo» variaron además de provincia a provincia; y las incertidumbres que mostró Roma a la hora de fijar sus nuevas responsabilidades religiosas completaron la singular desigualdad de condiciones que encontraron las religiones orientales para difundirse por el Imperio.

Los pretextos de orden público o de moralidad y la vieja condena de la *superstitio* en nombre de la *religio* permitían en cualquier caso a la autoridad actuar contra grupos culturales o prácticas más o menos religiosas. Aunque personalmente imbuido de astrología (tanto que tenía a su servicio su propio «caldeo», Thrasyllo, que le predecía el futuro), Tiberio expulsó de Roma a los *Mathematici et Chaldaei*: esta condena se venía repitiendo periódicamente, desde el 139 y el 33 antes de nuestra era. La basílica subterránea de la Puerta Mayor, secularizada casi inmediatamente después de su conclusión, es quizá el testimonio de una medida tomada por Claudio contra un grupo que seguía la doctrina neopitagórica². Marco Aurelio condenó al confinamiento a «cualquiera que cometiese un acto susceptible de asustar a los pobres de espíritu, haciéndoles temer supersticiosamente un poder sobrenatural»³; pero el mismo emperador, al comenzar la guerra contra los marcomanos, convocó a los sacerdotes de todas las religiones extranjeras para que sacrificasen según sus propios ritos por el bien del Imperio⁴; y él mismo, para asegurar la salvación

² J. Carcopino, *La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure* (Paris 1926). Cf. A. Grenier, *Rel. Rom.* 226.

³ *Digesto* XLVIII,19.13. Cf. Paulo, *Sent.* V,21.2.

⁴ *Historia Augusta, Marco Aurelio* 13,1.

a sus tropas sedientas, hizo intervenir al mago Harnouphis, obteniendo el «milagro de la lluvia» del dios egipcio Thoth-Shou⁵; también fue él quien ordenó arrojar al Danubio dos leones, obedeciendo a una prescripción del «falso profeta» de Abonoteichos⁶. Tal era el grado en que, hacia fines del siglo II, se mezclaban las nuevas supersticiones a los antiguos conformismos. Y, sin embargo, como es lógico, la tolerancia no alcanzaba al monoteísmo de los cristianos, pese a que antes se hubiese soportado el de los judíos, antiguos protegidos de César y de Augusto. Reinaban por tanto en esta materia lo occidental y lo caprichoso, dependiendo de las épocas y de los lugares.

La estabilización augustea de la religión grecolatina oficial no impedía por otra parte que los emperadores, pontífices máximos, pudiesen marcarla con improntas diferentes, siguiendo sus propias preferencias, y también, según parece verosímil, respondiendo —con la aceptación o con la resistencia— a ciertos movimientos de la opinión pública. Parece que fue una cesión en este sentido la que llevó a Calígula a restablecer el culto oficial de Isis, proscrito por su predecesor Tiberio; Nerón y, más tarde, Domiciano, tendieron a la helenización; entre ambos, Vespasiano, que había parecido inclinarse al principio hacia los cultos alejandrinos, se jactó de ser, como Augusto, «el mantenedor (*conservator*) de las ceremonias estatales y el restaurador (*restitutor*) de los templos sagrados», en particular el Capitolio. En el siglo II, a lo largo del cual se acrecientan sin cesar las influencias orientales, los emperadores parecen esforzarse en afirmar el «nacionalismo» religioso augusteo, pero matizándolo: se ve en Trajano una ortodoxia latina, y una coloración de helenismo bajo Adriano⁷ (quien protege por otra parte los cultos específicos de las provincias); mientras, Antonino vuelve al tradicionalismo romano; y Marco Aurelio, en su agitación anímica, oscila entre la estrechez del orden latino y el universalismo estoico, entre la condena de la *superstitio* y la entrega a las nuevas supersticiones, y anticipa así la confusión del siglo III. Por esa época, la religión oficial está ya a punto de ser desbordada: Septimio Severo encabeza la lista de los emperadores que buscan un apoyo en las divinidades de su provincia natal, colocándolas a la cabeza del panteón del Estado, aunque sean africanas (Hércules y Baco) o Sirias. ¿Intentó por el contrario su hijo Caracalla; al extender mediante la célebre

⁵ J. Guey, en «Rev. de Philol.» (1948) 16-22. Cf. «Mélanges d'Arch. et d'Hist.» (1948) 105-127, y (1949) 93-118.

⁶ Luciano, *Alejandro o el falso profeta* 48.

⁷ Suetonio, *Augusto* 93; *Historia Augusta, Adriano* 22,10.

Constitutio del 212 la ciudadanía romana a toda la población libre del Imperio, universalizar también la fórmula augustea de la religión romana colocada bajo la autoridad del emperador-gran pontífice? Quiso, según él mismo afirmó, «agradar a los dioses inmortales» llamando «a congregarse» en su servicio, y en acción de gracias junto a él, a todos los habitantes del *Orbis Romanus*⁸: en cualquier caso era una toma de conciencia de cuánto se le había agravado al Estado la problemática a causa de la difusión de los cultos no oficiales.

Estaba claro que el armazón imaginado para asegurar una cierta coherencia religiosa a las diferentes partes del Imperio resultaba ya insuficiente. La parte más sólida (y verdaderamente eficaz) del conjunto era el culto imperial, ordinariamente asociado al de Roma: se trataba de una religión de Estado. Con su matiz más romano y sus tendencias más nacionales, el culto a las deidades Capitolinas, Júpiter *Optimus Maximus*, Juno Reina y Minerva, tuvo una difusión muy desigual. Los templos triples (*Capitolia*) —en otras épocas reservados a las colonias, como emanaciones directas de Roma— son numerosos sólo en África, en el siglo II y principios del III, y en ciudades que, con distintos estatutos municipales, quisieron testimoniar su romanización. Los homenajes individuales a la tríada partían sobre todo de funcionarios y militares en las zonas fronterizas. En Oriente (excepto en Aelia Capitolina, la antigua Jerusalén, donde fue construido en el 137 un Capitolio por Adriano), se honraba tan sólo a Júpiter Capitolino (*Zeus Capetolios*). Y no hay término de comparación: se trata de la acogida de un culto importante, siguiendo la tradición helenística; no de la sumisa aceptación de un culto específicamente romano⁹.

El conjunto cultural organizado por Augusto podía hacer pensar, en virtud de la *interpretatio*, que de un extremo al otro del Imperio se hallaban los mismos dioses —y ya hemos subrayado la importancia de este hecho—, pero en realidad era insuficiente para realizar la unificación religiosa del *Orbis Romanus*.

Al ser más poderoso en Occidente, donde contaba a su favor con la difusión de la lengua latina y donde se incluía en el conjunto de la civilización grecoitalica propagada por Roma, el sistema augusteo podía provocar allí una promoción espiritual ho-

⁸ *Fontes iuri Romani anteiustiniani* (por Riccobono, Baviera, Furlani, Arangio-Ruiz) I: *Leges*² (S. Riccobono) (Florenca 1941) n.º 88, 445-449.

⁹ Ugo Bianchi, *Disegno storico del culto capitolino nell'Italia romana e nelle provincie dell'Impero*: «Men. d. Accad. d. Lincei» Ser. VIII, vol. II (1950) 349-465.

mogénea. Pero también vemos cómo, bajo esta apariencia, las provincias se mantenían fieles a muchas de sus divinidades y aspiraciones religiosas anteriores. En Galia¹⁰ el poder imperial había prohibido el druidismo y los sacrificios humanos, pero los grandes dioses celtas no siempre se disfrazan bajo nombres latinos (Mercurio, Marte, Minerva): el infernal Sucellus conserva su mazo; el tonante Taranis, su rueda; Cernunnos, sentado en cuclillas, su cornamenta de ciervo; el propio Júpiter, en sus asociaciones y detalles (dios con rueda, caballero con anguípodo, *Frugifer*...) no es el mismo de Roma; el antropomorfismo conserva su trasfondo de formas y fuerzas animalísticas, habiéndose hallado incluso cementerios de animales sagrados (caballos, ovejas); las tríadas son diferentes de las de Italia; los grupos femeninos, como multiplicación de fuerzas creadoras, son abundantes (*Matres, Junones, Fatae, Proxumae*); ciertos «héroes» evolucionan lentamente hacia la divinización; muchos dioses de lugares, a menudo también curanderos, conservan sus devociones y ritos particulares; hay dioses del trabajo que protegen a los artesanos de esta región industrial... En Alesia, la decoración grecorromana es un mero recubrimiento colocado sobre verdaderos santuarios célticos e incluso precélticos como la cripta rocosa de Ucuëtis y Bergusia, las fuentes de Apolo Moritasgus y un lugar de culto dolménico situado alrededor de una sepultura neolítica. Se trata al parecer de obstinadas supervivencias que sólo consienten ciertas formas de latinidad, y también de un ambiente en el que se unen el misterio familiar y el positivismo, y al que el empuje oriental no tiene acceso: sólo Cibeles fue aceptada; Isis y Mitra quedaron confinados al mediodía del Ródano y a Renania; y el cristianismo, excepto en Lyon, tardó mucho en extenderse. Y todo ello a pesar de que las creencias en la supervivencia de ultratumba eran importantísimas en la religión de los celtas.

Por el contrario, Africa¹¹, influida a la vez por antiguas colonizaciones semitas y por una romanización larga y profunda, fue capaz de aportar a la religión común un espíritu de exaltación y de trascendencia muy ajeno a la mentalidad griega y latina. Cartago, aunque resucitada como metrópoli occidental de tipo romano, pudo recobrar sus antiguas divinidades, extrañas y complejas: fácilmente fundió en una sola diosa a su Tanit, convertida

¹⁰ Cf. C. Jullian, *Histoire de la Gaule VI* (París 1920) cap. I; P. M. Duval, *La vie quotidienne en Gaule pendant la paix romaine* (París 1953) 302-329.

¹¹ Cf. G. Picard, *Les religions de l'Afrique antique* (París 1954); M. Le-glay, *Les rel. orientales de l'Afrique ant. d'après les collections du Musée St. Gsell* (Argel 1956).

en *Roma caelestis*, a Cibeles, a Ceres, ya de antiguo tomada a los griegos, y a Isis. En todo el Norte de Africa puede encontrarse el Baal púnico bajo el nombre de Saturno¹². «Las Ceres» respondían a las necesidades de una poderosa producción cerealística. Las apariencias latinas o semíticas llegaban a ocultar con mayor efectividad que en la Galia a ciertas pequeñas deidades locales, líbicas en particular. En estas circunstancias, al hallarse integrada la espiritualidad orientalizable en las formas grecolatinas, los cultos específicos venidos de Oriente, como los de Mitra y Cibeles, tuvieron, al parecer, menos posibilidades de acogida. Y, sin embargo, el Isismo fue adoptado, y la religión egipcia ejerció una influencia organizadora.

Colocada entre Africa y la Galia, la Península Ibérica presentaba distintas tendencias¹³. La dominación latina no había suprimido la aportación religiosa de los antiguos navegantes fenicios y cartagineses: el Melkart de Gades mantenía un gran prestigio, incluso en la propia Roma, bajo el nombre de Hércules. Pero en la época del Imperio los cultos orientales propagados por el comercio o los desplazamientos militares sólo alcanzaron a los centros comerciales o administrativos. El predominio de nombres griegos y orientales en las dedicatorias denuncia una influencia escasísima sobre la población indígena. Subsistían los dioses locales, los de las antiguas comunidades étnicas. Pero ciertos lugares, venerados sin duda desde épocas arcaicas, podían convertirse en puntos de reunión a la vez para los cultos indígenas y para los exóticos, respondiendo así a las confusas aspiraciones del momento sin olvidar antiquísimas fidelidades: en Panóias (Portugal) se encuentra un grupo de rocas esculpidas en forma de altares y preparadas para aspersiones de sangre y cremaciones de víctimas votivas; este conjunto, a principios del siglo III, tenía una múltiple consagración: estaba dedicado a todos los dioses en general y a los de una comunidad local (*Lapitearum*); «a Serapis Hypsistos (= el muy excelso), a la vez que al Destino y a los misterios»; a las divinidades omnipotentes (¿Cibeles y Attis?); a los «dioses Severos» (¿infernales, es decir, Isis y Serapis? ¿o imperiales?). Es un claro testimonio provincial —y no el único— de

¹² Sobre Saturno africano, cf. M. Leglay, *Saturne africain. Histoire* (París 1966) y *Monuments*, 2 vols. (París 1961 y 1966). Se trata del antiguo Baal Hammon, agrario y celeste a la vez, y dios omnipotente y eterno del más allá y del Tiempo (según el juego de palabras griego que confundía *Chronos* y *Kronos*).

¹³ Cf. R. Lantier, *Mélanges Sarmento* (Guimaraes 1933) 185-190; S. Lambriño, *Les divinités orientales en Lusitanie et le sanctuaire de Panóias* (Coimbra 1954).

cómo avanzaba el confusionismo del que acabarían emergiendo las religiones universalistas.

Las provincias del Bajo Danubio, Mesia, Panonia, y más tarde Dacia, se mostraban, claro está, muy abiertas a las influencias orientales. En los ejércitos, y sobre todo en la población mezclada que instaló Trajano en las regiones dacias, el culto a Mitra tuvo una amplísima acogida, y fue avanzando, con los cuerpos de ejército, hasta la región romana, donde arraigó. Pero también los cultos egipcios dejaron testimonios en Pannonia y Hungría. Por el contrario, la cuenca alta del río se mostró mucho menos sensible a esta acción.

Por tanto, las regiones latinas del Imperio, a principios del siglo III, no respondían más que de forma muy desigual a la política religiosa oficial de Roma, y por tanto se mostraban más abiertas —aunque también desigualmente— a nuevos mensajes. Y en cuanto al Oriente, punto de origen de las ideologías difundidas, fácil es imaginar que se defendió mejor de la política romana.

Languideciente y abandonada, la Grecia Propia ya no podía servir ni de intermediario ni de auxilio a la parte de helenismo clásico que tenía la religión augustea¹⁴. ¿Y qué vigencia podían tener en Asia y en Egipto todas las reconstrucciones arqueológicas del pasado latino? Permanecía sólo como elemento vivo —muy vivo incluso por sus bases helenísticas— el culto imperial, esto es, el de los príncipes divinizados y el soberano reinante, fortificado incluso por las aportaciones del iranismo.

Roma, sin embargo, no dejó de actuar frente a las religiones orientales que la invadían, pero lo hizo de forma irregular y con medidas contradictorias. En tan desmesurado crisol, en efecto, tan fatales eran las contaminaciones como las oposiciones doctrinales.

Los grupos religiosos privados, a menudo secretos, tenían su razón de ser en sus propias singularidades; los cultos orientales, incluso los oficialmente admitidos, veían una ventaja, presionados por fieles conscientes, en el hecho de diferenciarse claramente de los antiguos cultos latinos: su triunfo dependía de ello. Pero, como contraposición, la proliferación de cenáculos exóticos, que respondían a las mismas aspiraciones espirituales y que utilizaban análogos simbolismos, iba íntimamente unida a influencias recíprocas y asimilaciones diversas. Ya hacía tiempo que las filosofías tendían al eclecticismo; y la reflexión metafísica de los latinos se mantenía en un estado de imprecisión tal, que prefería en

¹⁴ De ello se toma conciencia a través de las *Metamorfosis* de Apuleyo.

muchos casos la confusión a la claridad de la doctrina. Por otra parte, la difusión y la fuerza de las formas plásticas grecolatinas no dejaban de actuar, en las grandes metrópolis cosmopolitas —Antioquía, Alejandría, Roma sobre todo—, en el campo de las propias representaciones culturales exóticas. Se constituía así una especie de Orientalismo romano, inclinado a sincretismos religiosos o rituales, y capaz de sugerir figuraciones más o menos conformes con el canon grecolatino. Y estas formas espirituales y plásticas retornaban a veces, procedentes de Roma, para influir, como un choque de rechazo, en las regiones de donde habían surgido las nuevas creencias.

Sería necesario, en cada caso particular, precisar estos vaivenes, y medir según las épocas y los lugares el grado de pureza o de contaminación de tal o cual culto originario del Oriente. Pero se trata de una tarea imposible. Sin embargo, podemos ver, por ejemplo, cómo el antiguo betilo de Cibeles en Roma se torna antropomórfico coronándose con una cabeza de mujer, sin que el culto pierda su carácter oriental, sino al contrario; podemos ver también cómo en Palmira, en pleno desierto, entre el Mediterráneo y el Eufrates, hay dioses puramente semíticos que se representan como Marte o Ceres, o como el Sol en su carro, aunque caracterizándose a veces por medio de un gesto, de un detalle en la vestimenta o de un atributo imprevisto (escorpión, yunta de grifos...); en Siria, las formas romanas de los dioses predominarán en el siglo IV. Recíprocamente, en Italia se vincula un nuevo misterio a la Luna: ¿hay que considerarla como una deidad femenina (grecolatina), masculina (oriental) o andrógina¹⁵?... Sobre el Janículo romano, un santuario donde los Latinos imploraban a la Fiebre (*Febris*) se orientalizó, de mixto pasó a ser completamente sirio (en el siglo II), y más tarde (en el IV) tomó aspectos romanos. En otros casos, las oscilaciones manifiestan la receptividad y la proyección hacia el exterior de Roma: el taurobolio, rito de aspersión del fiel de la Gran Madre mediante la sangre de un toro, había llegado a ella procedente de Asia y a pesar de la repugnancia del mundo griego; pero en el siglo IV lo vemos aparecer en Atenas. ¡Cuántos intercambios de este tipo serán necesarios para dar lugar a la fórmula de paganismo helénizante propuesta por el emperador Juliano, tan distinta de la de Adriano, doscientos años más antigua!

Roma no se limitaba por tanto a extender el culto imperial por todo el *Orbis romanus*, tanto el de lengua griega como el

¹⁵ *Historia Augusta, Caracalla*, 7. Véase U. Pestalozza, *Culto lunare e religioni misteriche*: «Studi e Mat. d. St. delle Rel.» XXII (1950) 110-123.

de lengua latina, ni a consolidar en las provincias occidentales lo esencial de la religión augustea; sino que, a partir de los intercambios constantes con el Oriente (y de los contactos, más allá incluso de las fronteras, con el iranismo, de forma permanente, y con el brahmanismo y el budismo, de forma esporádica), contribuía, a causa de su complejidad humana, a crear una nueva atmósfera espiritual, y tomaba poco a poco conciencia de una responsabilidad religiosa universal.

Si un plan preconcebido, al azar de los experimentos, y por una especie de lento fenómeno biológico, se iba avanzando en una red de relatividades en movimiento. Y se mostraban infinitamente variables las relaciones entre latinidad, helenismo y orientalismo.

Transigente con los provincialismos occidentales, e imbuida de una romanidad bastante abierta, la religión oficial de base augustea mantenía un equilibrio más o menos estable entre el formalismo latino y el antropomorfismo griego. El helenismo, convertido en elemento básico de la cultura general del Imperio, difundía sin descanso, en los ambientes más diversos, desde el más culto hasta el más zafio, y mediante la literatura, la plástica, el teatro y sobre todo la pantomima¹⁶, las imágenes de los antiguos mitos y la apariencia viva de los dioses fabulosos; pero el valor religioso sólo se recobraba recurriendo a las filosofías místicas y a las contaminaciones orientales. Y, por su parte, la religión oriental, aun siendo muy apropiada para responder en conjunto a las nuevas aspiraciones del Occidente, se difundía de formas tan distintas, desde la pureza agresiva hasta la helenización e incluso la romanización, que su propagación sólo podía ser irregular. Incluso los comportamientos psicológicos individuales contribuían a retrasar y hacer incierto este ascenso hacia un universalismo religioso. Pues no se daba una coordinación constante entre las prácticas del culto, las creencias y las fes; ni tampoco (excepto en los monoteísmos judío y cristiano) una adhesión excluyente a una única fe. Por tanto, un mismo hombre podía hacer gestos culturales sin comprometer su pensamiento, mostrarse crédulo ante pseudociencias consideradas como sagradas (astrología, magia), comprometerse como iniciado, e incluso como sacerdote, al servicio de varios dioses y al cumplimiento de distintos misterios, y llenar con simbolismos banales una creencia vaga e inconstante en la providencia divina o en la vida de ultratumba.

¹⁶ Sobre la pantomima, cf. nuestras reflexiones acerca de la importancia religiosa de la pantomima: *Les vertus du pantomime Vincentius: «Libyca» III (1955) 103-121. Cf. infra 273.*

La más ardiente devoción hacia una divinidad cargada de promesas y la sumisión más fanática a sus ritos no excluían por tanto ordinariamente otras prácticas religiosas, ni contaminaciones, ni siquiera sincretismos. Durante mucho tiempo, y si dejamos de lado los escasos grandes cultos exóticos recibidos oficialmente en Roma y orgullosos de la pureza de sus ceremonias (como los de Cibeles e Isis), hemos de imaginar que los poderes religiosos del Oriente trabajaban al principio en medios muy concretos, de forma oscura y oculta, con grupos mínimos, casi incluso despreciables. Iban fomentando así, sin embargo, una curiosidad y una sensibilidad generales, y ganaban adeptos a la vez que entraban en una cierta simbiosis con el paganismo grecolatino. En el siglo III, son ellos ya los que dominan la situación, y pasan a desarrollar en público sus propias virtudes renovadoras; pero su proliferación es confusa, y en ella se mezclan, para dar lugar a una creación más mediterránea que oriental, los residuos del pasado y las audacias de los misticismos filosóficos. La «decoración religiosa» oficial sólo cambia insensiblemente: así se justifica la no-intervención del Estado.

III. LOS CULTOS DE SALVACION.

EL ESQUEMA BIOLOGICO Y LOS DIOS DE RESURRECCION

En este mundo variopinto y dinámico, pese a su fachada casi inmutable, la preocupación moral de los individuos, deseosos de una supervivencia personal feliz, y ansiosos de poderse la asegurar, recibía las más diversas incitaciones¹⁷. Unirse a un grupo poco numeroso de fieles era ya colocar la propia existencia presente y futura bajo una protección particular; y ser iniciado a enseñanzas y ritos secretos más o menos rodeados de elementos extraños, a «misterios» en suma¹⁸, tenía muy diferentes garantías. Porque aquella inmortalidad beatífica que antes pretendían conseguir únicamente escasísimos seres o soberanos omnipotentes, ¿cómo imaginar que pudiese ser ofrecida a todos sin prácticas excepcionales, sin acercamientos místicos? Los más distintos proselitismos re-

¹⁷ Incluso en ciertos cultos tradicionales, cuyas promesas escatológicas reviven en este momento; por ejemplo, el de Hércules: J. Bayet, *Hercule funéraire*: «Mélanges d'Arch. et d'Hist. de École française de Rome» XXXIX y XL (1922-1923); *Un nouvel Hercule funéraire et l'héroïsation gréco-rom. en Thrace*, ibíd. XLVI (1929).

¹⁸ Cuyas fórmulas, o cuyo prestigio, influyen incluso en cultos muy comunes, como el de Venus: C.I.L. X,3692 = *Carmina Epigraphica* 255 (de Cumas o de Baies).

clutaban en todos los ambientes almas ávidas de seguridades divinas. Y el resultado era una enorme complejidad espiritual. Además, el tácito orgullo de cada secta iniciática creaba una especie de aristocracias en la felicidad eterna, mientras que, al mismo tiempo, los cultos helenísticos y sobre todo los orientales que respondían a este instinto, difundían democráticamente su revelación entre quienes la quisiesen aceptar (dejando a salvo, desde luego, las exigencias de pureza y de piedad), aunque satisficieran de forma diferente la inteligencia, la afectividad y los sentidos de los fieles, tanto ricos como pobres, libertos, esclavos o mujeres. Así se ampliaba sin cesar, con más exigencias cada vez, la común aspiración hacia una vida sobrenatural.

Pero ¿cómo contar el increíble número de conventículos, de reuniones cerradas, de cultos místéricos, o que se decían tales, que cubrían estas necesidades por cuenta propia, especialmente en Roma? Imposible es también clasificarlos, ya que van desde los círculos con sustrato filosófico (neopitagórico, por ejemplo) hasta los frenesís místico-carnales que nos ayuda a imaginar Juvenal¹⁹. Y tampoco se pueden llegar a dosificar sus contaminaciones de orientalismo, de helenismo, de supersticiones tradicionales, de místicas nuevas y de influencias recíprocas. Y eso sin pretender distinguir entre verdaderas convicciones e imposturas: conocidos son los burdos prodigios de aquel Alejandro de Abonoteichos, contemporáneo de Luciano, que emitía oráculos a partir de la postura de una serpiente «sagrada»; y, sin embargo, fue creído incluso mucho tiempo después de su muerte²⁰. Ni siquiera los cleros de los antiguos cultos, como los de Díoniso y la Diosa Siria, se abstendían de «milagros» trucados y de juegos charlatanescos²¹.

También nos hallamos ante una dificultad insalvable cuando intentamos dar una cronología a este proceso religioso. Los caminos que tomaba cada nueva religión eran lentos y azarosos, y se movían entre poblaciones de niveles mentales muy diferentes, que iban desde un materialismo casi primitivo hasta la intelectualidad más refinada. La idea de una supervivencia astral había sido ya recibida con la filosofía griega del siglo V, viva en los ambientes evolucionados de fines de la República romana; pero

¹⁹ Juvenal VI,314ss.

²⁰ Luciano, *Alejandro o el falso profeta*. Véase F. Cumont, *Alexandre d'Abonotichos: un épisode de l'histoire du paganisme au II^e siècle de notre ère*: «Mémoires de l'Ac. R. de Belgique» XI (1887); y *Al. d'Ab. et le néo-pythagorisme*: «R.H.R.» LXXXVI (1922) 202ss.

²¹ Cf. E. Coche de la Ferté, en «Monuments Piot» XLVIII,2 (París 1956) 160-162.

no alcanzó al conjunto de la opinión pública hasta el siglo III del Imperio. Y la misma creencia tomaba aspectos más o menos cultos, o más o menos exclusivos, según los hombres, o según los momentos en una misma conciencia. Para trazar una curva aproximada hay que tomar como base las fechas de los decretos oficiales y las estadísticas de la arqueología (santuarios, sarcófagos); y en cambio los textos más ricos en datos, al ser los más tardíos, y por tanto los más confusamente sincréticos, deben someterse a una cuidadosa crítica.

Con estas reservas, las soluciones místicas propuestas al dualismo que distinguía alma y cuerpo y a la esperanza consiguiente de una vida futura, se reparten en dos grandes apartados, que corresponden, en líneas generales, a dos experiencias humanas fundamentales en el campo del renacimiento: la del mundo vegetal y la de los ciclos de renovación de los astros. Al plano biológico pertenecen las viejas ideologías naturalistas de Grecia, como las de Démeter y Díóniso, el culto frigio de Cibeles, y parcialmente el de Isis; al plano cósmico, las religiones astrales, del sol y los planetas, y la de Mitra.

Las creencias y las escatologías celestes fueron las que más tardaron en imponerse en el Imperio romano. Y cuando lo hicieron, fue mezcladas con poderosas supervivencias ctónicas, y tras admitir muchas contaminaciones. En un cierto sentido, el culto de Mitra, cuyo mito incluye la generación del universo sensible, forma pareja con el de Cibeles; el mundo misterioso y antiguo de los animales divinos ha dejado huellas en él, igual que en la religión de Isis. En el aspecto funerario, las apariencias llegan incluso a contradecir la difusión de la idea de inmortalidad celeste: desde el siglo II, la inhumación, que parece salvaguardar la forma corporal para unos «paraísos terrestres» (o subterráneos), tiende a predominar sobre la incineración (exclusiva desde mucho tiempo antes), que la destruía. Es verdad que desde hacía milenios los egipcios se preocupaban por conservar el cuerpo de los difuntos afirmando su supervivencia divina en la que se identificaban con Osiris, e incluso a veces con Shou, ordenador del cosmos, o con Atum, divinidad primordial; con ello daban pie a una confusión entre la inmortalidad del alma y la segunda existencia del cuerpo. Pero también se ve, en este dominio, cómo coexisten despreocupadamente ideas contrarias: la inhumación del cuerpo de los emperadores no aparece como contradictoria respecto a la huída celeste de su alma divinizada; en el 384, Fabia Paulina, sacerdotisa de las diosas ctonias Ceres y Hécate, concibe

para su marido Vettio Agonio Praetextato un acceso al «paraíso de los intelectuales», en la Vía Láctea²².

La identidad de los simbolismos tendía también a crear o a mantener la confusión en espíritus imperfectamente preparados o poco atentos: la representación de las estaciones en los sarcófagos evocaba la costumbre ancestral de los dones florales o alimenticios al difunto, pero significaba también el ciclo vital, la esperanza de las renovaciones, el espíritu terrestre del dionisismo, y para los antiguos cristianos incluso la resurrección²³. El huevo «órfico» significaba en la religión báquica el poder creador que contiene todo en sí mismo, en la filosofía alquímica los cuatro elementos, y funerariamente la esperanza del renacimiento de lo inerte²⁴; los misterios más diversos, desde los más «espirituales» hasta los más carnales, se apoyaban en las mismas imágenes: bebida, banquete, danza, música, boda, sueño y despertar; los elementos podían simbolizar el fundamento filosófico de la materia, pero también la progresiva espiritualización, y recordaban la «ascensión de las almas» hacia el éter, cuando no llegaban a representar potencias divinas: el agua era Isis, la tierra Cibeles, el aire Caelestis, el fuego Mitra²⁵...

Por su parte, las religiones del plano biológico no se mantuvieron a salvo de contaminaciones celestes. La *Dea Syria*, fecundadora omnipotente, fue asimilada a la *Dea caelestis* igual que a la Gran Madre. Isis, la «que nutre las semillas» y «perpetúa eternamente el género humano», aparece en las *Metamorfosis* de Apuleyo como «Reina del Cielo»; ya su paredro Serapis simbolizaba desde hacía siglos (tomando sin duda como modelo a Ra) con su propio cuerpo todo el universo, con su cabeza el mundo celeste, y con su ojo el sol²⁶. La especulación tardía llegó incluso a desfigurar la liturgia de Démeter Eleusina, al afirmar que los sacerdotes representaban al Demiurgo, al Sol y a la Luna²⁷. Eso permite por lo menos medir la energía de las especulaciones astrales.

No se debe, por tanto, exagerar la oposición entre las reli-

²² Jerónimo (san), *Cartas* 39, 3 (ed. Budé, t. II, 77, 19-23).

²³ Cf. George M. A. Hanfmann, *The Season Sarcophagus in Dumbarton Oaks* (Cambridge, Mas. 1951) 185-192.

²⁴ Plutarco, *Cuest. de mesa*, II, 636 D-E; Macrobio, *Sat.*, VII, 16, 6-8; Olimpiodoro, *Sobre el arte sacro*, 44. Véase: Martin P. Nilsson, *Das Ei in Totenkult: «A.R.W.» XI (1908) 530ss*; P. Boyancé, *Une allusion à l'oeuf orphique: «Mélanges d'Arch. et d'Histoire» LII (1935) 96-112*.

²⁵ Firmico Materno, *Error de las religiones profanas* 2,5; 3,1; 4,1; 5,1.

²⁶ Macrobio, *Sat.* I,20,17. Cf. R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio* (Turín 1955) 101ss.

²⁷ Porfirio en Eusebio.

giones salvadoras de tipo biológico y las que hemos llamado cósmicas: ambas responden a una afectividad ciertamente común, pero a menudo confusa e inestable, y ambas se interfirieron, a lo largo del tiempo, en la marcha del Impero romano. Pero son demasiado diferentes en sus caracteres originarios para prescindir de su distinción.

Para Roma, Grecia había sido la iniciadora de las religiones de tipo biológico con sus misterios de Eleusis y de Dióniso.

Pero la Démeter de Eleusis, con su estado mayor completamente rural, se mantenía demasiado vinculada a su ciudad; no se realizaban iniciaciones fuera del santuario del Atica. Ptolomeo I intentó efectuar una copia cerca de Alejandría, pero su iniciativa no tuvo éxito; tampoco el emperador Claudio logró transferir los misterios a Roma. Y, sin embargo, el eleusinismo fortalecido por sus exigencias de pureza y por el espíritu de inmortalidad que mantenía el rito de Coré, que, raptada bajo tierra, volvía a la luz, triunfó de dos formas distintas pese a su obstinación localista y agraria. Influyó en otros «misterios» demetriacos de Grecia y Roma (aparte del culto nacional de Ceres, que no incluía ninguna iniciación)²⁸, y sin duda también en África (donde se conocen grupos de mujeres «consagradas» a Ceres); haciéndolo también en los de Dióniso, Cibeles e Isis. Y por otra parte adquirió bajo el Imperio romano el carácter de culto mayor, no sólo panhelénico (en tiempos de los Antoninos y, sobre todo, gracias a Adriano), sino incluso lo suficientemente representativo del paganismo espiritualista como para ser utilizado por Galieno contra los avances del cristianismo. Pero el rito seguía siendo completamente griego, y algunos de sus detalles eran tan primitivos que no aceptaban una interpretación alegórica.

De entrada, el dionisismo fue más universal²⁹. Detenido en

²⁸ Cicerón, *Leyes* II,21 y 37; Arnobio, *Contra los paganos* II,73.

²⁹ Sobre los misterios dionisiacos: la dominación por los romanos de los estados helenísticos de Europa y de Asia Menor, y la multiplicidad de sus relaciones con el Egipto ptolemaico, les dieron a conocer la magnitud y el brillo de las celebraciones dionisiacas. Un testimonio célebre de la expansión dionisiaca en Italia (aunque bajo una forma muy clásica aún), fechado aproximadamente en la segunda mitad del siglo I a.C., es la representación pintada de la Villa de los Misterios, cercana a Pompeya (publicada por A. Maiuri en 1931). Las grandes figuras que la componen aparecen como una imitación voluntaria y de alta calidad de un original griego. Este se componía de una sucesión continuada sobre un solo muro con un ábside semicircular en el centro, mientras que la forma rectangular de la habitación campaniense impuso al artista (véase C. C. van Essen, *Précis d'Histoire de l'art antique en Italie* [Latomus; Bruselas 1960] lám. XXXIII, p. 67) una distribución parcialmente troceada en cada án-

Roma por la represión del 186 a.C., había recuperado sus fuerzas hacia mediados del siglo I antes de nuestra era. En todo el Imperio, Baco acrecentaba su poder asimilándose a gran cantidad de dioses locales: el tracio Sabazio, los Baales arameos, el Dusares árabe, el Yahvé de los judíos, Osiris y Serapis, etc. También sacaba provecho de las diversas manifestaciones que lo hacían popular en todas partes: la suntuosidad teatral de las danzas y actuaciones de los «technitas» (colegios de actores consagrados) en las ciudades de Asia, tan sugestivas que incluso los asistentes del más alto rango se mezclaban en ellas; el fervor delirante de las procesiones, en Africa por ejemplo, donde se perpetuaban los gestos extáticos y violentos de los tiempos primitivos³⁰; las so-

gulo de los dos dramas que encuadran la escena central de la hierogamia de Dioniso y Ariadna (o quizá se trate de Semele, rescatada de los Infiernos por su hijo, que aparecería en la parte destruida de la pintura). En su conjunto, el desarrollo de las escenas es cronológico y conduce desde la catequesis en un ambiente femenino hasta el acto de mostrar los *sacra* dionisíacos. En términos generales, a la izquierda de la escena central de hierogamia dionisíaca se desarrolla el drama de la miseria humana; y a la derecha la prueba y los beneficios de la iniciación: en ambos desarrollos se mezclan con los personajes divinos figuras semidivinas que reflejan el subconsciente onírico o que simbolizan la benevolencia del dios ante las pruebas terrenas. Este drama comienza con una pareja de jóvenes faunos con orejas puntiagudas, pobremente vestidos y de aspecto descuidado, que significan sin duda el naturalismo en su inocencia: uno de ellos sostiene una flauta de Pan y parece acompañado por un chivo; mientras, la faunesa amamanta a un ciervecillo (cf. Eurípides, *Bacantes*, 699ss; y una piedra tumbal de Tarquinia, con representación de una sacerdotisa de Baco abrevando en un *kantbaros* a un cervato). Entre esta evocación y la hierogamia se ve cómo, bajo la autoridad de un anciano de aspecto divino, coronado de hiedra y con un aspecto perfectamente sereno, un joven queda aterrorizado por una horrible máscara de Sileno, que parece significar la ruina de la vejez y que se refleja en un tazón de plata; mientras, una mujer huye presa de pánico. Se trata, por tanto, de la toma de conciencia de la fragilidad mortal. A la derecha de la escena central, un demonio hembra de alas oscuras (Mene-Hécate según P. Boyancé, *Miscel. Enr. Josi*, II [1968] 55ss, que utiliza al peligroso sincretista Nonnos, y no tiene en cuenta la relación dramática de las miradas que unifica la escena) aparece preparado, sin preocuparse de una postulante (?) que se arrastra detrás de él, a fustigar a otra mujer que, arrodillada y con la espalda descubierta, oculta su cara en el regazo de una iniciada: sin duda se trata de un simulacro destinado a probar a una nueva adepta; por ello se ve en seguida cómo baila una joven desnuda, al lado de una mujer vestida y portadora de tirso: es el tema de una liberación total y alegre ante la perspectiva de una admisión en el tíaso báquico. Y más lejos aún se prepara la ostensión de los *sacra* (y en particular del falo simbólico). Esta última revelación responde antitéticamente a la escena bucólica que abre en la pared de enfrente el drama de la miseria humana y de su salvación a través del conocimiento del misterio dionisíaco.

³⁰ Luciano, *De la danza* 79; san Agustín, *Cartas* 17.

ciudades de culto bien reguladas, bajo una jerarquía sacerdotal compleja, que armonizaban los arcaísmos pedantescos y los nuevos puntos de vista, y de las que son ejemplo el grupo de 500 mistos que regía Agripinila (hacia el 125) cerca de Túscolo³¹, o el tíaso de los Iobacchoi de Atenas, preocupados por banquetes corporativos, disfraces divinos y ritos funerarios; los círculos más secretos, en cuyo seno, y en ciertos casos y momentos, ciertas figuras de evidente naturalismo podían tomar un sentido místico o impulsar a brutalidades obscenas... Había diferentes misterios de Dióniso-Baco, peor todos con una imaginaria universalmente reconocible. El misto, una vez unido al tíaso mediante la purificación que representaban el fuego, el agua, el aire, la revelación del símbolo genético y quizá el sacrificio antidemoníaco del cochinito lactante, podía esperar tan sólo de la otra vida la perpetuidad de una exaltante borrachera de vino y danzas, como la que gozaba a veces en las celebraciones terrenas. En otros casos, su deseo ascendía hacia la contemplación y comprensión de la maravilla de la vida universal, sugerida en forma distinta por el triunfo hierático del dios y por su unión, llena de tierna dignidad, con Ariadna, unión que podía realizarse entre las evocaciones sensuales o bestiales del tíaso, o entre las sugerencias musicales de una segunda vida completamente depurada. Finalmente, y en formas distintas, los misterios mostraban a los fieles ciertos mitos del despertar, de los descensos victoriosos hasta los Infiernos, de la propia resurrección del dios «dos veces nacido»: el más trágico y difundido de ellos era aquél, de origen órfico, en que aparecía (bajo el nombre de Zagreo) destrozado en su tierna infancia por los Titanes, recogido miembro a miembro por Rhea, madre de los dioses, y al final resucitado para la comunidad de sus fieles, como promesa de inmortalidad³².

Ocupándose de todas estas formas de vida y de supervivencia, Baco gozó, comprensiblemente, en los siglos II y III, de un

³¹ La inscripción báquica de Torre Nova ha sido estudiada por F. Cumont y Vogliano en «*Americ. Journ. of Arch.*» (1933) 232ss y 215ss; y por M. P. Nilsson en «*Studi e Mat. di St. d. Relig.*» (1934) 1ss.

³² Véase A. J. Festugière, *Les mystères de Dionysos*: «*Rev. Biblique*» (1935) 192ss y 366ss; M. P. Nilsson, *The Bacchic Mysteries of the Roman Age*: «*Harvard Theological Review*» XLVI (1953) 177ss; *New Evidence for the Dionysiac Mysteries*: «*Eranos: Acta Philol. Suecana*» (1955) 28-40. Sarcófagos con representaciones dionisiacas: para la diversidad y a veces lo oscilante de las representaciones y de los símbolos, a partir del reinado de Trajano (cuando la extensión del rito inhumatorio desarrolla las representaciones plásticas sobre los sarcófagos), véase R. Turcan, *Les sarcophages romains à représentations dionysiaques: essai de chronologie et d'histoire religieuse* (París 1966) III parte, 368ss.

fervor funerario inusitado: son innumerables los sarcófagos que colocan al muerto bajo la protección de figuras dionisiacas. Pudo intentar adquirir un carácter universal, uniendo el éxtasis del espíritu a una filosofía biológica del mundo, y atrayéndose a las almas más vulgares con sus incitaciones al instinto y con sus groseros prodigios (como la mutación del agua en vino). Pero su culto era demasiado multiforme para plantear un combate eficaz contra el avance organizado del cristianismo.

Contra la profusión heterogénea, pero familiar, del dionisismo y de sus símbolos funerarios, y frente al conservadurismo local y puramente helénico de los misterios eleusinos, se yerguen —aunque empleando las mismas bases biológicas y los mismos deseos de salvación— los cultos de Cibele-Attis y de Isis-Serapis. En ellos, el fiel se encuentra sumido en ceremonias colectivas, dirigidas por un clero autoritario, y a la vez es seleccionado para una iniciación individual, que le coloca en manos de estos sacerdotes y al servicio místico del dios. Se trata de algo muy distinto de la tradición religiosa de los griegos y de los romanos; y de algo que responde tan bien a las nuevas necesidades, tan contradictorias ellas, de las almas, que estos cultos, llegados a Roma en una forma más o menos helenizada, lejos de acentuar esta tendencia, irán cobrando bajo el Imperio romano un carácter más claramente exótico, como si desearan conservar mejor para sus fieles el beneficio de las misteriosas sabidurías orientales. De esta forma, logran un universalismo distinto del de Dióniso, pero sin duda más fuerte que él: en todas las regiones, en todos los ambientes, la singularidad de estos ritos distingue mejor a unos fieles que, de una punta a otra del Imperio, forman una especie de comunidad de isíacos o de metróacos; cada uno de estos fieles está seguro de alcanzar en su religión la gracia de la salvación, y saborea tal privilegio únicamente en los templos de la deidad que ha escogido.

Cibele, desde hacía doscientos cincuenta años, vivía encerrada sobre el Palatino, enmascarada por la decoración grecolatina de los Juegos Megalenses, y excitando la curiosidad sin satisfacerla, cuando el emperador Claudio (más verosímilmente que Antonino, un siglo posterior)³³ dejó en libertad todos sus poderes espectaculares y su eficacia —nueva sin duda— como religión salvadora. La gran liturgia pública del 15 al 27 de marzo mos-

³³ J. Carcopino, *La réforme romaine du culte de Cybèle et d'Attis*, en *Aspects mystiques de la Rome païenne* (París 1941) 49-111; P. Lambrechts, *Les fêtes phrygiennes de Cybèle et d'Attis*: «Bull. de l'Inst. hist. Belge de Rome» XXVII (1952) 141-170; M. van Doren, *L'évolution des mystères phrygiens à Rome*: «Antiquité Classique» XXII (1953) 79-88.

traba, en efecto, anualmente a su joven compañero Attis, dios que muere y renace, bajo un símbolo vegetal, pero como promesa de resurrección. Una procesión de «portadores de cañas», conmemorando acaso el descubrimiento del niño expuesto sobre el río Sangarios, daba paso al sacrificio de un toro de fertilidad, y después a una semana de continencia y abstinencia. Entonces, un pino cortado, figurando a Attis, cubierto de cintas y de guirnaldas de violetas como si fuese un muerto, era acompañado con lamentos de duelo, mientras que los sacerdotes (los *Galli*) y los neófitos se infligían heridas sangrientas, y llegaban a la castración para dedicarse por completo a la diosa (el día 24 de marzo, llamado *Sanguis*, «día de sangre»). Después de un ayuno estricto y de una misteriosa velada fúnebre (*Pannychis*), el Archigallo anunciaba la resurrección, y los fieles estallaban en violentas manifestaciones de alegría (*Hilaria* del 25 de marzo). El día 27, una procesión triunfal, oficial, atravesaba Roma y su campiña para llevar al ídolo de Cibeles a su baño en el Almo (*Lavatio*): se trataba de un viejo rito destinado a atraer la lluvia. Hay que imaginarse la extraña suntuosidad de los trajes frígios, el nerviosismo de las músicas orientales, la exaltación frenética de los gestos y el trastorno mental debido a las mortificaciones y al brutal contraste entre los lamentos colectivos y la alegría desmesurada.

La antigüedad de esta religión en Roma, y la habilidad de su clero para absorber múltiples devociones particulares de gentes que recorrían el Imperio, aseguraron su expansión y su verdadera popularidad tanto en Italia como en las provincias. La excavación del Metroon de Ostia (fechado entre el 130 y el 170 de nuestra era), reveló su capacidad de atracción y de sincretización: aunque Cibeles, Attis y Mâ-Belona tenían allí sus templos particulares, Attis se muestra con los rasgos de Apolo, de Baco o del Mercurio (?) pastoril; a él se asociaban Venus, Hermafrodita, y de nuevo Baco; y también había allí un altar de los Doce dioses³⁴. Evidente tendencia a la fusión dentro del politeísmo grecolatino. Pero, en un sentido contrario, también puede verse cómo se invoca a Cibeles y a Attis como diada omnipotente, y a Attis como dios supremo (*Hypsistos*): se trata de una aproximación a la afirmación monoteísta. Cibeles, diosa fecundadora de las mujeres, aparece incluso emparejada, por decirlo así, con Mitra, que sólo admitía varones en su secta. Y, sin embargo, el salvajismo primitivo del Oriente había reaparecido en este culto con la práctica del taurobolio —se dio desde el año 105 en Pérgamo,

³⁴ G. Calza, R. Calza, en «Mem. della Pontif. Accad. romana di Archeologia» Ser. III, vol. VI (1946).

y desde el 114 en Pozzuoli, se hizo oficial desde Antonino, y fue frecuente desde entonces en las Galias...—: el fiel bajaba a un foso cubierto por un cañizo y allí recibía la aspersion de la sangre del toro que se sacrificaba encima de él. ¿Creía acaso poder prolongar así su vida corporal (está atestiguada de hecho la renovación del taurobolio, en una misma persona, después de veinte años)?, ¿o apuntaba hacia una regeneración mística, la misma que daba nuevo vigor a la energía de los dioses cuando se untaba a los ídolos con sangre, vino o líquido consagrados? De cualquier modo, el mérito del taurobolio podía revertir sobre otra persona; y a menudo el emperador era el beneficiario.

Muy poco después de la brutal prohibición de Tiberio, «hostil a las religiones de Egipto y de Judea», Calígula levantó en el Campo de Marte (¿en el 38?) un templo oficial a Isis; Domiciano lo embelleció suntuosamente, y Caracalla, hacia el 215, construyó otro aún más rico sobre el Quirinal, dentro del *pomerium*. Tal era el brillo triunfal y creciente de una religión que se había ganado, desde hacía tiempo, en Italia, y al menos desde Sila en Roma, un grupo de fieles activo. Su implantación se había dado bajo forma helenística, mediante la pareja alejandrina de Isis y Serapis, divinidades ya muy sincréticas, astrales, ctónicas, de fecundidad y reinas a la vez de la naturaleza viva y de los Infiernos³⁵. En Roma (y por su intermediario acaso, en el Imperio), tomó un matiz más egipcio: el prestigio de una antigüedad fabulosa, el gusto por un exotismo muy puro en sus rarezas y el rigor de un ritual complejo tendían a hacer de los templos de Isis universos cerrados; el fiel hallaba en ellos una especie de resumen del propio Egipto, con los arcanos de sus escrituras sagradas y de sus símbolos divinos, con formas semianimalísticas, actitudes hieráticas y misterios sin edad.

El dominio del culto isíaco era, por otra parte, mucho más total que el de la religión metróaca. Ceremonias cotidianas asociaban a los fieles con la apertura y la clausura del templo: se comenzaba con la reanimación del fuego sagrado, y después venían la presentación del agua santa y el despertar de la estatua de culto, acompañados por adoraciones contemplativas, cánticos, sonidos modulados de flauta y chasquidos de sistro, que hacían sentir cada mañana la presencia bienhechora de la divinidad; por

³⁵ G. Lafaye, *Hist. du culte des divinités d'Alexandrie hors de l'Égypte* (París 1883); J. Leclant, en «Bull. de l'Inst. fr. d'Arch. orientale» LV (El Cairo 1956) 172-179; L. Parmentier, *Recherches sur le traité d'Isis et d'Osiris de Plutarque* (París 1913); W. Wittmann, *Das Isisbuch des Apuleius: Untersuchungen zur Geistesgeschichte des II^m Jahrhunderts*: «Forschungen z. Kirchen und Geistesgeschichte» XII (Stuttgart 1938).

la tarde, ceremonias inversas dejaban las almas en espera del día siguiente, preparadas para recibir las admoniciones de los sueños místicos. Pero el culto isíaco tenía también su propio calendario litúrgico, que salpicaba el año con fiestas diversas en enero, marzo, abril, agosto y octubre; las dos más espectaculares eran la reapertura primaveral del mar a la navegación, el 5 de marzo (*Navigium Isidis*), y, del 26 de octubre al 3 de noviembre, el «descubrimiento» (*Inventio*) de Osiris —el dios egipcio, esposo de Isis, asimilado a Serapis: el mito decía que fue matado y destrozado por Seth, y que, hallado trozo a trozo por Isis, resucitó y se convirtió en protector de los muertos; la conmemoración anual de este hecho consistía, como en el caso de Attis, en un paso de la desesperación fúnebre a la alegría. Aparte de esto, se realizaban de vez en cuando en el templo suntuosas escenificaciones, cuando un iniciado, ávido de una seguridad de salvación más especial, se entregaba por completo al servicio de los dioses del Nilo. Y esta vida religiosa tan completa, y tan nueva para los romanos, era presidida por un numeroso personal sagrado, del que destacaba un clero reconocible en cualquier lugar: eran hombres lampiños, con el cráneo afeitado y austeramente vestidos con un hábito de lino blanco. En nombre de la dignidad, la ciencia y la santidad, estos sacerdotes cuidaban de la regularidad de los ritos, y de las numerosas purificaciones, abstinencias y pruebas penitenciales, como, por ejemplo, las de aquellas devotas de que habla Juvenal, que se bañaban en el Tíber helado o se arrastraban de rodillas alrededor del templo³⁶.

Pero no hay que vincular en todos los casos a estas prácticas una reflexión teológica o un valor moral. La religión isíaca reclutaba gentes de todas las clases y no apuntaba hacia la elevación espiritual de la masa; para la mayoría, las abluciones, gestos, fórmulas y períodos de continencia o de abstinencia de carne eran eficaces por sí mismos, según la tradición milenaria, sin un compromiso verdaderamente personal; la propia antigüedad de las liturgias fomentaba lo mecánico de las celebraciones. Pero también sería erróneo pensar en una religión esclerotizada: bajo su aspecto inmutable, también ella se dejaba llevar por los progresos generales de la reflexión ética y metafísica. Véase, por ejemplo, el libro XI de las *Metamorfosis* de Apuleyo, de fines del siglo II, donde se advierte cómo la sumisión a los ritos isíacos alimenta sin cesar el fervor mediante la unión con la divinidad, la sensibilidad y una confianza fideísta sorprendentemente fresca y actual. En efecto, la iniciación mística del «elegido» aparece más como

³⁶ Juvenal VI, 522ss.

apaciguamiento de un alma ya entregada al servicio de la divinidad que como un remedio para preocupaciones escatológicas.

Sin embargo, es a estas preocupaciones a las que respondía sobre todo, aunque en grados muy diversos, la religión de Isis-Serapis. Y, desde luego, no había ninguna que pudiese tener un fundamento tan largo en el pasado. Desde el Imperio Antiguo, la continuidad entre la vida terrena y la muerte, y entre ésta y la vida subterránea, se afirmaba de forma más indudable en Egipto que en cualquier otro lugar, mediante magias muy concretas (reapertura de la boca y de los ojos del muerto, ofrendas e imágenes de alimentos de ultratumba), y, bajo la fórmula de Osiris, mediante la asimilación, al menos exterior, entre el difunto y el dios del Más Allá. El benevolente Serapis, más o menos confundido con Osiris, tomó para sí, helenizándola, esta fórmula: muchos relieves sepulcrales figuran al muerto heroizado bajo el aspecto del dios de la fecundidad y de los Infiernos, coronado por el *calathos*, cesto sacro de los cultos agrarios. Ni los cuidados materiales dispensados al muerto-vivo, ni siquiera la protección inmortalizadora de una forma divina podían, a principios del Imperio, asombrar a las mentalidades latinas. Pero el culto egipcio traía en apoyo de esta ideología su autoridad sacerdotal y un fervor rejuvenecido por el exotismo.

La representación anual del mito de la resurrección de Osiris era lo que más se grababa en la imaginación de todos los fieles por su poder obsesivo, que tomaba el valor de una promesa correspondiente a su fe. Había, sin embargo, un superior grado de certeza en la iniciación, reservada a un pequeño número de elegidos, que recibían una gracia particular de la diosa. Parece, según el testimonio de Apuleyo, que esta iniciación llevaba consigo la aceptación de una muerte anticipada, con descenso a los Infiernos, ascenso cósmico a través de los elementos, contraste simbólico del sol esplendoroso en medio de las tinieblas, y también (como en la escatología de Osiris) acercamiento, con adoración, a los «dioses de abajo y de arriba»³⁷. Y esto es tan sólo el grado «isíaco», tras el cual el feliz iniciado se presentaba a los fieles en el esplendor hierático de sus vestiduras solares³⁸. Podía llegar también a una intimidad superior con la divinidad mediante la «iluminación» de una nueva iniciación, osírfaca ésta, que difería del primero «de forma absoluta», aunque se tratase también de «misterios nocturnos»³⁹; e incluso había una tercera

³⁷ Apuleyo, *Metamorfosis* XI,23,7; cf. 21,6-7.

³⁸ Id., *ibid.* XI,27,1-3; 28,5-6.

³⁹ Id., *ibid.* XI,29,4 a 30,1.

iniciación, de la que ya no sabemos nada. ¡Tales eran ya la ansiedad por una felicidad eterna y la preocupación por asegurarse contactos privilegiados con los dioses que se ocupaban de ella!

Los misterios de Démeter, Baco, Cibeles e Isis no eran los únicos de origen agrario. Pero los otros no tenían apoyo oficial, y su difusión era incierta y variable. Los de Endimión, dormido y tomado como esposo por Selene (la Luna), que se celebraban en el monte Latmos, sólo se conocen en el Imperio romano a través de las representaciones de algunos sarcófagos. Los de Adonis de Biblos recordaban en un *triduum* su unión con la diosa-amante Salambô, su muerte a manos del Jabalí, las lamentaciones alrededor de su cuerpo, y su resurrección, simbolizada por el rápido crecimiento de los granos sembrados en «jardines de Adonis»; su culto de esperanza funeraria sólo tomó cierta importancia bajo los Severos; pero ya había llegado en época helenística, y procedente de Alejandría, a la Italia meridional y a Etruria, alcanzando a la alta sociedad romana bajo Augusto.

Nos encontramos siempre, a pesar de las variantes y de los nombres diversos, con el mismo mito primordial, que mezcla la intuición de lo vegetal a la esperanza humana... El que fuesen tantas las formas de recurrir a su eficacia nos lleva a pensar que una parte importante de la población romana había permanecido, o volvía a ser de nuevo, sensible a las sugerencias naturalistas y a los dramas sagrados, con una emotividad acrecentada por las aportaciones orientales: es de forma casi primitiva cómo estas religiones salvadoras actúan sobre gran número de sus fieles. Pero la complejidad cultural, la elección de los misterios y sus refinamientos simbólicos abrían a los más dotados vías secretas y de fecunda reflexión hacia los sistemas místicos; podemos adivinar, al lado de una básica fidelidad a los instintos más arcaicos, ciertas aspiraciones hacia lo que había de más actual en los conocimientos y en la experiencia religiosa; de ahí que se diesen muchos aspectos sincréticos: ninguna de estas religiones de origen ctónico pudo salvarse, de hecho, de ciertas contaminaciones de la ideología astral.

IV. EL ESQUEMA COSMICO Y LOS DIOSSES CELESTES

Las fórmulas religiosas de esta ideología fueron propagadas por Siria y el Irán, que dieron así al paganismo romano sus determinaciones teológicas y morales más elevadas: el culto del Sol y el de Mitra. Pero su triunfo tardó (en el siglo III de nuestra era) es el resultado de varios siglos de elaboración, en los que,

de forma continua, aunque desigual, se interfirieron la ciencia sacerdotal de Babilonia y la filosofía de los griegos en las tradiciones rituales y místicas de Oriente y Occidente.

Por lo demás, eran muchos los cultos sirios que mantenían en el Imperio y en Roma aspectos de su primitivismo originario: adoración de piedras, árboles, aguas y animales (paloma, pez, toro); supervivencia de los sacrificios humanos, y práctica de sustituciones sagradas. Las conquistas de Vespasiano y Trajano en el Oriente —que llegaron más allá de las zonas helenizadas—, las redadas de esclavos y los reclutamientos militares en poblaciones del interior dieron a conocer y transportaron muy lejos, sin cambiar siquiera su nombre, a un gran número de divinidades semíticas: Baltis, Aziz de Edesa, el lunar Aglibol, Malakhbel de Palmira... Otras tomaban dimensiones imprevistas al ser romanizadas como Júpiter, pero mantenían en el epíteto su sabor local y mezclaban en su forma las rarezas bárbaras con las convencionales greco-latinas: tal es el caso del Júpiter del Monte Casio, o del de Doliche en Comagene (*Juppiter Dolichenus*), con traje militar, de pie sobre un toro, con el rayo y la doble hacha en la mano: los soldados le dirigían dedicatorias desde Africa hasta Germania, pasando por Bretaña⁴⁰. En otros lugares, la pareja divina de la fecundidad —Baal y Baalat— se desarrollaba en tríada al añadirse un dios-hijo: así ocurría con los Hadad y Atargatis de Heliópolis (Baalbek); o con los de Hierápolis (Mabbug, cerca del Eufrates), que no dejaban de aceptar en su templo, tan puro por lo demás en cuanto a disposición y ritos, unos dioses adventicios helenizados⁴¹. Se daba incluso el caso de que un culto, sirio en su origen, se prestase, como en el romano Janículo, cerca de la fuente de la arcaica Furrina, a sincretismos confusos: aquí el Baal aparece acompañado por un dios de la eternidad (Aion) y de las resurrecciones planetarias, por una Hécate que puede simbolizar la fatalidad funeraria, por un rey-dios egipcio y por un Dióniso helenístico⁴².

Los cultos sirios distaban, por tanto, mucho de dirigir de forma uniforme a la religión romana hacia una espiritualidad astral ex-

⁴⁰ P. Merlat, *Répertoire des Inscriptions et monuments figurés du culte de Jupiter Dolichénus* (Rennes 1951); y *Essai d'interprétation et de synthèse*, en «Bibl. arch. et hist. de l'Institut franç. d'Arch. de Beyrouth».

⁴¹ Luciano, *La diosa siria*; P. Perdrizet, *Atargatis*, en *Mélanges F. Cumont* II (1936) 885-891.

⁴² G. Nicole; G. Darier, *Le sanctuaire syrien du Janicule*: «Mélanges d'Arch. et d'Hist.» XXIX (1909) 1ss; P. Gauckler, *Le couple héliopolitain et la triade solaire dans le sanctuaire syrien du Lucus Furrinae à Rome*, *ibid.*, 238ss; M. Leglay, *ibid.* LX (1948) 129ss.

clusiva, o incluso simplemente bien definida. Sin embargo, Franz Cumont no deja de tener razón cuando advierte en la propia naturaleza de los dioses semíticos los elementos básicos de un progreso psicológico⁴³. El Baal, señor absoluto del cielo y de la tierra —fuente de toda fecundidad—, de su «Dama» (Baalat) y de sus fieles, y carente de individualidad propia, tiende a imponerse como poder único y universal. No había tribu que no pudiese reconocer al suyo bajo los rasgos de cualquiera de los demás, al menos como dios del cielo y del rayo. Pero, por otra parte, la antigua ciencia astronómica de los sacerdotes de Babilonia proponía a los pueblos vecinos todo un sistema celeste ordenado, imposible de cambiar, que iba desde los planetas hasta las estrellas fijas, origen de la irradiación de energías omnipotentes sobre la tierra de los hombres. Al darse la conjunción de esta ciencia con las creencias más primitivas, iba a afirmarse la supremacía de ciertas adoraciones, la del Sol e incluso la del Cielo (*Caelus*), e iban a evidenciarse corolarios del mayor alcance teológico, como la noción del dios Altísimo, que exagerarán incluso los romanos al adorar a un *Juppiter Summus Exsuperantissimus*; y como la de la eternidad divina, que parecía postulada por la propia naturaleza de los astros. Se podía inferir una cierta unidad, dentro de la pluralidad, cuando se contemplaba el cielo divino, y ello justificaba la práctica humana del sincretismo: el dios al que se consideraba como más grande absorbía las cualificaciones o «virtudes» de los otros, y se hacía así «pantheo».

Es imposible, claro está, fijar las etapas de tal evolución. Pero el hecho de que la mentalidad general de Siria llevase en este sentido una gran ventaja sobre la romana, parece confirmarse por ciertos testimonios del siglo I de nuestra era: por ejemplo, el bajorrelieve, recientemente descubierto en Palmira, donde un águila, representación del Cielo, cubre con sus inmensas alas los bustos del Sol y de la Luna, astros fecundantes; o, en la batalla de Cremona (en el 69), la aclamación religiosa con que los soldados de la tercera legión saludan la salida del sol, «según la costumbre siria», como apostilla Tácito⁴⁴.

En dicha época, Roma aún era únicamente tributaria del pensamiento cósmico de los griegos, el cual, pese a deber mucho a Oriente, había sido elaborado en un sentido más científico y filosófico que teológico. Además, tal pensamiento había sido asimilado de forma muy desigual por los latinos y, si en ciertos problemas (el destino, el tiempo, etc.), había logrado crear estados

⁴³ *Les religions orientales dans l'Empire romain*⁴, pp. 109 y 118-124.

⁴⁴ Tácito, *Historias* III,24,6.

colectivos de sensibilidad religiosa, no pasaba de ser en general, pese a todo, un simple soporte para la especulación individual o para un difuso teísmo aristocrático sin base cultural —como, por ejemplo, el de Plinio el Viejo—.

Hacia tiempo ya que el pensamiento de los griegos se había asombrado ante el desorden del mundo (el Caos de Hesíodo, el azar-Tyche de la época helenística) y había propuesto la necesidad de un orden superior (venido del Olimpo o del Eter, donde reside Zeus). El sistema de los astros, nacido entre los babilonios y científicamente descrito por Eudoxo de Cnido (a principios del siglo IV) como un perfecto equilibrio matemático, le pareció al anciano Platón suficiente base para una teología; pero la noción de Fabricador (Demiurgo) dejaba sin solución el problema de la trascendencia divina. De entre las filosofías helenísticas, el estoicismo fue el único que propuso una síntesis coherente entre las creencias comunes y la divinidad de los astros, colocando el conjunto bajo la unidad de un dios cósmico —o, mejor, dios-cosmos—, eterno a través de sus ciclos regulares. Bien recibido por los romanos, el estoicismo sirvió como punto de apoyo, en muchos espíritus cultivados, para una fe total en la «fatalidad» astrológica: se consideraba que los acontecimientos y los caracteres de los hombres eran determinados por las conjunciones de los astros o por la influencia de los planetas. Esto pudo llevar a ciertas almas, como la del poeta Manilio (contemporáneo de Augusto y Tiberio) a verdaderos impulsos místicos. Pero una doctrina tan abstrusa no podía influir en la masa más que con reflejos deformados o con función de coartada: por todas partes había astrólogos-caldeos diciendo la buena ventura, a pesar de las prohibiciones oficiales; aparece la «semana», con sus siete días influidos respectivamente por los distintos planetas (incluidos el sol y la luna); las gentes se acostumbraban a concebir, fuera y más allá de la fecundidad terrestre, una «fecundidad celeste o astral»; y la idea del Sol como «alma e inteligencia del mundo» (Cicerón, Varrón, Plinio el Viejo) iba también adentrándose en el vulgo.

Pero ninguna de estas nociones tenía, a pesar de todo, un alcance religioso oficial en el siglo I de nuestra era. Distinto era, ya lo hemos visto, el caso del tiempo. Desde Augusto, la magia de renovación de los años, de los períodos o de los siglos, por medio de dones votivos, cacerías o juegos, imbuía todos los espíritus de la idea del tiempo cíclico, aunque reducido a dimensiones humanas. Era lo contrario de lo propuesto por la doctrina estoica. Pero simultáneamente se declara el culto del Tiempo Infinito (el *Aión* de los griegos). Este ya aparece exaltado en una

dedicatoria augustea de Eleusis, en la que tres hermanos latinos, los *Pompei*, «por el dominio de Roma y la permanencia de los misterios» consagran una figura de Aion, «el cual, por su naturaleza divina, se mantiene por siempre idénticamente el mismo y único orden inmutable del mundo, semejante a lo que es, fue y será, sin comienzo, medio ni fin, sin participación en el cambio, y productor de la naturaleza divina absolutamente eterna»⁴⁵. Nos encontramos a mitad de camino entre el *Timeo* de Platón y las místicas de eternidad —de Roma, del Imperio, y más tarde de Constantinopla—; nos hallamos también en el origen de numerosas representaciones, ya oficiales en las monedas del siglo II, del Genio del Tiempo rodeado por los signos del zodiaco, y a veces por los símbolos de las estaciones, para indicar el movimiento cíclico de las apariencias⁴⁶; más tarde aparecerán concepciones netamente teológicas, influidas, incluso en el aspecto figurativo, por los simbolismos orientales, como puede verse en los misterios de Mitra.

De esta forma se desarrollaba religiosamente en el ambiente latino, con muchas desigualdades, la aportación de la filosofía helenística. Pero también se mezclaban especulaciones más antiguas, de escatología astral.

Se remontan al primer pitagorismo (siglos VI y V antes de

⁴⁵ I.G. II²,4705 = Dittenberger, *Sylloge*³, 1125. Cf., para la traducción, A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* IV,181.

⁴⁶ Así, en la pátera de Parabiago, que representa el triunfo de Cibeles y Attis. Véase A. Grenier, *Rel. Rom.* 228ss. Sobre Cibeles y el Tiempo: Esta pátera de plata (Museo de Brera en Milán), difícilmente fechable (siglos II a IV), representa a Cibeles y Attis como divinidades de las fuerzas naturales y de la resurrección, sentados la una al lado del otro sobre un carro tirado por cuatro leones, alrededor del cual danzan tres Coribantes armados a la romana, e insertos dentro del mundo de los elementos y de la sucesión temporal. Por debajo de su figuración divina, se encuentran simbolizados con figuras humanas el Aire, las Aguas y la Tierra fecunda. Por encima, queda simbolizado el día por el levantarse de la luz y la caída de la noche, ambas precedidas por sendos genios portadores de antorchas. Pero, en el resto del espacio libre, aparecen analizadas en forma figurativa las estaciones (cuatro «putti» que llevan productos típicos, y que simbolizan el verano, el otoño, el invierno y la primavera); el ciclo anual aparece bajo la conocida forma de un joven dentro del círculo del zodiaco. Una gran serpiente que se enrolla hacia la parte alta de un obelisco simboliza la renovación eterna del tiempo. Adviértase la relación del conjunto de la escena con las creencias principales (Cibeles y el Sol) del emperador Juliano (p. 242). En cambio, hay que oponer el análisis plástico y naturalista de las representaciones temporales a la síntesis monstruosamente simbólica del Tiempo-Aion leontocéfalo, atado por los anillos de la serpiente (p. 208), cuyas representaciones han sido estudiadas por R. Pettazzoni. Nótese también la vinculación de estas figuras a las correspondencias cósmicas de diferentes gnosias (cf. p. 270).

nuestra era) las trasposiciones que sitúan el Hades en la Vía Láctea —lugar de donde las almas han de retornar para tener otras vidas transitorias—, y las Islas de los Bienaventurados (sustraídos a la generación) en la luna y el sol. El dualismo que distinguía en el hombre un cuerpo entregado a la tierra y un alma destinada al cielo creció así en precisión y autoridad. Pero el progreso de los conocimientos astronómicos obligó a variar el punto de partida; fueron abriéndose camino especulaciones muy distintas alrededor de afirmaciones elementales, y así, al asimilar las almas al aliento, se las representaba como flotando en el aire, que se llenaba de su presencia invisible, o como tendiendo hacia el éter para acercarse a los dioses; podían incluso (ya Aristófanes se burla de ello) convertirse en estrellas, para ir a reunirse aparentemente en la Vía Láctea. Ya el pitagórico Filolao, contemporáneo de Sócrates, intentó una mejor representación del universo: el cielo de las estrellas fijas fue para él el Olimpo; los astros que se mueven en el éter («planetas») figuraron el orden matemático, eterno; el dominio sublunar fue el de los cuatro elementos, el del cambio y el devenir. Y después, las vinculaciones con la astrología caldea y con el estoicismo dieron lugar a representaciones más complejas: se imaginó que las almas descendían de las alturas del cielo hacia su encarnación pasando por las influencias de los círculos planetarios, y que después de muerto el cuerpo se veían obligadas a despojarse gradualmente de él subiendo de nuevo hacia su morada original; o bien se pensó (Plutarco) que, al ser el hombre un complejo de cuerpo, alma (principio vital) y espíritu (principio racional), existían dos muertes sucesivas: en la primera se entregaba el cuerpo a la tierra, y en la segunda, mientras que el alma vital quedaba en la luna, la razón subía hasta el sol.

El ambiente tradicional del pitagorismo había sido la Italia griega, Crotona, Metaponto, Tarento. Pero, desde principios del siglo II antes de nuestra era, tales teorías intentaban introducirse en Roma. Lograron afincarse allí en el siglo siguiente, con Nigidio Fígulo, pero lo hicieron bajo forma ecléctica, recargada de simbolismos, y contaminada por la magia y la nigromancia. Su grado de mutabilidad ante variantes escatológicas era ya grande, lo mismo que su capacidad de diversificación en grupos místico-filosóficos. La bella «basílica» subterránea descubierta fuera de la Porta Maggiore pudo servir como centro de reunión para uno de estos grupos. Pero carecemos de testimonios tanto acerca de «misterios» neopitagóricos como de una posible intolerancia contra ellos. Se trata más bien de una corriente de pensamiento muy dada al simbolismo y a las divagaciones metafísicas, que

iba a tener más tarde influencia en la gnosis, y que acabaría integrándose (en el siglo III) en la corriente neoplatónica.

Pero, sin tanta concreción, ya hemos visto cómo, desde fines del período republicano, la escatología astral era a la vez objeto de meditación para las más altas inteligencias —como Cicerón cuando escribió «el Sueño de Escipión», Augusto o Virgilio— y capaz de conmover la opinión pública romana. Se trataba del desarrollo, más o menos consciente según los casos, de la aportación helenística. Lo único que pasaba es que la inmortalidad cósmica aparecía reservada de hecho a los hombres de Estado o al soberano, es decir, a quienes hacen reinar sobre la tierra un orden análogo al del mundo celeste. La ideología de la apoteosis imperial se fundamenta en esta creencia; así lo atestiguan ciertos monumentos figurados, al representar a príncipes julio-claudios llevados al cielo por el vuelo de un águila.

De todos modos, estas aspiraciones religiosas cósmicas heredadas de los griegos se encontraban en el primer siglo del Imperio en estado embrionario, repartidas y sentidas en forma desigual. Carecían de referencia divina y de prácticas culturales orgánicas. Mediante ellas maduraba únicamente un estado de receptividad a las aportaciones teológicas más espiritualizadas de Siria. Y hubo que esperar, de hecho, la subida al trono de unos emperadores sirios para que el sol, rey y ordenador, apareciese oficialmente con todo el brillo de su primacía.

En efecto, en el antiguo panteón romano el *Sol indiges* del Quirinal no había tenido gran importancia; algunas familias nobles, como los Aurelios o los Manlios, sintieron por el astro una devoción particular, pero sin llegar a difundirla. El apolimismo de Augusto y la tentación helíaco-mazdeísta de Nerón le dieron cierto brillo, pero éste fue ambiguo y de escasa duración. La deificación de Cómodo como «Helios» juvenil señala, a comienzos del siglo III, los avances de la ideología solar, aunque aún dentro de la línea helenística: el soberano asume la responsabilidad del mundo y de sus renovaciones cíclicas en una perspectiva de eternidad. La lentitud de este avance explica el escándalo de los romanos cuando, en el 218, el sirio Heliogábalo, colocando la dignidad imperial al servicio de su sacerdocio hereditario, quiso imponer de forma espectacular su Baal de Emesa, bajo el nombre de *Sol invictus Elagabal*; ciertamente, se trataba de un dios cuya barbarie original se mantenía excesivamente pura: era presentado como un betilo o aerolito negro cuyas rugosidades y depresiones contenían sentidos simbólicos; y las orgías a que dieron lugar sus fiestas son testimonio sin duda de las virtudes fecundantes que se le atribuían. Pero, por muy abigarrados que fuesen tales

exotismos divinos, se puede calcular en esta ocasión cuán dominada se encontraba aún entonces Roma en su conjunto por las fórmulas grecolatinas. Sin embargo, aunque inhábil y prematura, la tentativa de Heliogábalo anticipaba la expresión de una necesidad creciente: la del dios celeste, único, omnipotente, visible, que, bajo nombres diversos, adoraba de forma particular todo el Oriente. A partir del año 274, el emperador Aureliano haría triunfar la excepcional grandeza de *Sol invictus*, levantándose en el Campo de Marte un templo grandioso, servido por un colegio pontifical propio, e inaugurando para él juegos cuatrienales.

Tal fundación tiene todas las apariencias de la más sabia mezcla. Es innegable que Aureliano, como vencedor de Palmira, anexionó su Bel solar, igual que los antiguos jefes romanos «evocaban» a los dioses de las ciudades vencidas; y también es cierto que la suntuosidad del culto del Sol en Heliópolis (Baalbek) le incitaba a colocar a Roma por lo menos en pie de igualdad con la ciudad siria, cuya fama era inmensa. Pero no se despreciaban, por otra parte, ni la tradición romana ni el porvenir imperial. Aun sin hacer referencia al propio nombre del emperador, que lo vinculaba a los Aurelios, *gens* de vocación solar, basta recordar el sistema de clero adoptado y el de los juegos, que integraban este culto dentro del pasado de Roma. Y lo mismo puede decirse del epíteto de «Invicto» dado al dios, que le hacía protector del *Orbis romanus*, a la vez que significaba las renovaciones cíclicas del tiempo, fundamento de la ideología astral. El Sol parecía el regulador benevolente de este tiempo, a la vez que disipaba las angustias y garantizaba los renacimientos: la fiesta de *Sol invictus* fue fijada el 25 de diciembre, *Natalis Solis*, fecha en que el astro reinicia su marcha ascendente hacia un nuevo año.

Es posible pensar que, desde el punto de vista religioso, la iniciativa de Aureliano, lejos de ser audaz, no hacía sino aprovechar la ocasión de una toma de contacto con la opinión común, tan rápido y universal parecía el avance, en el siglo III, de la doble ideología astral y solar. Incluso los cultos agrarios, los de los misterios naturalistas, se mostraban permeables a esta ideología: desde muy pronto, Isis fue señora del cielo, y Serapis, «Sol, Dominador del Mundo, Invicto»; Sabazio, antiguo dios de la vegetación, mantuvo buenas relaciones con la Diosa Siria de la naturaleza fecunda, convertida en *Caelestis*; Attis y Adonis fueron asimilados al Sol; y lo mismo pasó con Liber-Baco, mientras que Libera era considerada la Luna... El resultado final será el sentimiento de una divinidad suprema que ve y ordena todo (como la que, catorce siglos antes de nuestra era, quiso imponer en Egipto Amenofis IV), y ese sentimiento se verá expuesto a

extraordinarias contaminaciones filosóficas (entre lo real, lo inteligente y lo intelectual) y religiosas (entre lo celeste y lo terrestre), de las que son ejemplos la hierogamia del Sol y de Caelestis, o, a mediados del siglo IV, la iniciativa personal del emperador Juliano para magnificar, de forma confusa y en beneficio de un nuevo helenismo espiritualista, tanto a Cibeles madre de los dioses como al Sol-Rey.

El culto de Mitra no fue una excepción en este tipo de confusiones, y sin duda se benefició incluso de ellas.

Se trataba del antiquísimo dios iranio de la luz celeste (anterior al Sol) y de la verdad, omnividente, omnisciente, creador de la abundancia y protector, que formaba antiguamente una pareja soberana e indivisible con Varuna, el Cielo. El dualismo de Zoroastro, que opuso estrictamente Ahura-Mazda, dios del bien, a Ahrimán, dios del mal, redujo a Mitra al papel de genio intermediario, que cuidaba de forma favorable del «mundo móvil»⁴⁷. Pero los romanos lo conocieron (quizá ya en la guerra contra los piratas de Cilicia, hacia mediados del siglo I antes de nuestra era) bajo un aspecto más popular, que le devolvía sus dimensiones soberanas en un contexto en que se mezclaban un naturalismo muy antiguo, ciertos elementos del zoroastrismo, la influencia de la astrología babilónica y la interpretación plástica de los griegos. Por una parte, Mitra tendía a formar una tríada, en contra de Ahrimán, con Zerván (el Infinito o el Tiempo infinito, padre de Ahura-Mazda y de Ahrimán) y Ahura-Mazda, como dios salvador; por otro lado, tomaba la imagen del Sol, y su dominio ígneo no dejó de influir en el estoicismo griego ni de aprovecharse de su apoyo ideológico; el mito y los ritos, por su parte, se mantenían claramente iránicos, pero no zoroástricos⁴⁸.

Al parecer, los primeros avances de Mitra en Occidente se realizaron en ambientes humildes. Sin embargo, bajo la dinastía julio-claudia, los contactos políticos con la Armenia iranzada explican el interés que mostró Nerón —soberano «solar»— por el mazdeísmo. Después, las conquistas orientales de los Flavios, y

⁴⁷ Véase Geo Widengren, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*: «Numen» I (1954) 16-83, y II (1955) 47-134.

⁴⁸ Cf. fundamentalmente: F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*; I. *Introduction*; II. *Textes et monuments* (Bruselas 1899 y 1896); *Les religions orientales dans l'Empire romain*⁴, 125ss. Cf. A. Grenier, *Relig. Rom.* 229ss. Las investigaciones más recientes discuten la importancia relativa del irанизmo y de las influencias mediterráneas en el mitraísmo: Stig Wikander, *Études sur les mystères de Mithra*, I: *Introduction* (Lund 1951); J. Duchesne-Guillemin, en «La nouvelle Clio» (1953) 212ss.

más tarde la de los Antoninos, conseguidas contra los partos, provocaron una amplia difusión del mitraísmo: uno de los dioses del adversario, un dios viril, parecía prestar su ayuda al poder romano. Por ello, su culto se propagó en las zonas militares del Imperio, sobre todo en el Danubio y el Rin, y también en Bretaña (Londres), España y Africa; pero, además, los esclavos y los libertos, arrancados de Asia Menor por la guerra y abundantes en los centros económicos y administrativos, lo difundieron en Sicilia, en Pozzuoli, en Aquilea, en el valle bajo del Ródano, e incluso en la propia Roma. Esta diáspora fue muy rápida, al reforzarse con el fervor militar las aportaciones de los esclavos: el emperador Cómodo fue convertido e iniciado, y algunos altos funcionarios siguieron el ejemplo de su señor. Lo más curioso es que la enérgica recuperación del iranismo contra Roma bajo la dinastía sasánida (después del 228) no produjo decaimiento alguno en el mitraísmo del Imperio: tan profunda era ya su inserción en él. Le fue favorable, incluso, la mística solar oficializada por Aureliano; y él, por su parte, prestó apoyo a la idea creciente de que el soberano vivo, aliado del Sol «Invicto», recibía un rango divino por medio del fuego sobrenatural. Aun sin poseer un santuario estatal, Mitra fue proclamado «sostén del dominio imperial» por Diocleciano, Galerio y Licinio, quienes, en el 307, le hicieron un sacrificio conjunto en Carnuntum, sobre el Danubio; llegará a ser introducido en Constantinopla (para combatir al cristianismo) por Juliano. Su éxito se encuentra atestiguado por la cantidad de antros iniciáticos (*mithraea*) que exhuman sin cesar los arqueólogos: hasta (1955) se habían descubierto dieciséis o diecisiete en Ostia, y cuarenta y cinco en Roma, donde M. J. Vermaseren sospecha que hubiese un centenar⁴⁹.

Estas criptas estrechas, a menudo dispuestas en casas privadas, no podían contener, sobre las banquetas adosadas a los muros, más que un pequeño número de fieles, y únicamente varones. Pero se respiraba en ellas todo un pensamiento cósmico. «Aquí habita el Señor Sol», dice un graffito de Ostia; el agua estaba presente mediante una fuente cercana cuando era posible; la ostensión del fuego se hacía de forma espectacular; y a veces se encontraban simbolizados los elementos y sus transmutaciones, el ciclo zodiacal, e incluso los círculos planetarios. Al fondo del pasillo central aparecía, por encima del altar, la imagen plástica de Mitra en el acto de inmolar el toro de la fecundidad (Mitra

⁴⁹ M. J. Vermaseren, *De Mithrasdienst in Rome* (Nimega 1951); G. Beccati, *Scavi di Ostia II: I Mitrei* (Roma 1954).

«tauróctono»). Se trataba del punto culminante de un mito lleno de arcaísmos: Mitra, nacido de una roca el 25 de diciembre, se vio inmediatamente adorado por los pastores; recibió el homenaje del Sol, del que se había hecho el más seguro aliado; y finalmente capturó, arrastró a la cueva y sacrificó el toro que debía engendrar con su médula, sangre y esperma todo tipo de vida, vegetal y animal, a pesar de los poderes malignos representados por el escorpión y la serpiente. Mitra era señor y agente de la creación, mediador entre el cielo y la tierra, adversario de Ahrimán y de sus males (la sed, el diluvio, el incendio...); vencía ritualmente cada año al dragón, sostenía a las almas en su esfuerzo de purificación y de ascensión celeste, y, además, poseía a la vez el poder de un dios y la capacidad bienhechora de un héroe salvador; podía impresionar a las mentes más rudas, y satisfacía a la vez a hombres instruidos y dedicados enérgicamente a la acción.

Ciertos misterios preparaban a los iniciados a entrar en la «milicia» del bien. Siete grados les hacían pasar, bajo la protección de los diferentes planetas (Luna, Venus, Marte, Júpiter, Mercurio, Sol y Saturno), de Cuervo a Novio (*Nymphus* o *Cryphius*), a Soldado, a León, a Persa, a Correo del Sol y, finalmente, a Padre; y unos disfraces parcialmente animalísticos daban un aspecto de mascarada, por ejemplo, al servicio del banquete ritual, ofrecido a Mitra y al Sol. Una promesa religiosa, análoga al antiguo juramento militar (*sacramentum*), unas purificaciones minuciosas por medio de agua o de miel, unas pruebas morales y físicas (¿acaso una muerte simulada?) y una cauterización que marcaba para siempre el cuerpo, hacían al iniciado digno de esta ascensión progresiva. El culto comprendía tres oraciones cotidianas al Sol (en el momento de la aurora, al mediodía y durante el crepúsculo), la invocación al planeta del día, la consagración del vino y del pan, sacrificios cruentos (que llegaban incluso al suovetaurilio)⁵⁰, cantos y músicas, y, finalmente, el descubrimiento de la figura de Mitra tauróctono, en conmemoración del acto creador y, como promesa sin duda de la inmólación final, el del toro de la inmortalidad; éste, consagrando el juicio final, debía asegurar la felicidad de los buenos, la resurrección de la carne y la aniquilación por el fuego de la raza de Ahrimán. La liturgia era de tradición fundamentalmente irania, a pesar del uso de la lengua griega (e incluso acaso del latín), y de ciertas posibles variantes de detalle

⁵⁰ En el mitreo de Santa Prisca, en Roma, cuya excavación ya ha concluido: M. G. Vermaseren-C. C. van Essen, *The excavations in the Mithraeum of the Church of Sancta Prisca in Rome* (1965).

entre los diferentes *Mithraea*. El clero, al parecer, tenía una sólida estructura, pero ni llegó a constituir una casta ni contó con la jerarquización que aseguraba su fuerza al cristianismo.

Mitra, por otra parte, no era la única divinidad adorada en estas capillas⁵¹. También recibía allí culto un ser supremo inefable (¿Zerván?), que tomaba la forma monstruosa de un hombre alado con cabeza de león y cuerpo rodeado por una serpiente, y que ha recibido diversas interpretaciones: Tiempo Infinito (Aion), *Saeculum*, Saturno o Cronos, o alguien vinculado con el Destino inevitable. El propio Ahrimán, el adversario prototípico, también recibía sacrificios⁵²: en ellos se seguía el más antiguo principio de las religiones, el de desarmar las fuerzas malignas del mismo modo que se propician las buenas. ¡Poco importaba la contradicción lógica entre el reconocimiento de una fatalidad cíclica y la práctica de conjuros disuasorios! También aparecen, como aliadas del dios iranio, deidades romanas o romanizadas: Silvano, Sabazio, Attis (semejante a Mitra por su traje asiático y su gorro frigio), y, sobre todo, Cibeles. En efecto, consciente de su propia debilidad, al ser un culto reservado a los hombres, el mitraísmo se apoyó en grupos femeninos que adoraban a la Gran Madre de los dioses. Sin embargo, nada permite vincular a Mitra con el bautismo taurobólico (ni con el sacrificio de un carnero, o criobolio, que lo acompañaba) al que, desde principios del siglo I (y, con un fervor particular, a finales del IV, en el *Phrygianum* del Vaticano), se sometían los hombres y las mujeres invocando a Cibeles y Attis; a menos que la Gran Madre pueda identificarse en esos casos con Anahita, diosa de las aguas fecundas y compañera del dios iranio, a la que se consagraba el toro (como a Mitra) en Armenia.

Es fácilmente concebible que, tanto por estas alianzas como por su propia combinación de naturalismo arcaico y modernísima ciencia y especulación cósmica, el mitraísmo pudiese prosperar en ambientes muy diversos. Pero su aportación propia es de tipo moral: no fomentaba sólo las virtudes «militares» del esfuerzo personal, la acción y el combate perpetuo contra el mal, sino también las de pureza (espiritual), verdad y fraternidad. Lo mejor de la tradición irania se unía a las aspiraciones nacidas de la filosofía griega y del mensaje cristiano, y les daba gran concreción. Mitra, mediador y salvador, se había aproximado a los hombres

⁵¹ El mitreo recientemente descubierto en Londres contenía las imágenes de Minerva, Serapis, Mercurio y Baco.

⁵² J. Duchesne-Guillemin, *Ahriman et le dieu suprême dans les mystères de Mithra*: «Numen» II (1955) 190-195.

sin poner en juego su divinidad. Y una escatología amplia, en la que se combinaban el juicio, la retribución de los méritos, la ascensión planetaria de las almas inmortales y la resurrección de los cuerpos, colmaba las rectas voluntades con las más felices perspectivas.

Pero, desde el punto de vista teológico, el porvenir del dualismo iranio —la lucha del bien y del mal como principio del mundo y de la religión— será peor sostenido por el mitraísmo que por la nueva doctrina predicada por el profeta Mani (216-276)⁵³: éste, pretendiendo «fundir en una gran síntesis el mazdeísmo, el cristianismo y el budismo» (Fr. Cumont), y actuando al lado de la religión cristiana y en contacto con ella, hizo que el «maniqueísmo» se perpetuase con fuerza, como se sabe, hasta la plena Edad Media occidental; sólo por medio de él sobrevivía aún una parte, mínima ya, de la energía viril del mitraísmo.

V. EL CAMBIO PSICOLOGICO

La afluencia de cultos orientales, el acrecentamiento de las devociones a las divinidades salvadoras, y el de las afiliaciones a los misterios provocaron poco a poco un profundo cambio en la mentalidad religiosa de los romanos: la «fe» tendió entre ellos a distinguirse de la «creencia».

Ciertamente, la mayoría continuaba creyendo en la eficacia de los dioses invocados ritualmente según los métodos del pasado; y sólo la necesidad de encontrarse personalmente próximo a la divinidad explica el que los cultos domésticos, familiares y rústicos se viesan rodeados durante más tiempo por un fervor más sentido que el que provocaban los de interés o celebración oficiales. Tal o cual «gran» divinidad podía, por otra parte, ser «penate» de un hogar y, en virtud de ello, ser considerada como protectora visible y activa de una persona concreta.

La novedad consiste en que se pertenece, no ya por simple consentimiento, sino por voluntad, a un dios libremente escogido. En el grado más alto se llega hasta la iniciación en los misterios, cerrados y secretos; pero, aun fuera de una afiliación rigurosa, el propio espíritu de los misterios se puede rastrear en muchos aspectos de la religiosidad romana a partir del siglo II de nuestra era: se da su nombre al culto devoto de deidades banales, como

⁵³ H. Ch. Puech, *Le Manichéisme: son fondateur, sa doctrine* (París 1949). Tras el estudio se insertan importantísimos textos maniqueos recientemente descubiertos.

Venus. El rasgo primordial de esta nueva religiosidad consiste en la elección de un deber: el fiel se da y se entrega a un dios; a veces, quiere incluso recibir una marca indudable de ello, ya sea en el vestido (como los isíacos), o mediante un tatuaje o una cauterización (como los «mitriacos»), o incluso mediante una mutilación corporal (como los «fanáticos» de Cibeles o de Mâ-Belona); también puede llevar consigo el símbolo correspondiente, o una figurilla de su devoción, parecida pero diferente de un amuleto. Y todo ello sin que, por otra parte, esta vocación particular le impida aceptar y honrar a los otros dioses de su propio país y del Estado romano.

Es comprensible que tal elección sólo se pudiese hacer con un guía, fiel ya instruido del dios al que se busca, o, mejor todavía, sacerdote responsable de una enseñanza y capaz de dirigir las conciencias. Eso era lo que no podía ofrecer la antigua religión romana, ni sus rutinas familiares, ni el montaje jurídico y político de sus sacerdocios, y lo que en cambio sí podían proporcionar los cultos orientales: la fama de saber y de poderío misterioso de sus cleros especializados se ofrecía al ávido deseo de acercarse a la divinidad como una advertencia de cuán difícil es tal labor y como una sugerencia de la ayuda necesaria para llegar al fin. Leyendo a Apuleyo, vemos cómo el «misto» se iba sometiendo a los consejos y a las exigencias de los sacerdotes, elevándose así paulatinamente a un grado de conocimientos sacros que le acercaba a ellos. Había, claro está, incluso en los misterios, una posibilidad para interpretaciones muy vulgares, adaptadas a las inteligencias más toscas, pero a su lado había enseñanzas que basaban la fe en un conocimiento muy elaborado. Las penas físicas que, como respuesta al acrecentamiento de las inquietudes morales, servían de acicate a los corazones —purificaciones, baños helados, marchas de rodillas, ayunos, castidad, fustigaciones, sangrientas heridas, etc.— tomaban también valores diferentes, desde la maceración de la carne hasta la adquisición de méritos, llegando a ser incluso un símbolo espiritual; todo dependía de la calidad de quienes se sometían a ellos y de la religión a la que se entregaban. Algunas devociones místicas, como el dionisismo, por ejemplo, estaban exentas de tales penas; en ellas contaba más aún la unión individual, e incluso ferviente, con un dios elegido de forma por completo personal.

Pero estas no eran las únicas formas en que las religiones de salvación actuaban, de forma directa o refleja, sobre el conjunto de la mentalidad religiosa. Obligadas a mantener la gran esperanza escatológica mediante una exaltación ordinariamente imposible para el esfuerzo solitario, acudieron a comuniones rituales (de

alimentos o de bebidas), a representaciones figuradas, a músicas, a procesiones y a danzas, con íntima participación de los fieles dirigidos por los sacerdotes, y de esta forma sensibilizaron de nuevo la imaginación latina ante los ritos, y le revelaron la superación que da el éxtasis.

Los mitos de resurrección eran a la vez recuerdo y promesa: introducían a cada participante dentro de lo patético del drama. Y, en términos más generales, los mitos místéricos contenían una teología y a menudo pretendían dar forma a un orden filosófico o científico del mundo: con ello respondían, basados en una autoridad divina, a las nuevas necesidades del conocimiento. Así se tomó y se extendió la costumbre de considerar que, tras los mitos genealógicos de los griegos, tanto tiempo desdeñados por la antigua religión latina, se ocultaban significados profundos, a la vez sagrados y racionales, acerca del mundo y de su evolución; la interpretación simbólica, al principio pitagórica, después estoica, y finalmente neoplatónica, intentaba incesantemente profundizar en estos arcanos; y mientras, las simples imágenes seguían siendo el tesoro de los humildes, quienes les dirigían más su fe que su comprensión, y eran veneradas por la propia oscuridad de su simbolismo. Así se explica el que la mitología tradicional, que tendía a convertirse, a principios del Imperio, en un patrimonio estético reservado a una élite, recobrase cierta fuerza tanto en la religión como en las costumbres, aunque lo hiciese con un sentido nuevo, cósmico y filosófico⁵⁴.

El éxtasis, unión anticipada del hombre mortal con su dios, tomaba múltiples formas, tanto colectivas como individuales. Las religiones universalistas adquirían, en el primer caso, una fuerza prodigiosamente sugestiva, que posibilitaba una amplia difusión. En cambio, cuando constituía un fenómeno privado, este acontecimiento podía verse precedido o acompañado por visiones nocturnas, mensajes de los dioses, o espera y reconocimiento de los signos de una predilección divina; también podía llevar a tal estado, por sí sola, la tensión ascética de una reflexión metafísica. El éxtasis aparecía así a la vez como un privilegio y como un mérito, y en cualquier caso constituía una exaltación del hombre. Así se explica que desde la segunda mitad del siglo II se instaurase la moda de representar al soberano con los ojos levantados

⁵⁴ Incluso bajo las formas de los cultos naturalistas más brutales: cf. la inscripción métrica de un Príapo en los jardines de un *columbarium* de tiempos de Tiberio o de Claudio, C.I.L. VI,3708 y 5173 (*Custos sepulcri pene destructo deus / Priapus ego sum. Mortis et vitae locus*); véase también la admirable cabeza en éxtasis de Pan hallada en el Laterano (fines del siglo II), y compárese con las imágenes imperiales evocadas más abajo.

hacia el cielo, como si, hallándose en unión personal con la divinidad, esperase de ella la inspiración de actos que el protocolo terrestre poco tardaría en calificar de «sacros» o «divinos».

Dentro de este ambiente general, hay que imaginarse una infinidad de matices en las relaciones que cada fiel mantenía con su sacerdote y con su dios, según cuáles fuesen los grados de su conciencia, de su deseo, de su humildad u orgullo, de su libertad o dependencia social. Pero, a pesar de todo, había nacido algo nuevo, que se oponía a la mentalidad de los romanos antiguos. Aquélla distinguía cuidadosamente lo religioso de lo profano, y había separado, para combatir la *superstitio* y el propio determinismo de los auspicios, una parte dejada al culto y otra conservada para el libre albedrío. La nueva mentalidad, en cambio, desborda el marco de las celebraciones oficiales: puesto que se trata de asegurar la propia salvación, de la que no se ocupa la religión del Estado, ¿para qué dirigirse a los sacerdotes de Ceres y de Dioniso y no a los cleros exóticos, a los magos del Irán o a Cristo? ¿Qué significa la acusación de «excesos religiosos»? Al prevalecer la exigencia individual sobre el orden político y pontifical, se tiende a hacer del problema religioso una preocupación de cada instante, una confrontación continua entre lo humano y lo divino. Así se crea un desequilibrio íntimo, pero rico en resonancias, tanto en el hombre como en sus acciones: desequilibrio entre las exaltadoras promesas de inmortalidad y la obsesión por la indignidad humana, o entre el esfuerzo de perfeccionamiento moral y la sujeción fanática a ritos extraños y complicados. Hay tendencia a mezclar, para lograr una eficacia total, el conocimiento y la fe, el culto y la magia; se crean «hermandades» espirituales dirigidas por sacerdotes taumaturgos o por «padres» que sirven de intermediarios entre los humanos y la divinidad. Se oscila entre una idea trascendente del dios y el deseo de hallar en él un mediador cercano, un salvador comprensivo: y, ¿quién mejor para ello que los que, antes de ascender «al cielo», han soportado una «pasión», una muerte «terrena», como Baco, Attis, Osiris y Adonis, o que aquél que, antes del triunfo definitivo del Bien, mantiene sin descanso la lucha para salvar a la creación de las emboscadas de los espíritus malignos, e impulsa a ello a su «milicia», que no es otro que Mitra?

Estas ambigüedades morales y estos esfuerzos por participar en lo divino hallaban un marco ordenador en cada una de las religiones salvadoras, y una satisfacción más completa en los cultos místéricos; además, preocupaban, de formas distintas, a muchos espíritus que no eran los de sus fieles. Sin embargo, parece improbable que el aspecto religioso de Roma resultase por ello

gravemente modificado. Las apariencias grecolatinas seguían dominando. Los fieles de las distintas comunidades (excepto en el caso de grupos étnicos, como el judío) no se separaban en modo alguno del conjunto de la población, como hoy ocurre en las sectas de la India; y ni siquiera el estado de confusión creciente del siglo III debió modificar notablemente este aspecto: basta como testimonio el encarnizamiento popular contra los cristianos, o incluso las recuperaciones formales del paganismo tradicional en el siglo IV. Y no se debe minusvalorar la importancia permanente de esta especie de vulgata: ella envolvía con su ambiente, más cultural que religioso, muchos intentos confusos y audaces, que se decantaban en ella, por decirlo así.

Y, sin embargo, el paganismo de fórmula augustea no permanecía impermeable ante toda esta fermentación. En ciertos casos, el debilitamiento del racionalismo y el avance de instintos elementales en el seno de una población mezclada, de desigual cultura y de origen en gran parte servil, devolvían su energía religiosa arcaica a ciertas celebraciones que la edad clásica había tendido a reducir a simples fiestas: tal es el caso, por ejemplo, de los juegos de anfiteatro o de circo, y en particular de las carreras (donde la persona del emperador se integraba a veces misticamente)⁵⁵ y de los combates de gladiadores. Y esto ayuda a imaginar el grado de fe, o de superstición, con que el pagano más perezosamente conformista realizaba sus plegarias y gestos. En otros casos, las nuevas ideologías enriquecían la aportación del pasado sin transformar propiamente su espíritu. Así, el éxito creciente de las creencias astrológicas y de las especulaciones sobre el tiempo aclararon el sentido solar o cósmico de las carreras del circo; y, también así, las ceremonias religiosas de renovación cíclica (seculares, milenaria)⁵⁶ tomaron un brillo y una pujanza en los que tenía su papel la angustia creciente (contra la cual habría de reaccionar san Agustín, afirmando la continuidad lineal del tiempo cristiano). Del mismo modo, se renovaron los sacrificios de sustitución, revigorizados por las místicas salvadoras y por las creencias mágicas, e incluso se volvió a los sacrificios humanos: cuando, en un anfiteatro de Africa, a principios del siglo III, aparecían los condenados cristianos vestidos como mujeres consagradas (*sacratae*) a Ceres o como sacerdotes de Saturno, no se trataba de una burla, sino de la más perfecta donación

⁵⁵ J. Aymard, *Essai sur les chasses romaines des origines à la fin du siècle des Antonins* (París 1951).

⁵⁶ Los juegos del milenio de Roma fueron celebrados en el 248 por el emperador Filipo «el Arabe».

a los dioses. Tal hecho confirma la naturaleza del «regalo» absoluto que de su propia persona hacía a su dios el misto, o el sacerdote, de un culto de salvación; pero exige además que todo el público conservase el sentido del antiguo *supplicium* (que sacraliza a un reo) y de las místicas de entrega a los dioses salvadores⁵⁷.

Pero el mejor testimonio de esta difusión de las mentalidades nuevas en los antiguos esquemas grecolatinos es la enorme cantidad de sarcófagos, estucos y pinturas funerarias que, bajo apariencias vulgares, propagan, del siglo II al IV, los símbolos de la vida del Más Allá. Estos símbolos, tanto los mitológicos (Hércules, Endimión, Acteón, Baco y Ariadna...) como los cósmicos (los Dióscuros, los Vientos, los Elementos, las Estaciones, el Aion en el círculo zodiacal...), han sido estudiados lúcidamente por Fr. Cumont. Y atestiguan, en la clase media o superior de la población romana, una aceptación generalizada de los simbolismos escatológicos, que convergen todos en una inmensa esperanza espiritual. Lo curioso es que el vehículo siga constituyéndolo la casi convencionalidad de la plástica grecolatina clásica: de nuevo nos hallamos ante una prueba de que la nueva mentalidad no significaba un corte con las fórmulas antiguas; y ello constituye quizá uno de los mayores elementos del avance pausado y continuo que experimentaron las ideologías orientalizantes en las regiones occidentales y en la propia Roma.

⁵⁷ Véase G. Picard, *Les religions de l'Afrique antique* (París 1954) 134ss.

CAPITULO XI

POSIBILIDADES Y DIFICULTADES DEL MONOTEISMO

Fiel a todo su pasado y enriquecido con nuevos dioses, el politeísmo romano tenía en el siglo III la misma vitalidad de siempre. Y, sin embargo, en los años 311-313, el monoteísmo de los cristianos, hasta entonces ilícito, fue protegido por los edictos de tolerancia de Galerio, Licinio y Constantino; y en 391-392 sacrificó Teodosio en su honor el paganismo. Pese a haberse reducido su importancia con la creación de la nueva capital política —y cristiana— en Constantinopla, Roma no dejaba de sentir un fuerte afecto por su propia tradición religiosa: en el 410, cuando el visigodo Alarico tomó y saqueó la ciudad, se acusó violentamente a los cristianos de haber provocado la catástrofe por su impiedad; san Agustín se creyó en la obligación de disculparse escribiendo la *Ciudad de Dios*.

Estas fechas y estos actos revelan —a la vez que lo ocultan bajo la apariencia de un simple conflicto entre dos religiones— el drama de una evolución en el propio seno del paganismo romano: en él se daba, en efecto, una marcha compleja, confusa e inacabada hacia la noción del Dios único. Se iba creando cierta atmósfera, aunque aún muy turbia y extraña en sus movimientos, que favorecía los avances del cristianismo a la vez que, sin duda, recibía su influjo.

I. ELEMENTOS GENERALES DE LA EVOLUCION HACIA EL MONOTEISMO

Los elementos de tal evolución son en parte internos y en parte externos a la religión romana.

Esta religión, en el momento en que hemos podido captarla en su conjunto, se nos ha presentado como dotada de un notable poder de análisis, que tendía a multiplicar las fuerzas divinas. Pero, como contrapartida, también actuaba la determinación física e individual de un escaso número de dioses antropomorfos, junto con la tendencia a recurrir a los más poderosos para cualquier necesidad. Después de haber rozado, o incluso obtenido, una existencia particular, los *numina* pasaban a ser epítetos de personas divinas mejor determinadas: tal es el caso de *Cloacina*

con respecto a *Venus*; algunos grandes dioses, como Marte o Júpiter, acumulaban funciones diferentes, e incluso contrarias a su naturaleza originaria. Pero este fenómeno de concentración no era ni general ni uniforme: alguna diosa de importancia esencialmente local, por ejemplo la sabina Feronia, podía, como deidad universal, cuidar a la vez la salud, las cosechas y las fuentes, y proteger además a los esclavos libertos¹. También era posible que algún dios notable, como el etrusco Vertumno, tuviera apariencias diversas sin llegar a adquirir una fisonomía propia².

Pero, a pesar de todo, es innegable que se realizaba un esfuerzo consciente para reagrupar los elementos demasiado dispersos del culto o del poder divino. El calendario pontifical ponía con frecuencia en un mismo día distintas celebraciones, intentando establecer entre ellas una unidad intencional. Tal era el caso, como ha demostrado J. Gagé, del 9 de octubre, en que eran celebrados Apolo, el genio del Pueblo Romano, *Felicitas* y *Venus Victrix*. Además, desde la época de los triunviratos se expresa brillantemente la necesidad de dotar a una persona divina suprema de los atributos de los otros dioses. Así, se puede ver cómo, sobre una moneda de Marco Antonio, aparece, con el pie sobre el globo, con alas como una Victoria, y con el águila de Júpiter y el escudo de Marte a sus pies, un «Genio» desnudo coronado por los rayos del Sol, y provisto del arco y el carcaj de Apolo, del caduceo de Mercurio y de la cornucopia de la Fortuna³. Es posible que, ya entonces, actuase sobre la mentalidad romana la influencia de sincretismos asiáticos y la de grandes deidades mal definidas, pero omnipotentes, de Anatolia. La precisión de los atributos, pese a la tosquedad que revela en su fórmula helénica, prueba al menos, entre los romanos, la conciencia auténtica de una nueva necesidad.

En los siglos imperiales es sensible el crecimiento de esta urgencia en los diferentes sistemas de fusión (sincretismo), de agrupación unitaria o de selección restrictiva.

El sincretismo propiamente dicho fundía sobre todo las deidades salvadoras: Serapis y Osiris, Heracles y Serapis⁴... Cualquiera de ellas, según las preferencias, podía tomar el aspecto de diferentes dioses o acumular sus virtudes: el Attis de Ostia aparece como Dióniso, como Apolo o como Buen Pastor (Hermes Nomios o, quizá, Dafnis); Isis, para sus devotos, une los podede-

¹ Cf. R. Bloch y G. Foti, *Nouvelles dédicaces archaïques à la déesse Feronia*: «Rev. de Philologie» XXVII (1953) 65-77.

² Propercio IV, 2.

³ E. Babelon, *Monnaies de la République Romaine* I, 164ss, n.º 19.

⁴ Cf. *Fasti Archaeologici* VI (1953) n.º 3509, fig. 99 (Begram).

res de todas las diosas; y Serapis vincula a su nombre (en el siglo II) los de Zeus y Helios (el Sol), o toma el epíteto de *Pantheus* (Dios total). Por su nombre genérico, alguna deidad encontraba mayores facilidades para absorber en sí misma a otras, que habían sido antes específicas. De esta forma, la *Dea Caelestis* representaba a la vez a Cibele, a Juno, a la cartaginesa Tanit, a Ceres y a la *Dea Syria*, y era a la vez la Paz y la *Virtus*, la Virgen y la Nodriza⁵; una tal *Panthea* (el propio nombre es evocador) era, por su parte, verosímelmente, en Aumale (Argelia), un compuesto de Isis, de *Caelestis* y de Ceres⁶.

Pero, junto a la necesidad de concentrar las fuerzas divinas, se sentía cierto escrúpulo ante el desdibujamiento de los rasgos particulares con que la tradición había personificado a los diferentes dioses. Y este fenómeno se muestra también en formas diferentes. Una de ellas es la acumulación de los símbolos e imágenes de los dioses más poderosos en un santuario privilegiado. Tal es el caso de Heliogábalo, que transfirió al templo de su dios solar (y homónimo) el betilo de Cibele, el fuego de Vesta, el *Palladium* y los *ancilia*, antiguos protectores mágicos del poderío romano⁷. También en el siglo II las estelas «púnicas» de La Ghorfa (en Túnez) agrupaban alrededor de un «gran dios» o de una «gran diosa» las figuras ctónicas de Baco y Venus, las astrales del Sol y la Luna, y el símbolo mixto de *Caelestis*⁸.

También se daba el caso de imágenes «pantheas» que garantizaban a su poseedor la protección global de un gran número de dioses sometidos a su unidad: sea porque (es lo más común) la representación de uno solo de entre ellos —Júpiter, Isis-Fortuna, Venus...— se enriqueciese con los atributos de los otros, como alas, cornucopia, corona solar, arma o casco; sea porque un busto divino de talla mayor (el de Mercurio en Autun y Orange, el de *Tutela* en Mâcon...) apareciese acompañado por los de otras divinidades, más pequeños, dándose a veces a estas últimas mayor eficacia mediante la imposición de signos o de campanillas profilácticas.

Sin duda hay que relacionar con la misma tendencia la acumulación de diferentes sacerdocios en una misma persona. Probablemente se trataba de una imitación de lo que hacía el empera-

⁵ San Agustín, *La Ciudad de Dios* II, 4-5 y VI, 26 (cf. P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de S. Augustin* [París 1950] 52ss); C.I.L. VII, 759. Véase G. Picard, *Les religions de l'Afrique antique*, 108-110 y 117.

⁶ G. Picard, *op. cit.*, 226ss.

⁷ *Historia Augusta, Heliogábalo*, 3, *in fin.*; cf. 6.

⁸ C. G. Picard, *Musée Alaoui, Collections Puniques*, I (Túnez 1955) 262ss.

dor, quien concentraba en su pontificado máximo las funciones de los antiguos sacerdocios latinos. Pero son los particulares quienes, en los siglos III y IV, adoptan los cultos de salvación, para multiplicar sus posibilidades de felicidad ultraterrena: el augur Ulpio Egnacio Faventino era también *pater e hieroceryx* (= anunciador sagrado) de Mitra, *archibucolus* (= boyero jefe) de Liber, hierofante de Hécate y sacerdote de Isis (en el 376); Vettio Praetextato (muerto en el 384) unía al augurato los pontificados de Vesta y del Sol y los sacerdocios de Hércules, Hécate, Ceres, Mitra y, sin duda, Cibeles, y había «impregnado» a su mujer Paulina «con todos los misterios»⁹. Se trata de una brillante síntesis de devociones antiguas y nuevas bajo una intención de orden superior. Siempre hay que tener en cuenta, sin embargo, que en esas fechas la lucha contra el cristianismo triunfante incitaba a los paganos más fervientes a exponer ostentosamente su politeísmo. Buen testimonio de ello es el emperador Juliano (361-363), a pesar de que su atracción mística se concentrase en el Sol y Cibeles; este agrupamiento religioso, al comprender el cielo y la tierra, podía significar el conjunto de lo sagrado del universo¹⁰.

La misma diversidad de tales indicios puede servir de punto de apoyo a la hipótesis de una evolución interna de la religión romana hacia el monoteísmo. Pero, a pesar de todo, esta evolución era muy lenta e incierta. Ciertos factores de orden externo, extraños por su propia naturaleza, exóticos o filosóficos, aceleran de hecho un movimiento todavía incierto, excitante, reticente, y que aún hoy día no puede darse por acabado en la conciencia popular.

Los más importantes de estos factores eran vistos por los romanos bajo un aspecto hostil o por lo menos extraño. Tal era el caso del monoteísmo hebraico. Tolerado por tradición política y considerado como una incurable particularidad étnica, no se libró de sangrientas persecuciones como la que destruyó la colonia judía de Alejandría bajo Calígula, acusada de no practicar el culto imperial. Pero, desde los tiempos helenísticos, esta ideología no dejaba de extenderse por la cuenca mediterránea; la propia destrucción de la nación judía por Vespasiano y Tito (70) y la implacable represión que siguió a la revuelta de Simón-ben-Kosiba en los años 132-135 no hicieron sino ampliar las consecuencias de la «diáspora» (= dispersión). Bajo su forma más rigurosa, este mo-

⁹ C.I.L., VI, 504; 1779-1780.

¹⁰ Mau, *Die Religion-Philosophie Kaiser Julians in seinen Reden auf den König Helios und die Göttermutter* (Leipzig-Berlin 1907).

noteísmo tuvo, sin duda, escasa influencia sobre la mentalidad romana, por ser mal comprendido: Juvenal, al principio del siglo II, lo interpretaba como irracional adoración «de las simples nubes y del poder celeste»¹¹. Pero muchos paganos, al hacerse «temerosos de Dios», se aproximaban a él de forma marginal; y otros, a nivel popular, por superstición y por deseo de eficacia mágica, realizaban algunas de sus ceremonias, en particular la celebración semanal del Sabbath (¡sorprendentemente, se encuentra divinizado bajo el nombre femenino de *Sambathis!*). Una helenización ya varias veces secular lo hacía accesible a muchos espíritus cultivados, aunque más que a la traducción de la Biblia de los Setenta, ello era debido a ciertas especulaciones en que se combinaban la sabiduría griega y una doctrina hebraica a menudo muy elaborada. Fue enorme en este aspecto el papel de Filón de Alejandría (30 a.C.-54 d.C.), platonizante y a la vez sincero seguidor de la espiritualidad judía. Pero, ¿cuántos otros actuarían anónimamente en el mismo sentido? Su influencia fue considerable, como veremos, en las religiones gnósticas. Pero fue también en este ambiente de judaísmo helenizado donde se fortaleció el cristianismo.

No vamos a estudiar aquí este último. Cualesquiera que fuesen sus interferencias con el paganismo desde fines del siglo III, el monoteísmo cristiano no podía mantener en sus primeros tiempos una actividad diferente de la del judaísmo «marginal». Cuando se hizo más fuerte, al no hallarse protegido por la tradición de tolerancia que beneficiaba a los judíos, apareció, en la plenitud de su escándalo, como adversario del politeísmo oficial, como enemigo del culto imperial sobre el que reposaba la cohesión del Estado; se convirtió así en blanco de las medidas de excepción a que dio lugar el estado de anarquía. En tales circunstancias, su única acción posible sobre la mentalidad religiosa de los romanos adoptaría las formas aberrantes del gnosticismo, hasta conseguir imponerse numéricamente a la población pagana.

Existía otro elemento que, aunque se oponía aparentemente al monoteísmo, de hecho trabajaba de forma silenciosa y oscura en su favor, más en el plano social que en el religioso, impregnando lentamente los espíritus. Se trata de la monarquía imperial, apoyada originariamente en la ideología helenística del soberano «cosmócrator» y en especulaciones estoicas derivadas de la unicidad del fuego, «director» y «razonable», al que debe el uni-

¹¹ Juvenal, XIV, 97.

verso su orden providencial¹². Por evolución natural —facilitada por la apoteosis y la sacralización en vida del emperador—, la ordenación terrena del *Orbis Romanus* y su autoritaria jerarquía, dominada por un único señor, influyeron en las ideas más generalizadas sobre la divinidad. Y aunque es cierto que, ya a fines del período antoniano, después (en varias ocasiones) en el siglo III, y sistemáticamente bajo la tetrarquía de Diocleciano, el poder imperial se encontró repartido, no dejó por ello nunca de representar una autoridad, en principio única, hasta fines del siglo IV.

Sin embargo, el más poderoso agente de transformación a favor del monoteísmo no era, propiamente hablando, ni congénito ni extraño a la antigua religión romana. Más bien se hallaba en una multitud de sectas que podríamos llamar teosóficas, y que, sin dejar de ser religiosas, se presentaban como filosóficas. Su pensamiento era audaz, si bien se nutría, muy desigualmente, de ciertas aportaciones mitológicas o cultuales de las religiones comunes.

II. MOVIMIENTOS RELIGIOSOS DE TENDENCIA FILOSOFICA

Estas sectas sólo ejercieron una verdadera influencia entre los siglos II y IV de nuestra era, con el auge de los cultos y de las pseudociencias de Oriente, y coincidiendo con la expansión del cristianismo. Pero sus orígenes se remontan a la decadencia de la república romana. La necesidad de un orden teológico «nacional», que atormentaba a Varrón, encuentra entonces su respuesta en varias metafísicas propuestas por los griegos y en las primeras místicas de tipo mixto, entre las cuales parece haber destacado por su vivacidad el neopitagorismo.

Ya en esa época, diferentes eclecticismos contaminaban los grandes sistemas filosóficos elaborados por el pensamiento helénico, exceptuando el epicureísmo que se mantuvo fiel a su materialismo absoluto. Con ello recibía ya su primer golpe la perfección racional de cada uno de ellos, en provecho de una espiritualidad inorgánica, vaga y confusa. Testimonio de esta tendencia, y más bien víctima que cómplice, pese a sus afirmaciones, fue Cicerón, quien intentó, por otra parte, lo mejor que pudo, determinar las posturas propias de cada sistema. Bien pronto, las preocupaciones religiosas harían prevalecer, aislando el contexto histórico y despreciando el ordenamiento lógico de cada sistema, los

¹² Clara formulación por parte de Tertuliano, *Apologética*, XXIV, 2ss. Véase H. P. L'Orange, *La monarchie cosmique* (1952).

aspectos espiritualistas y teístas de esas ideologías: un trascendentalismo monista, atribuido a Platón; un panteísmo cósmico que, bajo variadas formas, derivaba del estoicismo, y un método de interpretación alegórica, al que tenían particular afecto los neopitagóricos.

Al perder terreno el racionalismo, desaparecían los obstáculos que podían oponerse al confucionismo filosófico, en particular en una población numerosa y mezclada, con niveles intelectuales muy diferentes, y donde predominaban las preocupaciones personales y las inquietudes por el más allá. Por ello, el problema del conocimiento, esencial para la paz del alma, se vio sometido a un planteamiento diferente. Se acabó con la confianza total que los antiguos griegos tenían en el lúcido poder de la razón. El socratismo había intentado fundamentar la moral en el conocimiento del hombre por sí mismo; Platón, en su vejez, había vinculado su metafísica al sistema matemático de los astros, tal como acababa de ser expuesto a los griegos; y una física (aunque sin apoyo experimental y, por tanto, arbitraria) servía de base a las filosofías cósmicas, epicúrea y estoica. Pero los problemas que se planteaban ahora a la sensibilidad común —idea de la divinidad, angustia ante la distancia que la separa del hombre, origen del mal, naturaleza de la materia, relaciones entre lo humano y lo divino— no hallaban respuestas absolutas en ninguna de las diversas filosofías racionales ni en el conjunto de todas ellas; apenas si había algunas sugerencias en tratados oscuramente alegóricos, como el *Timeo* o el *Epinomis*. Las doctrinas se presentaron, por tanto, bajo el signo de la revelación: únicamente la divinidad podía transmitir al hombre enseñanzas válidas en el aspecto metafísico. De ahí se derivaba la exigencia de la fe, que creaba grupos religiosos encerrados en sus propias certezas.

Los etruscos habían atribuido al demonio Tages y a la ninfa Vegoia la revelación de su *disciplina*, ciencia interpretativa de los signos divinos. Entre los griegos, Orfeo y Pitágoras, además de Dióniso, habían transmitido «secretos», según se decía, a sus fieles: la naturaleza del hombre, «hijo de la Tierra y del Cielo», el sentido misterioso de los números, el poder del éxtasis, etc... Pero la Roma clásica se había mostrado hostil a este sistema de conocimiento, tanto si se trataba de las Bacanales como de los «libros de Numa» o incluso del profetismo¹³. La expansión, en época imperial, de la gnosis (de donde derivan los «gnósticos»), es decir, la creencia en una sabiduría misteriosa revelada, consti-

¹³ Cf. *supra*, pp. 164s, 170s.

tuye por tanto un fenómeno nuevo cuya importancia no se ha calibrado aún exactamente.

Sus comienzos y límites son aún confusos. Por ello resulta arriesgado dar una definición excesivamente concreta que la sitúe fuera del marco histórico y psicológico que acabamos de esbozar. La filosofía judeo-griega de Filón de Alejandría (muerto en el 54 d.C.) ofrece ya la mayoría de los rasgos comunes a los diversos gnosticismos¹⁴. Esta filosofía se presenta como interpretación alegórica de la Biblia —libro revelado—, y en particular del *Génesis*, y como la primera forma de un «platonismo» que en realidad es muy diferente de la verdadera doctrina de Platón. La teología pasa a tener una importancia primordial. Dios, como conocimiento y amor absolutos, lo puede hacer todo excepto el mal. Entre el mundo inteligible de su pensamiento y el mundo sensible creado por él (el mejor posible), el intermediario supremo es un «Verbo» (*Logos* = la palabra-razón creadora), considerado hijo de Dios y de la Sabiduría, coeterno con su padre e intercesor de los hombres ante él; y, por debajo del «Verbo», otros «logoi» (también llamados «potencias») jerarquizados constituyen algo así como ángeles a las órdenes de Dios y en comunicación con los hombres. El valor del hombre es espiritual, no corporal, ya que reside en el entendimiento y en la sensibilidad; una moral elevada exige de él piedad, ascesis y caridad. Se trata, en suma, de un monoteísmo mitigado y un espiritualismo optimista que intentan conciliar la trascendencia de Dios, la existencia del mundo y las aspiraciones psicológicas de los hombres.

La lectura de Plutarco de Queronea (Ca. 50-127 d.C.) nos deja adivinar los avances, a medio camino entre las religiones oficiales y los sistemas filosóficos clásicos, de varias especulaciones del mismo tipo que la de Filón, pero con un equilibrio distinto entre el mito y la filosofía. Estas intentaban dar una forma intelectual y cósmica a los mismos problemas que las religiones de salvación abordaban desde otro ángulo. Partiendo del postulado de que el hombre era doble, según la antigua intuición de los órficos, se trataba de saber cómo el alma «caía en la materia» para incorporarse a ella, y cómo volvía a ascender después de la muerte a su origen celeste; cuáles eran, de forma más general, las relaciones entre el espíritu y la materia (*hyle*), y cuáles las que se daban entre la razón y la afectividad divinas. Se abordaban también, pese a las dificultades de un ambiente politeísta, entre los «datos» de las filosofías cósmicas, ciertos problemas del mo-

¹⁴ E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon* (París 1925).

noteísmo: ¿era la soberanía divina monárquica, o jerarquizada?, el análisis de los poderes divinos y de los fenómenos que dominan a los hombres (accidentes meteorológicos o epidémicos, por ejemplo), ¿no postula acaso la existencia de seres superiores intermedios?, ¿no abogan en el mismo sentido los «cielos» concéntricos donde se mueven los planetas, obligando por otra parte a colocar cada vez más arriba, más lejos, a la deidad suprema?, ¿cuáles son las relaciones entre Dios y el tiempo, a menos que se convierta al propio tiempo en Señor de la totalidad?

En este ambiente es donde hay que situar el nacimiento del gnosticismo. Tanto si se trata de la gnosis llamada «cristiana», que pudo tener como precursor a Simón el Mago (según la tradición, adversario de San Pedro), como si nos referimos a la gnosis considerada «pagana», el hecho es el mismo. En realidad, ambas combinan en diferentes proporciones antiguos residuos babilónicos y elementos iraníes (dualismo, escatología), judíos y cristianos, no sin dejar de proclamar su antijudaísmo y anticristianismo. No basta considerar este fenómeno, como hizo Mgr. Wilpert, como un sincretista «para paganizar el cristianismo o cristianizar el paganismo». Se trata de eclecticismos nuevos, a la vez filosóficos y religiosos, que significan un esfuerzo original para responder al conjunto de los problemas espirituales e intelectuales de su tiempo. Contra ellos, o en su favor, se modificaría la religión pagana y se definiría la ortodoxia cristiana; pero hay que considerarlos en sí mismos y en sus tendencias generales, por muy importantes que fuesen sus diferencias, inevitables al tratarse de una materia tan amplia, en la que «la soteriología y la cosmogonía se implican mutuamente» (Ch. H. Puech).

En su mismo nombre, la gnosis se manifiesta en cuanto «conocimiento», no ya intelectual, como hemos visto, sino místico y eternizante. De este modo, sus adeptos toman posesión de secretos y de prácticas capaces de asegurar la ascensión de la sustancia divina caída. Y por tanto también la gnosis participa, en cada secta, de la naturaleza de los «misterios», utiliza profecías primordiales y escritos reservados a los elegidos, y prepara el espíritu y el cuerpo para su migración celeste por medio de sacramentos o de acciones simbólicas (bautismo de liberación, unciones protectoras, matrimonio espiritual), o bien por medio de ciertas prácticas, obscenas o ascéticas, destinadas a liberar al hombre de la sujeción de la materia. Porque la gnosis tiene como base esencial una ideología dualista y pesimista, en la que el mundo corporal y sensible es considerado, por decirlo así, «satánico».

Dios, por el contrario, es un ser desconocido, sin nombre, casi un ente filosófico. Tan sólo ciertos residuos de religiones

naturalistas o la necesidad de escapar de lo puramente Inteligible colocan a su lado una Madre, generadora de espíritus demiúrgicos (creadores), o una Virgen (que es Pensamiento divino o Verdad), y a veces un Hombre Primordial, o Hijo, que completa con ellos la tríada perfecta, o Pleroma. Por debajo del Pleroma, Jaldabaoth, que es de hecho el Tiempo, domina a los siete espíritus demiúrgicos, especie de «ángeles» nefastos —originariamente los siete planetas—, que realizaron la creación del mundo sensible, y bajo cuya influencia escalonada y fatal cae el alma de cada hombre en la materia. Es evidente el esfuerzo realizado para explicar por medio de la astrología la naturaleza imperfecta, a la vez mortal e inmortal, del hombre. Aunque también es cierto que algunos doctrinarios, como Bardesanes, afirmaban por el contrario que el hombre recibía «su cuerpo del Maligno, y su alma de los Siete». De cualquier forma, la iniciación gnóstica distinguía a los píos de los impíos; o a los hombres unidos a la materia (los *hylicos*), de los de alma viva (los *psyquicos*) y de los del Espíritu (los *pneumáticos*).

Estas especulaciones complejas se diversificaban en mil formas distintas mediante el abuso de la alegoría o del mito, que introducían en diferentes dosis una gran cantidad de aportaciones más o menos extrañas, procedentes del paganismo, del judaísmo y del cristianismo. Algunas aparecían bajo forma temática, sin edad ninguna: así, el Hombre Primordial era considerado un Eón (ser eterno) celeste, caído en la materia, donde lo combatían e intentaban retener fuerzas malignas; de este extraño conflicto sólo podía salir mediante una ayuda sobrenatural; o a veces encontrando por sí mismo el camino del cielo. Se podía decir igualmente que la Sabiduría, *Sophia* o *Achamoth*, también ella caída, había sido liberada por el «Salvador» o Cristo, quien se había casado con ella. O que el Liberador se lanzaba contra los poderes de las tinieblas, los combatía mediante la magia, y les arrancaba sus secretos o los destruía. Pero, en otros casos, las apariencias míticas relacionaban muy claramente a la gnosis con otras religiones paganas, y en tales casos, las desviaciones (en parte judaizantes, joánicas o cristianizantes) llevaban a complicaciones extrañas: los naasenios afirmaban el dominio del Hombre Primordial; los ofitas representaban a la Sabiduría (*Sophia*) en forma de serpiente; para los cainitas, muy antijudíos, el ser maléfico era *Sabaoth*; los sethianos confundían en términos generales al dios egipcio Seth con Jesús y con Zoroastro...

Algunas de las gnosis consideradas paganas se vinculaban de forma ostensible a las antiguas sabidurías sacerdotales de Oriente,

de Egipto o de Babilonia, y en particular al hermetismo y a la especulación derivada de los oráculos caldeos.

El dios Hermes Trismegistos («el Tres veces Grandísimo»), que es el Thoth de los egipcios, había transmitido sus lecciones, según se decía, a tres alumnos: Tat, Asclepios y Amón¹⁵. En el *Corpus Hermeticum* se nos han conservado diecinueve diálogos o tratados, en griego en su mayor parte, que se escalonan aparentemente entre el año 100 y el 300 de nuestra era, y que contienen estas enseñanzas con variantes míticas o cosmogónicas notables: ¿hemos de concluir de este hecho que se daba una iniciación paulatina, o que había diversos conventículos con doctrinas particulares dentro de una tendencia común¹⁶?

Pese a su fachada egipcia, parcialmente isíaca, el hermetismo revela sin dificultad, en sus mitos y genealogías, en su astrología científica y en su espiritualismo filosófico, el ambiente religioso grecorromano en que se desarrolló. Contrariamente a las antiguas sabidurías de Grecia, se confunden en él piedad y ciencia; pero, como reacción contra el racionalismo matemático y la objetividad de las clasificaciones aristotélicas, la ciencia a la que se recurre en este caso es una pseudoexperiencia de lo excepcional (*mirabilia*) y de lo particular, que pretende utilizar, de forma mágica, las virtudes ocultas de los seres individuales y cambiantes, partiendo de la base de que una red de simpatía y de antipatía envuelve el conjunto del mundo desde los astros hasta una simple piedra. La revelación enseña los misterios de esta ciencia al mismo tiempo que la piedad (oración y ascesis) que da acceso a ella, y una teología cosmogónica: pues Dios, eterno e inmutable, se revela por una gracia especial al fiel, tanto en el «macrocosmos» de los astros como en el «microcosmos» representado por el hombre.

Pero la propia noción de Dios permanecía confusa en el hermetismo, que se mantenía, a pesar de su dualismo fundamental, indeciso entre el platonismo y el estoicismo. ¿Era Dios pensamiento puro (inteligible), o creador del mundo material (демиургo)?, ¿trascendente, o immanente?, ¿era cognoscible y deseoso de ser conocido?, ¿o bien era invisible y se hacía visible en su creación?, ¿era anónimo, o aceptaba múltiples nombres, como Tota-

¹⁵ Una obra fundamental (cuya amplitud de información y de doctrina desborda con mucho el hermetismo) es la de A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vols. (París 1944-1954). El *Corpus Hermeticum* ha sido editado y traducido por A. D. Nock y A.-J. Festugière, 4 vols. («Budé»; París 1945-1954).

¹⁶ G. van Mosel, *The mysteries of Hermes Trismegistos: «Studia Theologica Rheno-Trajectina»* I (Utrecht 1955).

lidad?, ¿o acaso era incomprensible, indefinible, inefable, y tan por encima de todo que sólo era posible aproximarse a él mediante la negación? Puede dominar, según los casos, el espíritu panteísta de una Energía creadora, sentimiento a la vez que intelecto y ser de todas las cosas, aunque concebible también como Padre y como Bien en sí; o bien el espíritu de una trascendencia divina, de la que el intelecto humano es una parcela o emanación, al ser Dios superior al mundo inteligible, y éste, a su vez, al mundo sensible.

Y también con respecto a la fatalidad, derivada de la voluntad de Dios, como necesidad o como orden establecido, el pensamiento hermético permanecía indeciso.

En resumen, se trata «menos de un sistema que de una actitud religiosa» (A.-J. Festugière): nos hallamos ante una especie de triunfo del eclecticismo irresoluto que hemos visto nacer, bajo el empuje de las necesidades místicas y a expensas del racionalismo, ya en el último siglo de la República.

También está emparentada con la gnosis la corriente de pensamiento derivada de los «Oráculos Caldeos»¹⁷. Esta colección de revelaciones versificadas, citada frecuentemente por los autores a partir del siglo III, daba un ropaje teológico occidental a la magia mesopotámica. Se atribuía este renacimiento (o mutación) a Juliano el Caldeo, y a Juliano el Teúrgo, su hijo, que vivieron bajo Marco Aurelio. Al combinar «las teorías filosóficas de los griegos con un misticismo fantástico» (F. Cumont), la doctrina de los Oráculos Caldeos se mostraba muy compleja. Dejaba un amplio papel, claro está, a la fatalidad astral. El alma que descendía a través de los círculos planetarios recibía en cada uno de ellos la carga de un «vestido» que condicionaba su existencia terrena. La teología caldea se mantenía fiel a las tríadas divinas de Oriente, pero convertía a Hécate, la antigua diosa de los misterios infernales, en la mayor de las deidades. Una forma superior de la magia, a la escala, por decirlo así, de la creación divina, la teúrgia, levantaba al hombre piadoso por encima de la condición humana. El teúrgo podía incluso, mediante sus conjuros, escapar al destino. Bajo este aspecto, y por el culto misterioso de Hécate, esta religión llegaría a ejercer una fuerte influencia sobre los «platónicos» tardíos.

Tal fermentación de pensamiento, a la vez ideológica y mística, no quedaba por otra parte confinada en sectas «gnósticas». Se puede ver cómo, con su propia ambigüedad, actuaba a la vez

¹⁷ W. Kroll, *De oraculis Chaldaicis*: «Breslauer Philol. Abhandl.» (1894).

sobre ciertos cultos oficiales, como el del Sol, y sobre un sistema filosófico original: el neoplatonismo de Plotino.

La teología solar con tendencia monoteísta tenía, sin lugar a dudas, orígenes remotos: Platón, que presenta al Sol como imagen del dios invisible; el pitagorismo, en el que aparece como ordenador y director del armonioso coro de los astros; o el estoicismo, con su fuego razonable y vital, artista y espíritu del mundo, del que emanan los dioses ígneos. Ya en los tiempos helénísticos, el epíteto de cosmócrator (= dominador del mundo) preparaba la hegemonía del Sol sobre los otros dioses.

En páginas anteriores hemos visto el papel determinante de los cultos sirios y la espectacular decisión del emperador Aureliano¹⁸. Como era normal en el politeísmo romano de esa época, la primacía solar desencadenó una serie de sincretismos sumamente ricos y extraños: fueron asimilados al Sol, no sólo Osiris, Mitra y Amón, sino incluso Serapis, Attis, Adonis, Dis, Tifón... El Sol tendía así a convertirse, por absorción, en dios universal. Pero una teología espiritualista más concreta, a partir de la analogía de su presencia sensible en medio de los planetas, hizo de él el intermediario entre el Ser supremo y los seres (el mitraísmo era un apoyo a tal teoría), y, en el éter del mundo suprasensible, o grado intelectual de la divinidad, el Sol se convertía en mediador entre lo inteligible superior a todo y lo psíquico que rige a lo sensible; aunque no se excluía cierta confusión (por ejemplo, en el pensamiento del emperador Juliano) con lo Inteligible propiamente dicho. De ello derivaba una escatología cuyos primeros rasgos pueden adivinarse ya en Plutarco, quien refiere la teoría de la «muerte parcial» (el cuerpo va a la tierra, el alma a la luna, y el espíritu al sol): el Sol tomaba bajo su protección la ascensión de las almas lejos de las apariencias materiales.

Este esquema era lo bastante seductor como para crear múltiples refinamientos especulativos y míticos por parte del neoplatónico Jámblico, de Juliano el Apóstata, de Marciano Capella o de Macrobio. El Sol era considerado «primer ser salido del Huevo primordial», «primogénito de Dios», «Fuerza del Padre», etc... Y entre los gnósticos cristianos, Cristo apareció como Sol-sabiduría del Padre, como Sol de piedad, o de justicia, o conductor hacia el cielo con el vuelo de su carro.

El propio pensamiento de Plotino (205-270), con su enorme fuerza, había reflejado las mismas tendencias. Su monismo opti-

¹⁸ Cf. W. Wili, *Die römischen Sonnengöttheiten und Mithras*: «Eranos Jahrb.» (1943) 125ss; P. Schmitt, *Sol Invictus*, ibíd (1943) 169ss; H. P. L'Orange, *Sol Invictus Imperator*: «Symbolae Osloenses» XIV, 86-114.

mista hacía derivar del Uno, trascendente, incomprehensible e infinito, en primer lugar la Inteligencia o Pensamiento, ya múltiple y activo, y, en segundo grado, el Alma eterna e intemporal del mundo, el cual a su vez es concebido, en su aspecto sensible, como lo más alejado del Bien, pese a ser lo mejor posible. Pero este sistema de degradación no omitía dejar un puesto a la divinidad de los astros (emanados del Alma «superior» del mundo) y a la eternidad de los demonios sublunares (emanados del Alma «inferior» del mundo), intermediarios inexorables, aunque apasionados, entre lo Inteligible y los hombres. Tampoco excluía los nombres ni los mitos del politeísmo: el Uno primordial podía ser llamado Urano; la Inteligencia, Cronos; el Alma del mundo, Zeus. De forma general, los dioses eran intelectos, y las diosas, almas. La adoración a los ídolos, sedes de la influencia divina, era legítima; y quedaba también reconocida la realidad de la magia, basada en la mutua atracción de las cosas.

Por muy elevado y lúcido que fuese este espiritualismo, y por muy ascética que fuese su práctica, sus características generales son las mismas de las doctrinas gnósticas. Su tendencia al mono-teísmo no puede deshacerse ni de las hipóstasis o grados inferiores de la divinidad ni de la alegoría mítica, tan propensa a crear fantasmas. Su intelectualismo de base busca ayuda en el éxtasis, confunde mística y conocimiento y se acerca a Dios a través de muchos elementos confusos. Por ello, los neoplatónicos seguirán pronto los extravíos de las religiones de revelación con sustrato filosófico, e incluso pactarán con ella¹⁹. Porfirio de Tiro (233-305), discípulo directo de Plotino, concibe las interpretaciones alegóricas más extrañas y sutiles. Jámblico, tras él, se entrega además a los prodigios de la teúrgia caldea. ¡Tan grande era, al parecer, la energía de estas especulaciones, pese a que hoy nos puedan asombrar su rareza complicada y su absurda confusión, y tan auténtica la imagen que nos dan de la fermentación espiritual en la que se debatía el siglo III! Por tanto, lejos de tachar de debilidad al neoplatonismo, hay que hallar en él la más alta justificación de un momento histórico de la religión romana.

Sin embargo, «energía» y «fermentación» no quieren decir «predominio», ni siquiera «difusión general». Nos es imposible, en realidad, contar los círculos gnósticos, hermetistas, etc...; y tampoco podemos medir su verdadera influencia sobre la religión tradicional de Roma; ni imaginar hasta dónde podían alcanzar los efectos del ambiente espiritual así creado. Que éste existía, es

¹⁹ Cf. J. Bidez, *Les mystères platoniciens*: «Revue belge de philologie et d'histoire» VII (1928).

un hecho indudable; pero, a pesar de los rasgos comunes que hemos destacado, eran tantas las diferencias sutiles que se daban en un marco racional incierto y tan numerosos los mitos y alegorías míticas que lo arropaban (o incluso le servían de fondo), que resultaba imposible alcanzar una unidad de expansión. Lo único que queda claro es que en muchos espíritus los mismos problemas buscaban soluciones por vías análogas, sobre bases filosóficas esquemáticamente semejantes.

El monoteísmo aparecía de este modo como una necesidad ideológica, pero imposible de concebir en su pureza total. Era innegable el avance hacia la idea del Dios trascendente, desconocido e inefable. Y, en el plano místico, se habían definido los dos métodos de unión con él como un único modo de aprehenderlo: o bien el hombre sale de sí mismo para perderse en el Infinito (el del espacio y el tiempo que recibía el nombre de Aion), o bien Dios invade al hombre para regenerarlo²⁰. Pero las respuestas que se daban al problema doble de las relaciones del espíritu con la materia y del descenso y ascensión de las almas inmortales, seguían teniendo el lastre de un politeísmo latente, de una mitografía excesivamente rica y de una contradicción de cosmogonías. Y lo más chocante es que, en lugar de purificarse de este tipo de residuos, estas doctrinas parecen reservarles un papel cada vez mayor, sea mediante un análisis cada vez más minucioso de los atributos divinos, sea mediante la inserción, en un esquema relativamente simple, de gran número de personajes o de ritos adventicios, a veces procedentes del pasado más lejano, y que no siempre son alegorías o símbolos.

Así, a principios del siglo IV, el neoplatónico Jámblico estructura en tríadas (del Padre se deriva Potencia, y de ésta se deriva Intelecto), a su vez generadoras de ennéadas (o grupos de nueve entidades divinas), las fuerzas encargadas del mundo inteligible y del mundo intelectual, ambos subordinados a la unicidad del Alma-Demiurgo. Un siglo más tarde, el africano Marciano Capella, en sus *Bodas de Mercurio y Filología*, que describen la apoteosis del conocimiento místico, establece bajo el «Abismo del Padre» todo un panteón de dioses y de servidores de dioses para gobernar el mundo intelectual: una tríada, siete divinidades astrales, una Virgen-Fuente, unas Potencias de «más allá», la Flor del Fuego y la Verdad primordial. Y el rito de sus misterios de apoteosis pone en movimiento, en desorden (aun pretendiendo repudiar los sistemas más antiguos de immortalización), la vigilia mística, la revelación de la luz, la teogamia, la toma de hábito puri-

²⁰ Cf. A.J.-Festugière, *La révélation d'H.T.*, IV, 141-257.

ficador, la catarsis de la entronización, de la música y del castigo, la absorción del huevo consagrado, la coronación, el viaje interplanetario...

Se puede hablar de un verdadero delirio sincrético, sin duda. Pero de un delirio que revela la insatisfacción de un pensamiento a la vez espiritualizante y hechizado por un pasado remoto. Todo ocurre como si el politeísmo, en la diversidad de sus formas o de sus posibilidades de interpretación, tendiese a reintroducirse en los esquemas de un monoteísmo ya equívoco. Todo ello sin contar con la fragilidad que representaba el que sus sectarios se entregasen a las prácticas irracionales de las «ciencias místicas».

III. RELIGION Y PSEUDO-CIENCIAS

Todas estas especulaciones recibían el apoyo de una astrología de apariencia científica. Esta, madurada desde mediados del segundo siglo antes de nuestra era en el mundo helenístico, bajo influjos babilonios y egipcios, era «la amalgama de una doctrina filosófica seductora [la unidad de un Universo-Cosmos que rueda en esferas concéntricas alrededor de la tierra] con una mitología absurda y unos métodos científicos empleados a destiempo» (A.-J. Festugière). Después de un largo período de adaptación incierta, y a veces controvertida, que aparece disimulada en parte bajo el estoicismo, esta «ciencia» no cesó de desarrollar consecuencias cada vez más amplias para la vida y la religión romanas del Imperio.

Tomaba como base los movimientos, regulares aunque aparentemente caprichosos, que realizan los planetas en la zona celeste ocupada por los signos fijos del zodiaco, «moradas» mensuales del Sol en su curso de cada año²¹. La idea de una necesidad superior en el curso de ciclos temporales inmensos, con una infinitud de posibilidades particulares, parecía imponerse como una realidad matemática. Si todas las partes del mundo, y por tanto los propios individuos, se hallaban regidos por este orden universal, ciertos cálculos complejísimos, pero de una certeza indudable, permitirían la previsión de acontecimientos por medio de las conjunciones de los astros, y la de los destinos individuales a partir de la ordenación celeste en el momento del nacimiento (el horóscopo). Bastaba postular la permanente vinculación del

²¹ Se puede consultar, en última instancia, W. Gundel-H. Gundel, *Planeten*, en la *Real-Enc.* de P. W., XX, 2 (1950) col. 2017-2185, y al artículo *Zodiacus* (F. Cumont) del *Dict. des Ant.* de Daremberg-Saglio-Pottier.

mundo terrestre con el cielo que lo envuelve: esto era, al parecer, una realidad experimental. Los errores se atribuían sencillamente a la gran cantidad y sutileza de los factores geométricos puestos en juego en cada estudio, sobre todo cuando éste intentaba tener en cuenta también las constelaciones del «cielo de los fijos». Y aunque fuese un negocio para los charlatanes, no por eso los *Chaldaei* o *Mathematici* reconocidos veían palidecer su prestigio. De hecho, todas las otras formas de adivinación decayeron rápidamente; incluso los oráculos más celebres fueron abandonados. Nadie se oponía a las verdades de la astrología, excepto los epicúreos, los probabilistas neoacadémicos o algunos escépticos recalcitrantes, como Sexto Empírico.

Resultaría vano hablar de la fragilidad científica de un sistema geocéntrico, en el que incluso el orden de los planetas aparecía incierto: mientras que Platón, Eudoxo de Cnido y Aristóteles escalonaban, a partir de la Tierra, Luna, Sol, Venus, Mercurio, Marte, Júpiter y Saturno, la ordenación «caldea», que fue la que prevaleció, colocaba al Sol entre la Luna, Mercurio y Venus por un lado, y Marte, Júpiter y Saturno por el otro. Por el contrario, en el problema de los signos del zodiaco, la teoría caldea de once constelaciones con espacios desiguales hubo de ceder ante la teoría egipcia de los doce signos, cada uno de treinta minutos repartidos en tres *decania*. Lo importante es que se constituyó un complejo donde la fe creía hallar una base inquebrantable, un conocimiento objetivo que acrecentaba de hecho su poder por medio de esta creencia.

La aportación teológica de la astronomía-astrología es en realidad inmensa. Con ella se estableció la idea de la eternidad divina, y se consideró resuelta la antigua antinomia entre el tiempo continuo y el tiempo cíclico: si, al cabo de 432.000 años (como se calculaba), todos los astros volvían a encontrarse en las mismas relaciones entre ellos, para comenzar de nuevo un ciclo idéntico, es que un único ritmo, respiratorio por decirlo así, continúa sin fin a través de hitos periódicos marcados por incendios y diluvios cósmicos. En el centro del coro de los planetas, el Sol, bienhechor y regulador, imponía el sentimiento del dominio de los cielos, del que dependía el propio mundo. Por otra parte, el alejamiento progresivo de los círculos planetarios daba idea sensible de una exaltación hasta el «séptimo» o el «novenno» cielo, y permitía concebir mejor una trascendencia por completo ajena a las formas antiguas de la religión. Así se iban dibujando los rasgos de un monoteísmo más puro que el presentado por los cultos sirios. En presencia de tal grandiosidad, el hombre, dominado y a la vez partícipe del Todo, se veía arras-

trado a la humildad orgullosa de la comprensión y a la veneración deslumbrada y llena de confianza hacia algo que le superaba infinitamente. Ya el estoicismo del poeta Manilio (principios del siglo I d.C.) dio una idea de esta actitud racional y mística; pero ahora se tendía hacia seguridades escatológicas, al dirigirse el alma hacia lo más alto de los cielos: desde el neopitagórico Numenio (siglo II) hasta el neoplatónico Proclo (siglo V), esta tendencia continuará sin descanso.

Pero la contrapartida de estas tendencias espiritualistas es particularmente decepcionante: con la astronomía-astrología los antiguos dioses cobraron una fuerza inesperada, dando lugar a un nuevo politeísmo.

Los griegos, al principio, habían designado a los planetas por adjetivos que correspondían a su brillo y a su color. Imitando a los babilonios, los designaron después como astros de tal o cual dios del Olimpo y, más tarde, con el propio nombre de estos dioses. Los latinos les siguieron. Un rápido proceso llevó a la identificación: los rasgos mitológicos o personales de cada una de estas divinidades animaron a los astros, les dieron pasiones al superponer sobre la trama mística y matemática las imaginaciones astrológicas: lento y «frío», el planeta más lejano fue al mismo tiempo el antiguo y sombrío Cronos-Saturno; el rojizo Marte fue violento y guerrero, etc... Y, como contrapartida, todas estas antiguas deidades cobraban una fuerza celeste y fatal. Fuerza cósmica también, según la prescripción caldea. Los planetas inferiores eran femeninos (excepto el ambiguo Mercurio) y húmedos. Más allá del Sol, se encontraban los astros masculinos y secos (excepto el pesado Saturno). La doctrina astrológica sufrió así una nueva complicación, pero su dinamismo y popularidad aumentaron. Y eso no fue todo: los signos del zodiaco fueron atribuidos a los doce grandes dioses; las constelaciones fijas que llevaban nombres míticos (Andrómeda, Perseo, Orión, el Centauro [Quirón]...) parecieron proyecciones celestes de las fábulas (asterismos); y las que aparecían figuradas como animales, según las tradiciones zoolátricas de Oriente, eran consideradas focos de emanación perpetua y procreadora, fuerzas y signos que el cielo dirigía a la tierra. Finalmente, como respuesta a esta lluvia de influencias, los actos culturales de los hombres ascendían hacia los astros y hacia la ordenación (más o menos facticia) de los cielos sin necesidad de repudiar a los antiguos dioses y su mitología.

Pero, por otra parte, la opinión que sobre el espacio, el tiempo y las zonas meteorológicas provocaba esta nueva visión del mundo exigían el incoercible poder figurativo y mítico del ambiente grecolatino. Se representaban nuevas divinidades, y las unas

eran adoradas con gran temor, como el Infinito del Tiempo o el Cielo (masculinizado como *Caelus*), mientras que otras eran honradas como «segundos» de los grandes dioses astrales. Tal era el caso de los *Decania*, tres por cada signo del zodiaco, de origen egipcio, o el de los Vientos, que desempeñaban un papel en las especulaciones escatológicas. Finalmente, había otras que se encontraban en una situación ambigua entre la existencia y la alegoría, como por ejemplo las estaciones, los meses, los días, las horas o los puntos cardinales. De cualquier forma, la larguísima persistencia de estas representaciones es buen testimonio de su vitalidad.

Se comprende que, con esta complicación creciente, la religión astrológica tomase, por ejemplo en las doctrinas gnósticas, formas muy distintas. La mentalidad dualista, apoyada en el iranísmo, tendió en particular a fortalecer la oposición entre los «dioses» favorables de las estrellas fijas y el carácter nefasto de los de los planetas: ¿no eran estos últimos, en efecto, los que, al regir el carácter de los hombres, sobrecargaban el alma con sus influencias pasionales cuando ésta descendía del cielo para encarnarse? Tal fue la base de discusiones teológicas sin fin. Por el contrario, era universal la creencia no sólo en la solidaridad cósmica supuesta por el sistema de los cielos, sino también en una «simpatía» total entre todas las realidades del mundo. No era únicamente el hombre, como microcosmos, quien dependía física y moralmente, en su carácter como en su profesión, en sus actos como en los resultados de éstos, del macrocosmos que se proyectaba sobre él²²; también había una red de correspondencias rigurosas que vinculaban a cada planeta en particular con tal o cual elemento, o piedra preciosa, o metal, o planta, o incluso con cierto color, con cierto gusto, con una edad de la vida o una vocal. La vida cotidiana, la biología normal o monstruosa, la salud, la enfermedad y los accidentes meteorológicos constituían, «científica» y divinamente a la vez, el resultado no sólo de astros a los que podían dirigirse plegarias y sacrificios, sino también de un talismán o de una materia particular sin que constara, en muchos casos, si el acto determinante era voluntario o fatal.

Con esto llegamos a otra «ciencia» creadora de confusiones místicas: la magia, con sus formas derivadas, la alquimia y la teúrgia. Las tres intentan desarrollar la potencia irracional del hombre a través del conocimiento directo de los dioses y, llegado el caso, de la posibilidad de obligarles.

²² Cf. el sugestivo libro de F. Cumont, *L'Égypte des Astrologues* (Bruselas 1937).

Incluso desde este punto de vista, la magia no se distingue originariamente de la religión²³; simplemente se la ve actuar, en una civilización dada, bajo la forma de ritos de carácter mitológico o jurídico. Grecia pudo mostrarnos un estadio más libre, y como ingenuo, en las orgías de Dióniso. La Roma antigua, en cambio, aceptaba formas casi exclusivamente sociales, como en las ceremonias de los Lupercales, de los Arvales, etc..., y a la vez reconocía el poder efectivo de las fórmulas, de los conjuros, de la acción de mostrar algo (por ejemplo un cráneo de animal), con el fin de provocar la lluvia, ahuyentar el granizo, alejar los parásitos de los campos o anular el efecto del «mal de ojo»; además, Roma penalizaba el uso de filtros o de encantamientos capaces de perjudicar a alguien, de transferir una cosecha de un campo a otro, etc... Esto supone la certeza, casi científica, de la existencia de una relación de causa a efecto entre realidades heterogéneas, sin distinción alguna entre creencia animista y experimento controlado: todavía a mediados del siglo I de nuestra era, Plinio el Viejo registra, sin orden ni distinción alguna, recetas y supersticiones, y acepta ciertas magias mientras que abomina de otras (en particular la del persa Ostanas), dándonos la idea de un amontonamiento de prácticas arbitrarias, con fechas y lugares de origen heterogéneos.

Por el contrario, la nueva magia, la que dominaría en el desarrollo ulterior de la religión romana, se construyó sobre la creencia en la simpatía universal que predicaban las filosofías cósmicas, y mediante una combinación con la pseudoobservación de fenómenos extraños (*mirabilia*) en que se había extraviado la ciencia griega posterior a Aristóteles. A ello se añadía la aportación de lo prodigioso, a la vez sacerdotal y popular, de los cultos orientales egipcios y caldeos. Una fórmula ambigua: «La ('una') naturaleza es encantada por la ('otra') naturaleza; la ('una') naturaleza vence a la ('otra') naturaleza; la ('una') naturaleza domina a la ('otra') naturaleza» podía, o bien referirse a la idea científica griega según la cual la materia es única, o bien significar que cada realidad, con *su* cualidad natural particular, hallaba en el universo otras realidades (cada una con su propia naturaleza) susceptibles de favorecerla, anularla o dominarla²⁴. Por falta de

²³ Sobre la mezcla «folklórica», a todos los niveles, de la magia y la religión en la Antigüedad: Martin P. Nilsson, *La religion populaire dans l'Antiquité grecque* (París 1954) 66ss.

²⁴ A.-J. Festigière admite únicamente el segundo de estos significados (que corresponde a las versiones entre paréntesis); creemos que también el primero es admisible en su sentido general y, por otra parte, no es contradictorio, sobre todo en un período de confusión racional.

experiencia científica, se imaginaba que estas relaciones habían sido enseñadas por los dioses. Y, por otra parte, también un amuleto con una figura sacra especialmente diseñada podía provocar un efecto positivo, y su uso podía ser recomendado por admonición divina. La revelación religiosa, apoyada en supuestas confirmaciones empíricas alcanzaba un rango de certeza; y la reputación de los magos, como la de los astrólogos, creció cada vez más.

La difusión de la alquimia —organizada por Ostanes, Demócrito y Bolos de Mendes (entre el 250 y el 150 a.C.)— parece posterior. Esta se presentaba como ciencia de las transmutaciones de la materia única, intuita por la filosofía helénica; utilizaba los secretos técnicos de los talleres industriales del Oriente, especialmente los relacionados con los colores; de la maravilla de los baños y de las aleaciones (que son el verdadero origen de nuestra química) se fue pasando al deseo de transmutar en plata y sobre todo en oro (*chrysopea*) los metales viles, como el plomo. Se comprende que, para esta magna labor, pareciese necesario el socorro de una revelación divina. Un mito hermético permite medir tan inquietante misterio: en él, la diosa Isis afirma haber obtenido esta revelación de boca del «arcángel-profeta» Amnael, y sólo porque éste la perseguía enamorado y ella supo resistir a sus deseos²⁵. Esta ciencia sólo podía adquirirse, de hecho, mediante una piadosa unión con los dioses; y por ello la alquimia mística, sublimación de la materia, llegó a ser la alegoría de la sublimación del alma, a la que «una *chrysopea* intelectual eleva hasta el espíritu del supremo demiurgo».

Las «realizaciones divinas» de la teúrgia se distinguen mal, por el principio en que se basan, de las de la magia: de la adivinación por medio del agua o de un espejo (hidromancia, catoptromancia) se pasa a la resurrección momentánea de los muertos para conocer por ellos el porvenir (nigromancia), y de la «creación de maravillas» se asciende hasta la evocación del dios. Pero, en el confusionismo generalizado que dominaba el conocimiento y la fe, las teúrgias introducen una trascendencia del acto humano que sobrepasa el dominio de la materia y, a la vez, destruye las bases de cualquier monoteísmo.

Sin duda, las religiones más antiguas, y entre ellas la de los romanos, como hemos visto, pretenden provocar mediante el rito la presencia de los dioses, y obligarles a atender a los deseos de los hombres. Además, sobre este antiguo sustrato, se habían implantado fácilmente en Roma las magias helenísticas, a través, por

²⁵ El «relato de Isis a Horus» ha sido traducido por A.-J. Festugière, *La révélation d'H.T.*, I, 256ss.

ejemplo, del neopitagorismo de Nigidio Fígulo. Y las fuerzas religiosas del Oriente dieron al conjunto de estas creencias un vigor nuevo: especial importancia tuvieron los egipcios, que relacionaban íntimamente el culto y la magia, y animaban las imágenes de los muertos y de los dioses; para ellos, el sacerdote instruido que cumple el rito con una exactitud perfecta lo puede todo: el mundo y el dios le obedecen; entre los asirio-babilónicos, el poder de un talismán era tan absoluto (en los aspectos en que se ejercía su eficacia) que tanto los dioses como los hombres habían de someterse a él sin comprenderlo. Dentro de este contexto mixto, la teúrgia desplegó sus prodigios desde el siglo I de nuestra era: el pitagórico Apolonio de Tyana, contemporáneo de los Flavios, dejó el más sorprendente y prolongado recuerdo de sus «milagros». En la adivinación «goética», el teúrgo provocaba la animación o la modificación de un objeto por parte del dios; o bien la divinidad se manifestaba en este objeto o en un *medium*; o bien, evocada por el poder de un nombre secreto o de un símbolo, aparecía ella en persona²⁶. Nada resultaba asombroso para la ciencia mágica o mística de un teúrgo: «en el siglo II, nadie niega ya que se puedan provocar apariciones divinas, que se pueda conversar con los espíritus superiores e incluso que sea posible ascender en persona hasta el cielo» (F. Cumont); habríamos de comparar sin duda al teúrgo con el «shaman» de los seminómadas siberianos si el paganismo agonizante no hubiese visto en él al «filósofo» en la total acepción del término.

Podemos constatar los avances de este deterioro del racionalismo y la recuperación del paganismo politeísta que constituía su corolario, por ejemplo, en el caso de la vida atribuida a los ídolos²⁷. La lucidez del pensamiento griego clásico se oponía en este punto al sentimiento popular: para Platón o para Plutarco, las estatuas estaban «muertas»; Dión Crisóstomo ve en ellas simples símbolos de la «semejanza» entre los dioses y los hombres, obras destinadas a concentrar la expresión del respeto. Pero, ya a principios del siglo III, un cristiano instruido, Minucio Félix, anota el instante concreto en el que, después de los ritos de *ornatio*, *consecratio* y *oratio*, la materia esculpida se anima por obra

²⁶ Sobre el poder mágico del nombre, veáanse por ejemplo: Aulo Gelio, *Noches Aticas*, II, 28, 2ss; Arnobio, *A las naciones*, III, 43; Servio, *Acercas de la Eneida*, VII, 120 (cf. IV, 577)... Cf. J. Couissin en «*Latomus*» XI (1952) 295-299. De ahí las extrañas enumeraciones de las tablillas de hechizos, A. Audollent, *Defixionum tabellae* (París 1905).

²⁷ Cf. Norman H. Baynes, *Idolatry and the Early Church*, en *Byzantine Studies and other Essays* (Londres 1955) 116-143; J. Boyancé, *Théurgie et téléstique néo-platoniciennes*: «*Rev. d'Hist. des Rel.*» (1955) 189-209.

de un «demonio»²⁸. Plotino y, siguiendo sus lecciones, Porfirio, aun creyendo en el poder creador o evocador de los ritos, piensan que la filosofía puede liberar al hombre de la red de las influencias mágicas, pero los neoplatónicos posteriores irán cayendo en la corriente general, e incluso la reforzarán. Jámblico piensa que los dioses están presentes en sus estatuas, con sus virtudes sobrenaturales; Proclo (en el siglo v) afirma que, mediante ritos iniciáticos secretos, estas imágenes pueden recibir una iluminación divina y transformarse «como en dioses»²⁹. Y tales creencias parecen haber sido generalmente aceptadas: el propio emperador Juliano se había dejado arrastrar hacia la imaginación teúrgica; creía que, mediante invocaciones, Máximo podía encender la antorcha del ídolo de Hécate, y que la estatua de Apolo en Dafne le favorecería con un signo profético.

La magia, en sus formas más triunfantes, reforzaba, por tanto, de varias maneras los reductos del politeísmo, y en el mismo sentido, por vías distintas, actuaba la astrología. Pero también en relación con estas pseudociencias alcanzó un éxito inaudito en los últimos siglos de Imperio el demonismo, que multiplicaba el número de «espíritus» intermedios entre los dioses superiores y los hombres.

En el demonismo de las diferentes épocas, es difícil precisar la importancia relativa que tuvieron la especulación y las creencias populares. Ya Hesíodo situaba en distintos escalones a los «héroes» y a los «demonios»: pero, dado el reverente temor ante los muertos antiguos, dada la tentación a atribuir a genios ambiguos todos los caprichos (por otra parte vitales) de la atmósfera o de la vegetación, y dada la imaginación plástica que para plasmarlos deformaba a veces de modo extraño las apariencias humanas³⁰, parece evidente que las supersticiones importaban tanto como los sistemas, y que era posible todo tipo de contaminaciones, en particular con el rico repertorio del Oriente mesopotámico o nilótico. ¿Se puede ver en Platón el comienzo? Es posible. El mismo purificaba su propia idea de los dioses poniendo entre ellos y los hombres una serie de agentes divinos «intérpretes y servidores»; el *Epinomis* los jerarquiza y admite que se les dirijan oraciones, porque son favorables. Pero he aquí que Jenócrates, su discípulo, acaso por influencia zoroástrica o por tradicionalismo popular, los divide en buenos y malos. No se trata sin duda

²⁸ Minucio Félix, *Octavio*, 23, 13.

²⁹ Cf. J. Bidez, *Liturgie des mystères chez les néo-platoniciens*: «Bulletin de l'Académie Royale de Belgique, Lettres» (1919) 145ss.

³⁰ Cf. K. Schefold, *Das dämonische in der griechischen Kunst*, en *Epimaneia: Festschrift Otto Regenbogen* (Heidelberg 1952) 28-39.

de una innovación, pero se revela así el malestar fundamental de que proceden las eternas incertidumbres de las doctrinas demónicas; y en particular cuando éstas intentan avanzar a través de las filosofías cósmicas y de los espiritualismos con tendencia trascendentalista. Convertir a los demonios en puros espíritus o en esencias espirituales (Filón) no era menos difícil que intentar ver en ellos seres sujetos a las pasiones y a la muerte (Plutarco): en el siglo I de nuestra era, los «platonismos» se contradecían.

Las tendencias religiosas básicas se mantenían bastante claras. La zona etérea de los astros se encontraba reservada a los seres inmutables: se trataba de dioses, o bien de «ángeles» (Nicomaco de Gerasa, en el siglo I de nuestra era), que movían las esferas planetarias. Por debajo de la luna, hasta la atmósfera, y también en el confuso espacio de las nubes y los vientos hasta la tierra, reinan los distintos tipos de demonios y flotan las almas: así participan cada vez más de las mutaciones y de la condición de los mortales. La naturaleza de estos demonios contiene aún buena dosis de confusión «primitiva»: Varrón, calcando en latín el antiguo helenismo, los asimilaba sin distinción a los Lares, Héroes, Manes, Genios, dioses menores o muertos vivos, convertidos en fuerzas aéreas. En cualquier caso, regían las variaciones de los elementos y los accidentes fortuitos (tanto atmosféricos como humanos) permitían la comunicación entre los hombres y los dioses superiores, y eran por ello los agentes de los milagros y de las profecías. Se consideraba sus mensajes como relativamente seguras o frágiles, a causa de sus forzosos contactos con la materia; por la misma razón, se les creía, en grados diferentes, accesibles a las pasiones, recelosos, y por tanto capaces de hacer el mal (incluso cuando, como en el caso de Celso y Apuleyo, en el siglo II, no se hacía la distinción entre «buenos» y «malos»).

Pero este conjunto de creencias, más o menos coherentes, varió en sus detalles según las diferentes tendencias religiosas que modificaban en cada siglo la vida espiritual del Imperio. La idea del demonio-ángel guardián, parcialmente derivada del socratismo, fue sobre todo aceptada por el providencialismo estoico (por Epicteto, por ejemplo)³¹. El hermetismo astrológico prefería ver en los demonios fuerzas incorpóreas, derivadas de los treinta y seis *Decania*, que regían a la vez las vidas individuales y los accidentes de alcance universal, como seísmos y maremotos, pestes, hambres o revoluciones. La combinación de fórmulas astrológicas y mágicas parecía lo más apropiado para hallar sacrificios capa-

³¹ Véase también el tratado de Apuleyo sobre *El demonio de Sócrates* en la edición de J. Beaujeu.

ces de cautivarlos o de conjurar su susceptibilidad (Celso, Orígenes)³²...

Desde el punto de vista teológico, tales creaciones mentales no carecían de méritos. A través de las actitudes cambiantes de la demonología de Plutarco³³, se advierte el deseo de liberar a la divinidad de toda tarea indigna de su inteligibilidad; también se advierte el deseo de establecer —aunque en el sentido del politeísmo helénico y según un orden cósmico— la gradación entre el espíritu y la materia, entre lo inmutable y lo pasional; o el deseo de explicar el mal, sin justificarlo; o incluso el de prevenir las objeciones contra los puntos débiles del antiguo paganismo, preparando así su espiritualización progresiva. La demonología, en efecto, sustentará las mitologías rechazadas por el progreso de la reflexión moral (mitos de Apolo o de Cronos, de Isis y Osiris); logrará transferir a ángeles guardianes las intervenciones, excesivamente humanas, de Atenea ante Aquiles o de Juturno ante Turno; y explicará, mediante la muerte o la migración de los demonios mánticos, los errores o el silencio de los antiguos oráculos de Grecia.

Pero, al abrirse esta vía, las construcciones demonológicas de las filosofías religiosas (o de las religiones con tendencias filosóficas) no podían sino aumentar su complejidad. Entre los neoplatónicos, ya Porfirio habla de una multitud de seres inidentificables por los sentidos humanos, pero que importa conocer para evitar confusiones impías: en la zona más alta, quizá, se pueden discernir ángeles etéreos, astrales; más abajo, pero aún en la zona sublunar superior, se encuentran ciertas fuerzas bienhechoras, con sabiduría racional, mediadoras, que llevan a los dioses las plegarias de los hombres y a los hombres las advertencias de los dioses, y que se ocupan de las estaciones, de la fecundidad y de las artes; más abajo aún se hallan unos genios malignos, que provocan las enfermedades y las plagas, y que realizan apasionadamente, en los desórdenes del perigeo, una especie de cacería infernal, hipócrita y violenta. Los demonios buenos son «soplos» de contornos marcados; los malos revisten formas caprichosas y variables, y son además mortales. Aquí reconocemos sin lugar a duda el influjo de las religiones iránias. Sin embargo, la diferencia es grande: la potencia del mal se encuentra en un nivel claramente subordinado; actúa por engaño, tratando de persuadir a los hombres de que los grandes dioses y el propio dios supremo son responsables de las taras y de los trastornos del mundo, e induciendo a los

³² Cf. P. de Labriolle, *La réaction païenne: étude sur la polémique anti-chrétienne du II^e au VI^e siècle* (París 1934) 133 y 159.

³³ G. Soury, *La démonologie de Plutarque* (París 1942).

mortales a realizar sacrificios sangrientos, que alimentan sus fuerzas nefastas, aunque son odiados por los dioses³⁴. En este caso particular, la demonología podía conducir hacia una espiritualización del culto. Pero, de cara al propio politeísmo, ¡cuánto conformismo íntimo, qué acrecentamiento numérico, qué progreso orgánico, qué soporte para la imaginación!

La clasificación de Jámblico se muestra más ontológica: de los Fuegos celestes, atraídos hacia el Sol, desciende a los héroes lunares (de origen pitagórico), a los demonios aéreos sublunares, y a los que tienen más vinculaciones con la tierra y la materia; de nuevo aparece la escala de los elementos, de los que estos demonios son jefes (o *archontes*). Pero Marciano Capella (que a pesar de todo, no es un neoplatónico ortodoxo), multiplica, un siglo más tarde, las categorías y el número de los demonios, mezclando entre éstos a dioses antiguos de orígenes diversos: bajo la esencia ígnea de los dioses «sin pasión», cuyo influjo desciende hasta el círculo solar, los *numina* de la Segunda Felicidad —responsables de todos los tipos de mánica y encargados, como servidores de los dioses, de transmitirles las plegarias de los hombres— tienen a su lado a los *Genii* o Angeles individuales, y también a las almas puras; más abajo, entre la luna y la tierra, y obedientes a la vez a Plutón-Summano y a Luna-Proserpina, aparecen de arriba a abajo: los semidioses bienhechores (Hércules, Amón, Dióniso, Osiris, Isis, Triptolemo, Asclepio, unidos a Pilumnus, Carmentis y las Sibilas); tras ellos, y hasta ya cerca de las montañas, los héroes, manes y lares, los *Aquili* (= oscuros), Furina, Mania, las Intemperies; en la atmósfera confusa del círculo de la tierra se empujan unas a otras las almas que quieren tomar el vuelo y aquéllas que han sido condenadas al movimiento eterno por la justicia de Vedio (o *Vediovis*); y la misma tierra oculta en sus partes inaccesibles seres sobrehumanos, aunque mortales, pero, eso sí, con una vida muy larga: Panes, Faunos, Fuentes, Sátiros, Silvanos, Ninfas, *Fatuus* y *Fatua*: son seres capaces de prever el porvenir y de predecirlo, y persiguen a menudo a los hombres.

Se puede imaginar, dentro de un marco aceptado por todos, la multiplicidad de fórmulas posibles, aunque el resultado religioso era único: el demonismo devolvía el fervor al paganismo más popular. El esfuerzo hacia la trascendencia divina era debilitado por la multiplicación de los dioses «celestes», favorecida por la astrología, y la de los demonios «sublunares», que subían a su encuentro, desde la tierra (digámoslo así), para salvar el es-

³⁴ Porfirio, *Sobre la abstinencia*, II, 37-45; *A Marcella*, 11.

pacio cada vez mayor que separaba al hombre de la divinidad suprema. En esta confusión, volvían a aparecer, mediante nombres o alegorías, los antiguos dioses del politeísmo y los mitos tradicionales³⁵, con múltiples residuos del pasado que parecían hallar ahora un nuevo florecimiento. También el culto, gracias a la difusión de las creencias mágicas, tomaba una nueva fuerza, al fundamentarse el poder ilimitado del rito tanto en la mística como en la «ciencia». Pero la distinción entre demonios «buenos» y demonios «malos», apoyada por los avances del dualismo iranio, inducía por otra parte a la duplicidad de liturgias: unas eran abiertas y puras, orientadas hacia el bien; y las otras secretas y culpables, destinadas a conseguir la ayuda de los espíritus malignos. Así como en siglos anteriores se había castigado a los filósofos o a los «caldeos», el poder imperial se creyó en el deber (en el 296, en el 370...) de reprimir los excesos de la astrología, de la adivinación privada y de la magia. Según parece, creía en la eficacia real de estas «ciencias». De hecho, casi todos creían en ellas, desde los ambientes más cultivados hasta los más humildes. Ni siquiera los cristianos eran una excepción; pero para ellos, los «demonios» evocados por los teúrgos, los que aspiraban la sangre y el humo de los sacrificios, y los que animaban (realmente) a los ídolos, eran los propios dioses del paganismo³⁶.

IV. ACTITUDES DEL PAGANISMO Y DEL CRISTIANISMO

El movimiento ideológico que caminaba hacia el monoteísmo tenía la misma importancia en la evolución del paganismo romano que la mutación afectiva desarrollada por los cultos «de salvación». Sin embargo, ni ésta ni aquél deformaban la aparente coherencia del culto oficial ni la rutina de las tradiciones familiares. Con el tiempo, los dioses orientales se habían integrado en el panteón romano, como en épocas anteriores había ocurrido con los dioses griegos; sus prácticas se añadían a las de las antiguas divinidades latinas, y sus diferencias específicas constituían simples variantes de una veneración común. Ninguna de estas deidades excluía a las otras: se las podía adorar con espíritu sincrético o analítico, se podían confundir sus nombres bajo una noción más

³⁵ Se toma conciencia de la fiebre alegórica de Porfirio en sus tratados *Sobre las Imágenes*, en Eusebio, *Preparación evangélica*; *Sobre el antro de las Ninjas y Contra los cristianos*.

³⁶ Tertuliano, *Apologética*, XXII, 1-6 y 7-12; XXIII, 4ss; XXVII, 5-7; Minucio Félix, *Octavio*, 26, 7 a 27, 8; 28, 6; 29, 5; 35, 2; Firmico Materno, *Error de las religiones paganas*, 13, 4; etc...

general o se podían aislar para recurrir a la ayuda de una fuerza más determinada, pero en cualquier caso estas vacilaciones no adulteraban ni una teología unitaria, que no existía en realidad, ni los ritos particulares; éstos, tanto si eran públicos y tradicionales como si se realizaban en santuarios místicos, o incluso si consistían en actos mágicos y demoníacos, eran todos del mismo tipo y su práctica se realizaba con la misma confianza en su eficacia. El universo del paganismo romano no se veía sacudido por las diferencias ni por las incongruencias, puesto que el marco oficial determinado por Augusto mantenía una unidad formal garantizada por el emperador: sin duda se trataba de algo artificial, pero no dejaba por eso de ser tradicionalmente respetado, al constituir una parte integrante del poder estatal.

En tales condiciones, podía continuar la elevación ideológica y afectiva su curso sin que, al parecer, se corriese el peligro de arruinar el antiguo paganismo. Muchos espíritus lúcidos estaban persuadidos de ello. El médico Celso, platónico ecléctico, en su polémica contra los cristianos (hacia 177-180), no considera irreconciliable el pensamiento monoteísta (o, más exactamente, heno-teísta, es decir, el que afirma la primacía absoluta de un dios) con el respeto a las tradiciones politeístas. Cien años más tarde, Plotino se eleva, racionalmente y por tensión mística, hacia el Uno absoluto sin romper con el paganismo, creyendo incluso en el poder teúrgico de los ritos. Otra forma de deísmo refleja y acepta, con una condescendencia que no es escepticismo, la multiplicación de los sistemas de piedad dentro del paganismo: «los helenos, escribía (en el siglo iv) Temistio al emperador Valente, tienen trescientas formas de concebir y de honrar a la divinidad, y ésta se alegra de homenajes tan distintos»³⁷; y Símaco dice, con más elevación: «¿qué importa la doctrina con la que cada uno de nosotros busca la Verdad? Una sola vía no basta para alcanzar un misterio tan sublime»³⁸; estimaban este tipo de espíritus que la noción de Dios podía depurarse bajo cualquier fórmula, sin provocar en ningún caso la intolerancia ni destruir la estructura religiosa del Estado.

Pero estas actitudes venían determinadas en parte por la existencia y la difusión del cristianismo. Este, por su parte, crecía en el ambiente de los mencionados movimientos espirituales, que transformaban al paganismo desde dentro. No obstante, ni los contactos ni las influencias recíprocas dieron lugar a una simbiosis. Por el contrario, el hecho cristiano se mantuvo aislado en la

³⁷ Citado por F. Cumont, *Les rel. orient. dans l'Empire Romain*⁴, 184ss.

³⁸ Citado por P. Fabre, *Rel. Rom.*, 426.

práctica, provocó crisis religiosas en el Imperio romano, y, oponiéndose como religión universal a la fórmula del paganismo tradicional o evolucionado, acabó por destruirlo.

Las represiones periódicas del cristianismo tuvieron en parte las mismas razones o pretextos que las que habían cortado, bajo la República, la introducción de «supersticiones» extranjeras o habían reprimido las Bacanales: el orden público, la moralidad. Y con el agravante de que, al ser el soberano a la vez pontífice máximo, era más clara la interferencia entre razón de Estado y hechos religiosos. Como contrapartida, al convertirse Roma en una capital cosmopolita, las numerosas sectas privadas se encontraban en principio fuera de todo control; además, por su vinculación con el judaísmo, los primeros cristianos pasaban desapercibidos. Si a pesar de todo, como parece cierto, su actividad fue declarada ilícita ya bajo Nerón, es digna de admiración la perspicacia de aquellos funcionarios que vieron tan pronto cómo tal originalidad podía ser mortal para la religión del Estado. Cualquiera que sea el sentido del *odio generis humani convicti* de Tácito³⁹, los cristianos aparecían como «opuestos al género humano», totalmente separados de él: sin duda por su monoteísmo, pero sobre todo porque, a diferencia del de los judíos, este monoteísmo no constituía el patrimonio de una existencia étnica políticamente tolerada, sino que como fe se ofrecía a cualquiera: este «odio del género humano» oponía al universo social del *Orbis Romanus* un universalismo religioso exclusivista. El poder imperial tenía que inquietarse ante tal hecho: esta comunidad a la vez abierta y celosa podía acabar formando un Estado dentro del Estado; se negaba a actuar en las celebraciones del culto oficial, cuyo ritmo ancestral afirmaba la romanidad del Imperio; negaba la divinidad de los «fundadores», César y Augusto, y la sobrehumanidad de la persona del príncipe, bases religiosas de la unidad política. También el sentimiento popular desconfiaba: ¿quiénes eran esos hombres que no querían realizar los gestos de piedad más elementales, casi puramente mecánicos, con los que cada cual se sentía solidario de un largo pasado: saludo discreto a un ídolo, algo de incienso sobre un fuego sagrado, una corona de hojas, una parte de la toga colocada sobre la cara?

Aunque no vayamos aquí a establecer las razones y el carácter de cada una de las crisis que llevaron a las persecuciones, nos parece digno de mención el hecho de que la curva de estos conflictos refleje, a la vez que el ascenso social de los cristianos, su creciente participación en las creaciones ideológicas que se multi-

³⁹ Tácito, *Anales*, XV, 44, 6.

plicaban en el paganismo. En ambos aspectos, el cristianismo, por su propia expansión, se veía expuesto a cualquier riesgo contaminador; logró escapar sin mezcla, en parte a causa del cruel beneficio que le supusieron las persecuciones; pero, al mismo tiempo que en cada etapa precisaba su propia definición, se servía cada vez más del patrimonio espiritual grecorromano, contribuyendo, por otra parte, a modificarlo. Se mantuvo idéntico a sí mismo, pero integrándose a la vez en la sociedad por la que se extendía, y de la que quiso ser considerado sucesor. Ello dio lugar a una serie de sobresaltos defensivos por parte del paganismo: cuando la propaganda cristiana, saliendo de los ambientes populares, alcanzó a la aristocracia, ya en tiempos de Domiciano; cuando, tras nuevos avances, llegó a oponerse a un retorno a los conformismos latinos antiguos, bajo Trajano; cuando pareció debilitar la capacidad militar y política de un Estado decadente, bajo Marco Aurelio (y, un siglo más tarde, bajo Diocleciano). Y también cuando, después de la primera apologética griega, el cristianismo se introdujo, durante todo el siglo III, en la mentalidad latina con bases jurídicas (Tertuliano) y filosóficas (Lactancio); o cuando refinó su teología, sin duda ayudado por el neoplatonismo, pero en contra suya; o cuando, finalmente, al intentar hacerse con la juventud mediante la enseñanza, hubo de reivindicar contra Juliano su parte en la herencia de las letras paganas, tanto griegas como latinas.

Su difusión en todos los ambientes sociales y la constante actualidad de su problemática espiritual son las principales causas del éxito del cristianismo. Aunque, claro está, esto no sea sino algo muy general que no concreta el trabajo de siglos y la enorme cantidad de esfuerzos, influjos, voluntades y casualidades que contribuyeron a tal fin.

En conjunto, hay que suponer cuán eficaces serían aquellas comunidades multiplicadas, donde todos se conocían y se sentían iguales en su ideal de humildad y de caridad, dirigidos por un escaso número de responsables sabiamente jerarquizados casi desde los inicios, y que se sentían todos hermanos. Estas comunidades cristianas tenían la ventaja de la unidad espiritual frente a los antiguos cultos de la religión de Estado, dispersos en santuarios heterogéneos y con un culto mecánico y oficial; y también la de la actividad, hábil y diversificada, de grupos adaptados a sus ambientes, frente a los cultos orientales que, reconocidos en su gloria, se encontraban prisioneros de sus pompas litúrgicas, diarias o periódicas; además contaban con una posibilidad de reclutamiento más amplia, tanto entre las mujeres como entre los hombres, con asambleas cada vez más numerosas, y con una agrupa-

ción administrativa más estricta, frente al enjambre de los círculos mitraicos, que, sin embargo, hubieran podido rivalizar con la nueva religión a causa del prestigio de su pensamiento cósmico y de su innegable altura moral.

Pero, por muy importantes que fuesen estas ventajas, los riesgos de lo que hemos llamado «la problemática espiritual» eran graves, y la evolución, incierta, quedaba sujeta a todo tipo de compromisos. El deseo de salvación personal hallaba en muchos otros cultos sugerencias y simbolismos más conformes con el pasado religioso grecolatino, a la par que más seductores o inquietantes. El hecho de que se generalizase la idea de un Dios salvador incitaba a los paganos a idealizar, en contra de Cristo y de su propia imagen, a ciertos dioses-hombres, como Esculapio, Baco o Hércules⁴⁰, mientras que los mitos de dioses resucitados —Attis, Osiris, Adonis— invitaban a muchos fieles a participar espectacularmente. ¡Qué fáciles parecían los sincretismos vulgares, o simplemente las comparaciones y las dudas! Un rigorismo todavía judaizante debió, en los primeros tiempos, preservar de tales peligros a los grupos cristianos, permitiéndoles afirmar su propia fe. El problema creció cuando, a principios del siglo II, ciertas doctrinas gnósticas —entre otras, las de los esenios, Basílides, Valentín, los naasenios...— mezclaron en dosis distintas elementos hebraicos, paganos y cristianos⁴¹. Sabido es que a pesar de tantas contaminaciones reales o posibles, y quizá en parte a causa de su número y de su diversidad, la «gran Iglesia» mantuvo una línea relativamente firme. En cuanto a las nuevas filosofías, teológicas y cósmicas, su aspecto sugestivo aparece ya con el hereje Marción (mediados del siglo II), quien distinguía al verdadero Dios y a su encarnación cognoscible, Cristo, del Demiurgo imperfecto revelado en el Antiguo Testamento. El cristianismo hubo de responder afirmando mejor su monoteísmo y seleccionando mejor sus textos sacros. Parece que tuvo la fuerza suficiente para utilizar el neoplatonismo como soporte ideológico o grado racional del conocimiento de Dios (sirvan como testimonio san Ambrosio y san Agustín), sin perderse en él. De hecho, tal sistema de inteligibilidad pura y de eternidad cósmica se oponía de forma demasiado clara al creacionismo y a la historicidad del mensaje de salvación de los cristianos; y además evolucionó de-

⁴⁰ P. de Labriolle, *La réaction païenne*, 173.

⁴¹ Se puede uno hacer una idea de estas contaminaciones consultando el estudio de J. Carcopino, *De Pythagore aux Apôtres* (París 1956). Se acaba de descubrir bajo un inmueble cercano a la antigua vía Latina una catacumba privada (acaso de mediados del siglo IV) con pinturas de carácter sincretista o mixto.

masiado deprisa hacia formas cada vez más contaminadas por el paganismo y el demonismo. Pero las herejías de los siglos III y IV —sabelianismo, adopcionismo, arrianismo...— buscan en el mismo sentido que el platonismo (y otras corrientes) soluciones a la inquietud primordial de lo Absoluto divino y de sus relaciones con el hombre: el Espíritu Santo y Cristo, ¿no pueden ser simples atributos de Dios? Y Jesús, ¿no puede ser un hombre «adoptado» por Dios y habitado por su Verbo?, ¿o un ser creado para servir de intermediario entre Dios y los hombres? Sabido es cómo el Concilio de Nicea (325) fijó la doctrina cristológica con la afirmación de la unidad de Dios en tres personas, sin que, por otra parte, se pudiese dar por definitivamente zanjada la cuestión.

Por tanto, el cristianismo había seguido en el siglo III su propia vía, con gradual precisión, en medio del barullo fervoroso, pero anárquico, de las creencias y teorías paganas, de las sectas disidentes, de las deserciones y del rigorismo provocado por la persecución. Su fuerza y autoridad eran sin duda muy desiguales en Oriente y en Occidente (en el propio Occidente, había también diferencias entre la Galia y Africa), pero su importancia, por la masa de sus creyentes, era cada vez mayor frente al paganismo. Después de ocho lustros de paz religiosa, Diocleciano intentó, como se sabe, dar la vuelta a la situación: depuró de elementos cristianos la administración y el ejército y, después, mediante los edictos del 303-304, prohibió las reuniones de culto, ordenó la destrucción de las iglesias y de los libros santos y decretó la pena de muerte contra todo sacerdote o laico que no hiciese sacrificios a los dioses. La persecución dejó recuerdos terribles, y se prolongó en Oriente, pero de hecho fue muy desigual de región a región. Su fracaso dio idea de la importancia numérica y humana de la nueva fe. El emperador pagano Galerio, gravemente enfermo en el 311, pactó con ella en un edicto: los cristianos podían practicar libremente su culto, siempre y cuando el príncipe y el Estado se beneficiasen de las virtudes de sus plegarias. El acuerdo tomado por Constantino y Licinio, claramente procristiano, establece la tolerancia, principio que será reafirmado en el 324, después de unas nuevas persecuciones y de la derrota de Licinio. Desde ese momento, una serie de reinados cristianos —pese a los breves intermedios de Juliano «el Apóstata» (361-363) y de Eugenio (392-394)— iba a llevar al Imperio hacia la prohibición oficial del paganismo: ya en el 356, se condenó a la pena capital a quien frecuentase los templos, adorase a los ídolos o realizase sacrificios; fue una orden transitoria; pero el 8 de noviembre del 392, con una precisión minuciosa, segura de sí misma y de las multas que

decretaba, Teodosio prohibía todo acto de culto, incluso privado, aunque no fuese cruento.

Sin embargo, la religión romana, en su último siglo de existencia oficial, había cambiado de fisonomía, mostrando un extraño retorno, a la vez meditado y nostálgico, hacia las formas del pasado.

Diocleciano, ya en el 285, atestigua sin duda sus comienzos al establecer la tetrarquía (dos emperadores Augustos, cada uno de ellos acompañado por un César): Júpiter y su hijo Hércules sirven de patronos cada cual a una dinastía; volvemos a hallar la jerarquía del Olimpo, por encima de la monarquía solar y del Absoluto neoplatónico, en el momento en que un gobierno plural, bajo una autoridad única, intenta dejar de lado el desorden de las soluciones casuales. Las despiadadas medidas que se tomaron contra el cristianismo, menos de veinte años después, revelan la decisión de retornar también a la unidad religiosa, pagana. Cualesquiera que sean las diferencias, no se puede dejar de pensar en el esfuerzo de Augusto: también él se había hallado en presencia de la anarquía, de las ruinas y del desconcierto psicológico provocados por un largo período de confusión; también él había creído que una vuelta a las antiguas tradiciones religiosas bastaría para calmar las inquietudes y las efervescencias de un pensamiento en evolución. Pero el relativo éxito de Augusto contrasta con el doble y ostentoso fracaso, a la vez religioso y político, de Diocleciano. Y por ello es más sorprendente la recuperación del antiguo paganismo bajo sus sucesores, en su mayoría cristianos.

Hay que tener en cuenta el repliegue de Roma sobre sí misma. Desde la tetrarquía, por razones administrativas y militares, las residencias imperiales se trasladaron fuera de la gran capital histórica, más cerca de las fronteras, en Milán, Tréveris, Sirmium...; la masa de los funcionarios del gobierno y de los artesanos, y con ella la afición por la actualidad y las intrigas abandonaron la Urbe; ésta quedó aligerada de una parte de su cosmopolitismo, y su amor propio cada vez se nutrió más de sí misma: testigo del pasado, siguió siendo modelo y referencia, antes de inmovilizarse como santuario de una gran historia. La fundación de Constantinopla revela los comienzos de esta evolución, que más tarde se acelerará. Constantino quería, sin duda, crear en Oriente, en una posición estratégica, una capital a la vez personal y cristiana; pero, al asumir el papel de los antiguos fundadores, tuvo buen cuidado de recoger en la tradición romana los ritos paganos de consagración del suelo (en el 324) y de inauguración de la ciudad (en el 330); y, en una región completa-

mente griega, intentó imponer el latín como lengua oficial. Constantinopla había de aparecer como filial de Roma. Sabido es lo que en realidad ocurrió: rivalizaron las dos capitales, de las que la antigua ya sólo lo era nominalmente, mientras que la nueva recibía todas las atenciones del emperador que tenía en ella su residencia. Constantinopla se helenizó, completamente ebria de porvenir; y Roma purificó su latinidad, complaciéndose cada vez más en su pasado.

Los paganos eran, claro está, quienes más contribuían a recuperar y glorificar dicho pasado. Además, en Roma, eran ellos los más distinguidos e instruidos. Los miembros de la clase senatorial, en su mayoría ricos terratenientes, se encontraban en contacto con el paganismo ingenuo de los campesinos, conocían profundamente la poesía y la historia y mostraban su afecto, tanto por esnobismo aristocrático como por un deber de continuidad histórica, al más lejano pasado de Roma⁴². Los medios que nosotros llamaríamos «universitarios», muy difundidos desde el siglo II, con sus gramáticos, retóricos y filósofos, profundizaban cada vez más sus investigaciones eruditas y sus escrupulosas interpretaciones de los textos, que sentían y hacían revivir en torno a ellos. En esta atmósfera se creaban relaciones, intercambios y colaboraciones —siempre con admiración por la antigua Roma— entre grandes señores, eruditos y un buen número de gentes instruidas, tradicionalistas o moderadamente escépticas, para quienes los cristianos no eran más que un hatajo de fanáticos ignorantes. Se acentuaba una corriente de exaltación poética de la Roma del pasado: sus riquezas en el campo del arte y del pensamiento, ¿no eran en efecto inconmensurables y nunca igualadas?

El poder y la eficacia de este movimiento se evidencian en primer lugar en la renovación clásica de las formas literarias y de las artes plásticas. Esta corresponde a una vuelta al orden público y a una estabilidad de conjunto; debe mucho a la difusión de una enseñanza regular de corte humanista⁴³ y al éxito de unos espectáculos escénicos, dramáticos y mímicos cuyos argumentos provenían de fábulas mitológicas; pero tal florecimiento duró has-

⁴² La fidelidad del Senado al pasado pagano se revela dramáticamente en el episodio de la estatua de la Victoria, honrada por todo senador que entraba en la Curia. El emperador Graciano ordenó quitarla de su altar en el 382. Y los esfuerzos del gran Símaco, prefecto de la Ciudad, para que Teodosio la volviese a colocar en su sitio se estrellaron ante la autoridad de san Ambrosio. Cf. los textos (de Símaco y Prudencio en particular) reunidos por J. Wytzer, *Der Streit um den Altar der Victoria* (Amsterdam 1937).

⁴³ Cf. H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité* (París 1948).

ta fines del siglo IV con una fuerza creciente que prueba su íntima vitalidad. Incluso los cristianos acabaron por admitir el gusto clásico en la exposición de su doctrina y en las imágenes de su fe: el ciceronismo de Lactancio y la fluidez de Ambrosio son la base de los estilos, más personales, de san Jerónimo, Prudencio y san Agustín; las pinturas y sarcófagos cristianos adquieren valor artístico⁴⁴. Pero las realizaciones paganas se movían con una naturalidad casi perfecta, acercándose a sus fuentes clásicas, más allá incluso del período de los Antoninos. No se trataba sólo de un conformismo externo. Este clasicismo paganizante se presenta como un recurso intelectual contra las novedades cristianas: manifiesta una superioridad y se convierte en una herencia preciosa, que pronto será objeto de discusión. De hecho, la sociedad cristiana, cada vez más fuerte tanto numérica como económicamente, ya no se contentaba con privar a los templos de sus fieles y sus ingresos. Al reclutar sus adeptos en medios más instruidos, y ansiosa de asegurarse un digno porvenir, intentaba irradiar su influjo mediante la enseñanza de la juventud; pero los maestros cristianos, gramáticos o retóricos, tenían que recurrir, como sus colegas paganos, al amplio tesoro de las letras griegas y latinas. El emperador Juliano pretendió prohibírselo (en el 362): ¿cómo esperar un comentario piadoso de textos poblados completamente por los dioses antiguos? El pretexto era lógico, pero puramente teórico. En realidad, se trataba de algo muy distinto. El «helenismo» que defendía Juliano no era simplemente la antigua religión grecorromana, sino una forma de civilización muy evolucionada y cuya sustancia moral y riqueza afectiva eran un tesoro común para todos los súbditos del Imperio, tanto cristianos como paganos. Únicamente la vuelta formal al clasicismo y el creciente apego de la sociedad pagana a este tipo de nostalgia podían hacer pensar que estos valores universales permanecían unidos a una idea arcaica de la divinidad.

Sin embargo, parece innegable que la propia religión romana fue influida, poco antes de desaparecer, por esta forma de sentir. Sin duda se advertía una revitalización en la seriedad reverencial con que se realizaban los ritos ancestrales, o en el apego a edificios y fiestas amenazados por la propaganda adversa. Los dioses del antiguo paganismo se reintroducían con sus propios nombres en los sistemas derivados del neoplatonismo, en medio de los simbolismos abstrusos que nutrían las especulaciones teológicas y los misterios de salvación. A veces resultaban extraordinarias mezclas,

⁴⁴ Cf. por ejemplo J. Bayet, *Idéologie et plastique* III. *Les sarcophages chrétiens à «grandes pastorales»*: «M.É.F.R.» LXXIV (1962) 121-213.

como puede verse en Marciano Capella. Pero con ello el politeísmo no hacía sino afirmar su supervivencia. El decoro, pronto en decadencia, de los templos podía dar aún a los paganos la ilusión de que los dioses que adoraban eran los mismos que los de Augusto, e incluso, que su adoración mantenía el espíritu de Numa, sin tener en cuenta la presencia de la astrología, las magias y el demonismo que dominaban los ánimos.

La bibliografía para la cuarta parte en pp. 311-322.

CONCLUSION

ORIGINALIDAD HISTORICA DE LA RELIGION ROMANA

A DIFERENCIA DE LA GRIEGA, RELIGION POPULAR, LA ROMANA ES ESENCIALMENTE ESTATAL

Teodosio puso fin a la antigua religión romana. Fue una muerte por decreto. Tal gesto constituye todo un símbolo: ítala, mediterránea y universal, esta religión se desarrolló constantemente en el marco de las exigencias políticas; y ahí se encuentra la más sorprendente originalidad de su evolución. Los reyes la construyeron; la República la «modera»; y el Imperio intenta respetar la pluralidad de creencias porque se ve obligado a ello por su estructura estatal.

¿Era su propia mentalidad la que llevaba a los romanos a subordinar de tal forma la religión a la política? Sin duda, tal factor no dejó de influir. El que varios ambientes, separados al principio, se pongan de acuerdo para estructurar sus distintas tradiciones en un año litúrgico común, no constituye un mero hecho aislado, pero lo extraordinario es que tal sinecismo llegue a desarrollar una aceptación religiosa progresiva, paralela a los imperativos políticos, como ocurre en Roma desde la época de las Colinas hasta la del *Orbis Romanus*.

Esto es cierto, aunque puede hablarse de una simple aceptación de dioses y cultos nuevos, unida a la expansión territorial y la amplitud de las relaciones de tipo cultural y comercial mantenidas por Roma. La elasticidad de las fórmulas de acogida sólo fue igualada, en realidad, por la sabiduría, a la vez pragmática y administrativa, con que el Senado fundamentó —mediante la multiplicación de grados de alianza, de *societas*, de federación, de poblamiento mixto, de colonización— la integración de Italia central a la comunidad romana. Pero, en materia religiosa, ya se tratase de cultos en principio privados, ya de cultos compartidos, o «asimilados» de ciudades enemigas, o introducidos del extranjero, era necesaria, por parte de los colegios sacerdotales y de los pontífices en particular, una complacencia, o una comprensión, o una amplitud de miras verdaderamente extraordinaria. Sin duda esto se debe a que, desde mucho tiempo atrás, no había habido en Roma una casta sacerdotal, y a que eran los mismos

hombres quienes tomaban las responsabilidades del gobierno y asumían el sacerdocio. No se puede poner en duda el escrúpulo en el cumplimiento de sus obligaciones sacras, pero pensaban a la vez en la expansión política y en sus necesidades religiosas. Su actuación se asemejaba a la que correspondía al antiguo Rey, antes de que la revolución aristocrática repartiese sus atribuciones entre la magistratura civil y un impotente *Rex sacrorum*.

En ciertos casos, el Estado republicano hubo de realizar grandes esfuerzos para reducir el poder de los sacerdotes. Fueron necesarios dos siglos para declarar incompetentes en materia jurídica a los pontífices, mediante la publicación de las XII Tablas y de las fórmulas de procedimiento («acciones de la ley»), y mediante la organización pretoriana. Lo mismo ocurrió con el reparto igualitario de los sacerdocios entre patricios y plebeyos, sancionado definitivamente por la ley Ogulnia (300 a.C.). Fueron anuladas las magías jurídicas y los exclusivismos augurales que colocaban en manos de los colegios de *Patres* una parte tan grande de la gestión del Estado. Pero fue con la connivencia de los sacerdotes como se organizó el culto en relación con fines políticos. Pareció suficiente el más seco ritualismo para establecer sobre una base de reciprocidad las relaciones del Estado con los dioses. Una red de sofismas y de meditadas precauciones protegieron esta acción de las inhibiciones religiosas. Cuidadosamente complicada y reglamentada, la consulta de los auspicios se plegó a los fines de la política, y se recurrió a todo tipo de precauciones contra los irracionalismos místicos y los azares de las profecías. La religión acabaría por ser para los romanos la política gubernamental más segura.

¡Pero no la más capaz de responder a las inquietudes religiosas individuales! Este fue el origen del drama espiritual del Imperio romano. En principio, la libertad de pensamiento y de acción en materia religiosa era reconocida a todos, pero de hecho se imponía una religión política, debido, sin duda, a una costumbre varias veces secular. También pudo intervenir en ello una fatal necesidad. La solidaridad religiosa del *Orbis Romanus* sólo se basaba en el pontificado máximo, en la vocación divina del emperador, en el respeto externo a la estructura augusta y en la práctica del culto imperial. De este modo se había endurecido el imperativo político en el preciso momento en que el doble aflujo de las especulaciones helenísticas y de las místicas orientales alcanzaba a las conciencias más ansiosas de salvación personal y de soluciones metafísicas. Se enfrentaban dos tipos de religión, y el conflicto sólo quedaba encubierto por la rutina del politeísmo, donde podían (más o menos) conciliarse la unión extática a una deidad

escogida personalmente y los gestos convencionales del ritual de Estado. Sin embargo, todo podía estallar en el momento en que unos cristianos, aun sin dejar de ser leales al soberano, se negaban a realizar esos gestos. Se trataba de un conflicto de suyo irremediable; pero bastó que la nueva fe se extendiera lo suficiente para dar lugar a un emperador procristiano, y así la antigua paradoja se convirtiera en realidad. En tal circunstancia, el emperador, como fuente, garante y beneficiario de la religión estatal, y como heredero de la tradición milenaria que entregaba al poder político la responsabilidad de mantener o restablecer la «paz de los dioses», podrá, o bien admitir el cristianismo en una alianza de oraciones favorable a la comunidad, o bien incluso colocarlo en el puesto del decaído paganismo. Esta revolución inaudita que, de un solo golpe, exalta a la nueva creencia desde los abismos de la proscripción hasta la certeza del triunfo responde de hecho a una de las constantes más autoritarias de la mentalidad religiosa de los romanos.

Además de un fenómeno político, la evolución de la religión romana es también un fenómeno de civilización, tanto ítala como mediterránea.

LA RELIGION SIGNIFICA PARA ROMA LA VINCULACION POLITICA ENTRE ORIENTE Y OCCIDENTE

El uso de fórmulas como asimilación, adaptación o difusión del helenismo, aun siendo banal y esquemático, no deja de ser muy apropiado, y resume lo ocurrido a través de tantos accidentes históricos y de las diversas mutaciones que hemos intentado exponer. ¿Cuál fue el espíritu y la originalidad de esta creación?

Nos gustaría captar el fenómeno en el instante de su nacimiento. Deseo quimérico, incluso si nos remitimos a los futuros hallazgos arqueológicos. Antes de que Roma tomara conciencia de ello, la península itálica, y en particular la Italia central, habían sido alcanzadas desde hacía siglos por las influencias de Oriente. Sin embargo, el hecho etrusco, pese a la oscuridad de sus orígenes, sirve para concentrar la atmósfera en la que comenzó a modificarse la religión primitiva de los latinos, y que era una atmósfera ya muy claramente helénica, más cultural que religiosamente. Sus bases son la iconografía y el mito. Pero, si bien los romanos tenían ciertas predisposiciones para esa figuración plástica que nutriría y orientaría cada vez más su imaginación religiosa, era clara su reticencia ante la creación y organización míticas. Los mitos no tomaron entre ellos verdadera vida hasta más tarde, y

como soportes alegóricos o simbólicos de sistemas tomados de los griegos o derivados de su pensamiento. Ya en Hesíodo se reconoce esta tendencia, que no dejó de tomar fuerza, desde el pitagorismo hasta el neoplatonismo, como uno de los más importantes aspectos de la comunión entre Oriente y Occidente. De este modo, en períodos sucesivos, el sentido de la plástica y el de la alegoría enriquecieron la expresión religiosa de los romanos. Sin embargo, el fondo de su religión sólo se modificaba de rechazo. Los cultos de «rito griego» se yuxtaponían a los de rito latino, aunque éstos mantuvieran la suficiente pureza para que un san Agustín pudiese preferir, retrospectivamente, su sequedad abstracta a las impurezas de su antropomorfismo. Pero las apariencias helénicas se habían convertido en una suerte de lenguaje común en el que la religión del pueblo dominador podía hacerse comprender en todos los países mediterráneos, alcanzar las orillas del Danubio y del Rin, y llegar hasta Caledonia.

No se trataba, sin embargo, de simples apariencias y de un mero lenguaje. El helenismo sirvió de mediador tanto por su dinamismo como por su resistencia, en la gran crisis bajo la que se elaboró, en el curso de los siglos imperiales y bajo el sello romano, un espiritualismo religioso mediterráneo.

Sin la conquista latina, sin la atracción centralista y la vocación cosmopolita de Roma, esta confusión creadora no hubiera llegado a cuajar. Pero sin los preliminares helenísticos y la difusión del griego en Asia Menor y en Egipto, hubiera sido igualmente inconcebible. Los cultos orientales sólo cundieron en Roma y alcanzaron el extremo Occidente porque habían vivido durante mucho tiempo en simbiosis o en contacto con el helenismo en Antioquía y Alejandría, bajo el dominio seléucida y ptolemaico. Sus extrañas riquezas doctrinales sólo serán accesibles para el mundo romano en reelaboraciones de lengua griega y, en cierta medida, de espíritu ya helenizante. Todas las contaminaciones y sincretismos, los diversos fermentos en medio de los cuales se abría camino la afectividad mística y se debatían las teologías semíticas de las que se iba separando la ortodoxia cristiana, todo ello no nacía sino gracias a la universalidad de la lengua griega y a los esfuerzos de la transcripción latina. Roma no dejaba de aportar ciertas tendencias nacionales, como las audacias de lo exótico o su típico rigorismo. Aunque pasando por el helenismo, se sentía atraída hacia los «más allá» singulares de las «barbaries», con su turbulento pasado. Al mismo tiempo, asentaba su propia seguridad en la «perpetuidad» de su propia religión, restaurada por Augusto. Por esta razón las incongruencias eran aquí más graves que en otros campos, y los sobresaltos de las con-

tradiciones, más notables, pero esta fiebre ideológica era muy propia de la capital de un mundo.

En tal confusión de pensamientos religiosos, el conformismo grecolatino (donde el helenismo externo dominaba cada vez más) aparecía como un elemento regulador. En su honor hemos de señalar que, si bien su vigencia se iba agotando gradualmente, sólo él era capaz de asegurar una continuidad histórica y política en la vida espiritual del Imperio. El era quien creaba la unidad cultural de las provincias, a través de sus celebraciones rituales, de una *vulgata* de imágenes divinas, y de una serie de mitos, extendidos y enseñados por todas partes, que dominaban la vida común e, incluso, unificaban sentimientos y aspiraciones en la suntuosidad de las representaciones teatrales y mímicas. Bajo su dominio y gracias a la lentitud de su decadencia, algo común emergía poco a poco de la mezcla de aportaciones extrañas y especulaciones teológicas: se iba construyendo una nueva sensibilidad religiosa, a la vez popular y filosófica, sin cuya consolidación el paganismo moribundo hubiera dejado al mundo mediterráneo en el más completo abandono espiritual.

Esta construcción recibió también del helenismo su fuerza vital y sus limitaciones. El racionalismo era para él fundamental, e igual ocurría con la claridad objetiva del análisis moral y psicológico. Con tales medios, el helenismo había dado forma moderna a las más antiguas conquistas intelectuales de Oriente. Pero en su permanente investigación sobre el hombre, sobre Dios y sobre el mundo, el pensamiento filosófico de los griegos rozaba o recordaba los caminos de la religión, de la que había logrado separarse en épocas anteriores. Así ocurría con el pitagorismo o con ciertos aspectos del pensamiento platónico. Y, por otra parte, a falta de ciencias experimentales (en las que el espíritu de Aristóteles se perdió prematuramente), la matemática y la cosmología podían mantener, con ciertas apariencias de verosimilitud, visiones de tipo irracional. Así ocurría ya con el estoicismo. En la fiebre de renovación religiosa, mística y cósmica, estos gérmenes de confusión entre el conocimiento y la fe se desarrollaron bajo el aspecto de un esfuerzo continuado hacia la verdad, constituyendo en realidad una especie de extrapolaciones cada vez más audaces y cada vez más dominadas por el espíritu de revelación divina. Y, mientras que el sentimiento de una búsqueda sagrada invadía las más altas filosofías, desde Filón hasta Plotino, las especulaciones teológicas de la gnosis o de las religiones astrales se apoyaban arbitrariamente en una mezcla de nociones tomadas, bien de una especie de *vulgata* filosófica, bien de sistemas distintos, sin prestar

atención a su coherencia interna. Así, y aun a pesar suyo, el nuevo helenismo colaboraba poderosamente en la revolución religiosa, que, gracias a una antigua tradición, podía encaminarla hacia el monoteísmo. Pero, por otra parte, dificultaba su más pura expresión. En efecto, dominado pese a todo por el espíritu de las filosofías cósmicas, y confinando a la divinidad dentro de los límites de un denso universo, este helenismo cedía a la tentación de poblar el espacio con hipóstasis divinas; aceptaba las alegorías y los símbolos que, pese a espiritualizar el confuso patrimonio mítico del pasado, no hacían sino perpetuar mejor su mentalidad pagana y politeísta.

En este punto preciso se fija el límite de una bella aventura vivida largo tiempo en la ambigüedad creadora de la religión y de la cultura. En el momento crítico en que se exigía, por decirlo así, una posición puramente espiritualista, el helenismo, después de actuar tanto tiempo orientado hacia el porvenir, se redujo a salvaguardar sus esquemas tradicionales. ¿Qué posibilidades tenía en realidad una ideología tan compleja para mantenerse y volver a ser una religión viva? De hecho, tras la inmensa indeterminación del siglo III y los esfuerzos para introducir en él un orden a la vez racional y metafísico, lo que se llamó en el mundo romano «helenismo», por oposición a la espiritualidad cristiana, fue apareciendo menos como religión que como patrimonio cultural. Ciertamente, los contemporáneos de Juliano el Apóstata no se equivocaban cuando reconocían una deuda milenaria. Pero los más cultos de los paganos, apoyándose en los siglos de enseñanza «universitaria» fundamentada en el estudio de textos antiguos, viviendo bajo la apariencia de un renacimiento clásico, y reivindicando todo el patrimonio de belleza y reflexión que consideraban transmitido sin discontinuidad desde Homero hasta ellos, pretendían englobar en él a la religión grecolatina. Y al constituir una minoría, cada vez más amenazada, de aristócratas del saber, se atrincheraban altaneramente en su pasado. ¿Hemos de ver en ello la sabiduría de una purificación tras un confusionismo tan amplio?, ¿o más bien un signo de abandono y de próxima agonía? Desde el punto de vista religioso, la respuesta no ofrece duda alguna, ¡Cuánto mejor ha sido, sin embargo, que las riquezas espirituales del paganismo hayan sido transmitidas a la Europa cristiana sin que se renegase de ellas, pero también sin el lastre de un conflicto propiamente religioso!

Todo el proceso histórico de la religión romana y su implantación en Occidente bajo la fórmula augustea habían asegurado al helenismo las mayores posibilidades de difusión popular. Al

asumir el papel de capital del Mediterráneo, Roma le había ofrecido la diversidad de los contactos y de los experimentos, gracias a los cuales había contribuido poderosamente a la elaboración de espiritualidades nuevas. Pero ahora que, bajo la presión de las masas cristianas, y a causa del repliegue de sus mejores elementos hacia un pasado de valor universal, pero inactual, cesaba el poder vivificador del helenismo, ¿cómo hubiera podido resistir la religión romana?

Paradójicamente, llegó a sobrevivir en el mundo nuevo a través de sus caracteres más latinos, tanto los más humildes y materiales como los más abstractos.

Resulta apasionante reconocer en las fiestas y en las costumbres cristianas el calendario y hasta las tradiciones del paganismo. No se trata tan sólo de la persistencia de los nombres divinos, de los meses y de los días de la semana, sino también de las fiestas solares de Navidad y Epifanía, cuya fecha de celebración viene a coincidir con la de las Saturnales. Las *Ambarvalia*, las *Robigalia* y quizá las *Amburbia* se reconocen en la procesión de las rogativas, las letanías mayores del día de san Marcos y la fiesta de la Purificación. En ciertos gestos campesinos no muy lejanos se mantenían aún recuerdos inconscientes de los cultos de la casa y del hogar; baste recordar la tradición en las honras fúnebres de las flores, palmas y coronas; y, en el campo, la de las comidas funerarias, carentes ya de significado sacro, pero que son idénticas a las que celebraban ingenuamente sobre sus tumbas los cristianos de Africa todavía en el siglo iv. En Italia, quizá se pueda reconocer a las *libae* de las *Liberalia* en los «pasteles» de San José... ¡Por no entrar en los detalles de las «vidas» de santos, ni en lo que la escultura medieval y el folklore conservan del paganismo! (a veces incluso con los matices provinciales antiguos). Desde los trabajos de Fr. Dölger, nunca ha dejado de ser fructuosa la investigación de estas reminiscencias, que dan idea del éxito prolongado y, más a menudo, de la popularidad o del íntimo arraigo de los antiguos cultos. En efecto, aunque las liturgias de las religiones orientales interfiriesen de diversas formas en los cultos cristianos, no son en modo alguno los dioses más recientes del panteón romano los que han dejado recuerdos más firmes, sino aquellos «Lares, Genios y Penates» a los que aludía particularmente Teodosio cuando prohibió, en el 392, los sacrificios paganos, lo mismo que los «demonios» de los campos, combatidos por san Martín, que, en Occidente, habitaban de forma misteriosa (aún hoy lo hacen a veces) en los árboles y las fuentes, más cercanos a los indistintos *numina* del campo latino

que a las apariciones sensibles (sátiros, ninfas, faunos y silvanos) del paganismo helenizante.

Pero también, y como respuesta más digna al universalismo intelectual y plástico de los griegos, Roma marcó con su característico universalismo, a la vez orgánico y jurídico, el cristianismo de Occidente.

La misma prudencia pragmática que había mantenido en el desarrollo de la religión romana el equilibrio entre el respeto al pasado y la aceptación de las novedades, vuelve a hallarse, fuera de los períodos de luchas acerbadas, en la sabiduría del proselitismo cristiano. Este acepta a menudo, admite, y llega incluso a integrar formas del paganismo; pone su signo en los lugares santos sospechosos y en las prácticas ancestrales cuando no puede alejar de ellos la devoción; deja que los santos respondan a las solicitudes específicas que recibían los antiguos dioses (san Sebastián, un Apolo mártir, sembrador de flechas y asaetado, será invocado en plena Edad Media contra la peste, como lo había sido el Arquero divino en el canto I de la *Iliada*); desvía hacia sus formas humanas, al menor riesgo, las costumbres idolátricas... Por otra parte, esto no tiene nada que ver con la alta tolerancia, un poco escéptica, de los últimos representantes del helenismo pagano; y tampoco es comparable con los confusos sincretismos de los siglos III y IV. Se habría de comparar más bien con la forma en que, bajo la acción conjunta y opuesta de los Pontífices y de los Quincecenviros, los dioses griegos se habían convertido en romanos mientras que los dioses latinos se helenizaban. Fue política instintiva, al parecer, y tendencia innata el acuerdo en la civilización humana.

En los textos litúrgicos de la Iglesia latina domina otro aspecto de la antigua mentalidad religiosa de los romanos: el gusto por la fórmula y el espíritu jurídico. Es algo que se advierte enseguida cuando se compara esta liturgia con la griega de san Juan Crisóstomo, más florida, más familiar y más próxima a la naturaleza exterior. Las oraciones latinas se enuncian de un modo preciso, evocan la claridad de la postura del fiel ante Dios, estipulan jurídicamente, por decirlo así, los fines del sacrificio e incluso los términos del misterio. En un orden de pensamientos completamente nuevo, y en principio abierto a impulsos místicos, una especie de positivismo externo parece regular en términos inmutables, con una autoridad un poco dura, pero tranquilizadora, lo fundamental de las relaciones entre el hombre y la divinidad. No hay riesgo de cansancio, ni peligro de extravío cósmico; la poesía de los Salmos, cuando aparece, da la impresión de algo extraño... Hay un recuerdo evidente de la sequedad, las redundancias, el

cuidado puesto en las estipulaciones, la claridad de las exigencias que utilizaban los latinos en sus plegarias y *vota* como precaución ante los dioses. Pero quizá estos hechos nos permitirán comprender mejor el lejano pasado: ¿quién nos autoriza a afirmar que tras estas fórmulas rigurosas no podía ya entonces alentar un sentimiento verdaderamente religioso, una exaltación del alma hacia la divinidad? ¿Se constituyó la espiritualidad cristiana dentro de los estrechos esquemas jurídicos que habían consolidado la primera liturgia de la antigua mentalidad romana?

Sin duda es preciso profundizar más en esta acta de supervivencia religiosa de la romanidad. Como hemos visto, el avance de la idea monoteísta se explica mejor en el ambiente de la monarquía imperial, y la exigencia de una religión universal en la compleja comunidad que presentaba el *Orbis Romanus*... De hecho, el cristianismo creció, venció y acabó por dominar en y por la comprensión del orden romano. En el sentido de que comprendió mejor que las otras religiones orientales la necesidad de una organización sacerdotal, agrupó a las Iglesias bajo la autoridad de un obispo, y acabó con las aberraciones y las herejías mediante deliberaciones conciliares de «expertos religiosos». Hay que descartar la suposición de que, en su primera época, se diera una imitación deliberada o incluso una influencia inconsciente del orden administrativo o sacerdotal romano. Pero el espíritu de este orden iba adentrándose poco a poco en el cristianismo, sobre todo en Occidente, y preparaba el camino a la monarquía pontificia de Roma, donde el emperador dejaba al obispo plena libertad dentro del contexto y la tradición de una proyección universal. Por múltiples que fueran sus causas y sus accidentes, esta sustitución reflejaba el genio y el éxito de un desarrollo orgánico del que la antigua Roma, tanto en su religión como en su política, había dado un ejemplo sorprendente.

BIBLIOGRAFIA

INTRODUCCION

1. *La religión romana en el marco general de la historia*

- E. Cavaignac, *La paix romaine*, y J. Zeiller, *L'Empire romain et l'Église* (París 1928), en la *Histoire de l'Antiquité*, dir. por E. Cavaignac, vols. I-II.
- A. Piganiol, *La conquête romaine* (París 2^a1967).
- E. Albertini, *L'Empire romain* (París 1929).
- The Cambridge Ancient History*, dir. por Bury/Cook/Adcock/Charlesworth, tomos VII-XII (Cambridge 1928-1939) y el tomo I de *The Cambridge Medieval History* (Cambridge 1911).
- E. Pais/G. Bloch/J. Carcopino/L. Homo/M. Besnier/A. Piganiol, *Histoire romaine*, en 4 tomos (París 1929-1947); los tomos I y II han sido reeditados en 1940 y 1949.
- A. Piganiol, *Histoire de Rome*, colección «Clio» (París 1939), varias veces reeditada.
- A. Aymard/J. Auboyer, *Rome et son Empire* (París 1954), tomo II de la *Histoire Générale des Civilisations* de M. Crouzet.

2. *En el marco de la historia de las religiones*

- P. Fabre, en el tomo II (*La Grèce-Rome*) de la *Histoire Générale des Religions*, dir. por M. Gorce/R. Mortier (París 1944).
- A. Grenier, *Les religions étrusque et romaine*, III, pp. 1-233, de la colección «Manax»: *Les religions de l'Europe ancienne* (París 1948).

Siguen conservando su importancia, pese a sus enfoques y años de publicación:

- G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* (Munich 2^a1912), tomo V/4 del *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft*, dir. por Iwan von Müller/W. Otto. En esta misma serie apareció, poniendo al día la obra anterior, el libro de Kurt Latte, *Römische Religionsgeschichte* (Munich 1960). Para el período helenístico debe consultarse Martin P. Nilsson, *Geschichte*

- der griechischen Religion*, tomo V/2 del mismo *Handbuch* (1955).
- W. Warde Fowler, *The religious experience of the Roman people from the earliest Times to the Age of Augustus* (Londres 1922).
- A. Grenier, *Le génie romain dans la religion, la pensée et l'art* (París 1925).
- Cyril Bailey, *Phases in the Religion of Ancient Rom* (Berkeley 1932).
- N. Turchi, *La Religione di Roma antica*, tomo XVIII de la *Storia di Roma* publicada por el Istituto di Studi Romani (Bologna 1939).
- H. J. Rose, *Ancient Roman Religion* (Londres 1948).
- Franz Altheim, *Römische Religionsgeschichte*, 2 tomos (Berlín 1956). Original y sugestivo, aunque con frecuencia arbitrario.

3. Dioses y mitología

- L. Preller/H. Jordan, *Römische Mythologie*, 2 vols. (Berlín 1881-1883).
- Roscher/Ziegler, *Ausführliches Lexikon der oriechischen und römischen Mythologie*, 6 vols. (Leipzig 1884-1937).
- P. Grimal, *Dictionnaire de la Mythologie grecque et romaine* (París 1951).
- Daremberg/Saglio/Pottier, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* (París 1877-1919).
- P. Lavedan, *Dictionnaire illustré de la mythologie et des antiquités grecques et romaines* (París 1932).
- Pauly/Wissowa/Kroll/Mittelhans, *Realencyclopädie der Klassischen Altertumswissenschaft* (Stuttgart 1893ss).

4. Fuentes y bibliografía

- C. Clemen, *Fontes historiae religionum ex auctoribus graecis et latinis collectae* (Bonn 1920ss). Para las ediciones y la bibliografía de los clásicos latinos en relación con las creencias religiosas (Varrón, Ovidio, Festo, Aulo Gelio, Servio, Macrobio, etc.) cf. Schanz/Hosius/Krüger, *Geschichte der römischen Literatur*, 6 vols. (Munich 1927ss), tomo VIII del *Handbuch* de I. v. Müller/W. Otto/J. Bayet, *Littérature latine* (París 1968).

- C. Clemen, *Religionswissenschaftliche Bibliographie, 1914-1919*, 3 vols. (Leipzig 1914-1920).

5. Fenomenología religiosa

- S. G. F. Brandon, *Diccionario de religiones comparadas*, 2 vols. (Ed. Cristiandad, Madrid 1975).
- G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Tubinga 1933); trad. castellana, *Fenomenología de la religión* (México 1964).
- G. Widengren, *Fenomenología de la religión* (Ed. Cristiandad, Madrid 1974).
- P. Chalus, *L'homme et la religion* (L'évolution de l'humanité; París 1963).
- E. O. James, *Introducción a la historia comparada de las religiones* (Ed. Cristiandad, Madrid 1973).
- M. Meslin, *Aproximación a una historia de las religiones* (Ed. Cristiandad, Madrid 1978).
- J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión* 3.^a ed. (Ed. Cristiandad, Madrid 1982).
- M. Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado* (Ed. Cristiandad, Madrid 1981).
- *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, 4 tomos ampliamente ilustrados (Ed. Cristiandad, Madrid 1978-1984).

6. Bibliografía reciente

- P. Fabre, *La religion romaine*, en *Histoire des Religions*, dirigida por M. Brillant/R. Aigrain, tomo III (París 1955) 293-432.
- J. Gagé, *Apollon Romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du ritus Graecus à Rome des origines à Auguste* (París/Roma 1955).
- C. Koch, *Religio. Studien zu Kult und Glauben der Römer* (Nuremberga 1960).
- K. Latte, *Römische Religionsgeschichte* (Munich 1960).
- G. Dumézil, *La religion romaine archaïque* (París 1966).
- T. Hoelscher, *Victoria Romana. Archäologische Untersuchungen zur Geschichte und Wesenart der römischen Siegesgöttin* (Maguncia 1967).
- C. Koch, *Der römischer Júpiter* (Darmstadt 1968).
- A. Grenier, *Le génie romain dans la religion, la pensée et l'art*, en «L'évolution de l'Humanité» (París 1969).
- R. M. Ogilvie, *The Romans and their Gods in the Age of Augustus* (Londres 1969).

- J. Ferguson, *The Religions of the Roman Empire* (Londres 1970).
- M. Leglay, *La religion romaine* (París 1971).
- Jean Bayet, *Croyances et rites dans la Rome antique* (París 1971).
 Reproduce un bloque de estudios que apoyan y amplían asertos y enfoques de esta *Religión Romana*, como la creencia romana en los presagios, el fenómeno dionisíaco, los sacerdotes, etc.
- P. Boyancé, *Études sur la religion romaine* (París/Roma 1973).
- R. Schilling, *Religión romana*, en *Historia Religionum* I, ed. por C. J. Bleaker/G. Widengren (Ed. Cristiandad, Madrid 1973) 435-482.
- E. R. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia. La experiencia religiosa, desde Marco Aurelio a Constantino* (Ed. Cristiandad, Madrid 1975).
- P. Herz, *Untersuchungen zum Festkalender der römischen Kaiserzeit nach datierten Weih- und Ehreninschriften*, Diss. (Maguncia 1975).
- J. Le Gall, *La Religion Romaine. De l'époque de Caton l'Ancien au règne de l'empereur Commode* (París 1975).
- R. Mellor, OEA PRMH. *The worship of the Goddess Roma in the Greek World* (Gottinga 1975).
- K. Kerényi, *Dionysos. Urbild des Unzerstörbaren Lebens* (Munich 1976).
- H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du Culte de Bacchus* (París 1978).
- J. M.^a Blázquez, *Imagen y mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas* (Ed. Cristiandad, Madrid 1977).
- A. Wlosok (ed.), *Römischer Kaiserkult* (Darmstadt 1978).
- M. Eliade, *La religión romana desde los orígenes al proceso de las Bacanales* (186 a.C.), en *Historia de las Creencias*, II, pp. 115-141, de capital importancia para conocer el carácter de la religión en Roma.
- J. M.^a Blázquez (ed.), *La Religión Romana en Hispania*, en *España Romana* (Espasa Calpe, Madrid 1981).
- A. M. Vázquez, *La Religión Romana en Hispania. Fuentes epigráficas, arqueológicas y numismáticas* (Madrid 1982).
- J. M.^a Blázquez (ed.), *Primitivas religiones ibéricas II. Religiones prerromanas* (Ed. Cristiandad, Madrid 1983).

PRIMERA PARTE

1. Prehistoria y desarrollo inicial

- Max Ebert, *Reallexikon der Vorgeschichte*, 14 vols. (Berlín 1924-1929).
- G. Mansuelli, *Civilisations des peuples de l'Europe ancienne* (París 1967).
- O. Schrader/Nehring, *Reallexikon der Indogermanischen Altertumskunde* (²1921ss).
- A. Carnoy, *Les Indo-européens* (Bruselas 1921).
- A. Meillet, *Introduction à l'étude comparée des langues indo-européennes* (París ⁸1937).
- O. Montelius, *Civilisation primitive en Italie depuis l'introduction des métaux*, 4 vols. (Estocolmo 1895-1910), con una cronología considerada hoy demasiado alta.
- F. von Duhn, *Italische Gräberkunde*, 2 vols. (Heidelberg 1924-1939), inventario y clasificación del material arqueológico.
- D. Randall Mac Iver, *Italy before the Romans* (Oxford 1928).
- G. Devoto, *Gli antichi Italici* (Florenca ²1952).
- M. Pallotino, *Le origini storiche dei popoli italici* (Florenca 1955).

2. Orígenes y expansión de Roma

- A. Piganiol, *Essai sur les origines de Rome* (París 1917).
- P. Ducati, *Come nacque Roma* (Roma 1940).
- Einar Gjerstad, *Early Rome II. The Tombs* (Lund 1956).
- J. Heurgon, *Rome et la Méditerranée occidentale jusqu'aux guerres puniques* (París 1969).

Lengua, grupo humano y crecimiento de la Urbe.

- A. Meillet, *Esquisse d'une histoire de la langue latine* (París ⁴1938).
- G. Devoto, *Storia della lingua di Roma* (Bologna 1940).
- P. De Francisci, *La comunità sociale e politica romana primitiva* (Florenca 1955).
- H. Jordan/C. Hülsen, *Topographie der Stadt Rom im Altertum*, 4 vols. (Berlín 1871-1906).
- S. B. Platner/T. Ashby, *A topographical Dictionary of ancient Rome* (Londres 1929).

- G. Lugli, *I monumenti antichi di Roma e del suburbio*. I. *Il Palatino, il Foro Romano*, etc. (Roma 1931).
 — *Roma antica. Il centro monumentale* (Roma 1946).
 P. Marconi, *Il foro romano* (Roma 1935).
 A. Merlin, *L'Aventin dans l'Antiquité* (París 1906).
 M. Besnier, *L'île tibérine dans l'antiquité* (París 1912).

3. Los etruscos y su religión

- P. Ducati, *Etruria antica*, 2 vols. (Turín ²1927).
 D. Randall Mac Iver, *The Etruscans* (Oxford 1927).
 Fr. Schachermeyr, *Etruskische Frühgeschichte* (Berlín-Leipzig 1929), con una cronología, sin duda, demasiado alta.
 B. Nogara, *Gli Etruschi e la loro civiltà* (Milán 1933).
 P. Ducati, *Le problème étrusque* (París 1938).
 M. Pallottino, *Etruscologia* (Milán ³1955). Traducción castellana: *Etruscología* (Buenos Aires 1965).
 J. Heurgon, *La vie quotidienne chez les Etrusques* (París 1961).
 R. Bloch, *Le mystère étrusque* (París 1956).

Religión y prácticas religiosas.

- C. Clemen, *Die Religion der Etrusker* (Bonn 1936).
 A. Grenier, *La religion étrusque*, en el tomo III, pp. 3-79, de la colección «Mana» (París 1948).
 C. O. Thulin, *Die etruskische Disziplin*, 3 fascículos (Göteborg 1905-1907).

4. Líneas básicas de la antigua religión romana

Aspectos elementales.

- E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (París 1912; ³1937).
 L. Lévy-Bruhl, *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs* (París 1938).
 G. van der Leeuw, *L'homme primitif et la religion* (París 1940).
 J. Frazer, *The Golden Bough*, 12 vols. (Londres ⁴1913-1920). En español existe una edición reducida con el título de *La rama dorada* (México 1964).
 C. Clemen, *Urgeschichtliche Religion* (Bonn 1932-1933).
 W. Warde Fowler, *Roman Essays and Interpretations* (Oxford 1920) pp. 10ss.

- H. J. Rose, *Primitive Culture in Italy* (Londres 1926).
 E. E. Burris, *Taboo, Magic, Spirits: a study of primitive elements in Roman Religion* (Nueva York 1931).
 H. Wagenvoort, *Imperium* (Amsterdam 1941, en holandés; traducción inglesa, *Roman dynamism*, Oxford 1947; se basa en la idea llamada del «mana»).

Patrimonio indoeuropeo.

- G. Dumézil, *Les dieux des Indo-Européens* (París 1951; trad. castellana: *Los dioses de los indoeuropeos*, Barcelona 1970).
 — *Naissance de Rome* (París 1944).
 — *L'héritage indo-européen à Rome* (París 1949): investigaciones agudas y originales de mitología comparada.
 — *La religion romaine archaïque [et la religion des Étrusques]* (París 1966).
 — *Mythe et épopée I* (París 1968).
 — *Idées romaines* (París 1969).
 M. Marconi, *Riflessi mediterranei nella più arcaica religione laziale* (Milán 1939).
 R. S. Conway, *The Etruscan Influence on Roman Religion* (Manchester 1931).
 F. Altheim, *Griechische Götter im alten Rom*, en *Religionsgeschichtliche Versuchen und Vorarbeiten*, XXII, I (Giessen 1930). En él retrotrae, con razón, las primeras influencias griegas sobre la religión romana.

La idea de lo divino y lo sagrado.

- E. Bickel, *Der altrömische Gottesbegriff* (Leipzig-Berlín 1921); *Symbolisme cosmique et monuments religieux*, 2 vols. (París 1953).
 H. Nissen, *Orientation: Studien zur Geschichte der Religion*, 2 vols. (Berlín 1906-1907).
 E. Flinck, *Auguralia und Verwandtes* (Helsingfors 1921).
 A. Bouché/Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, 4 vols. (París 1879-1882).
 E. Riess, *Omen*, en Pauly/Wissowa, *Realencycl.*, XVIII/1 (1939), cols. 350-378.
 L. Wülker, *Geschichtliche Entwicklung des Prodigenwesens bei den Römern* (Diss. Leipzig 1903).
 F. Luterbacher, *Prodigienglaube und Prodigenstil bei den Römern* (Burgdorf 1904).
 R. Bloch, *Les prodiges dans l'Antiquité classique* (París 1963).

SEGUNDA PARTE

- El conocido libro de Fustel de Coulanges, *La Cité antique: Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome* (París 1864, reeditado numerosas veces) sigue siendo muy sugestivo, pese a lo partidista de su tesis.
- J. Marquardt, *Le culte chez les Romains*, trad. francesa de Brisaud, 2 vols. (París 1889).
- A. Brelich, *Tre variazioni romane sul tema delle origini* (Roma 1955).

1. Religión privada

- A. De Machi, *Il culto privato di Roma antica* (Milán 1896).
- M. Bulard, *La religion domestique dans la colonie italienne de Délos* (París 1926).
- E. Samter, *Familienfeste der Griechen und Römer* (Berlín 1901), cuyas interpretaciones son a veces discutibles.
- K. Meister, *Die Hausschwelle in Sprache und Religion der Römer* (Heidelberg 1925).

El culto a los muertos.

- E. Rohde, *Psyché* (Friburgo 2^a 1898; trad. española, México, Fondo de Cultura Económica). Continúa siendo esencial para el estudio histórico del espiritualismo.
- W. Warde Fowler, *Confarreatio*: «Journ. of Roman Studies» (1916) 185ss.
- L. Delcourt, *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques* (Universidad de Lieja 1938).
- F. Bömer, *Abnenkult und Abnenglaube im alten Rom*: «Archiv. f. Rel. Wiss.» (1943).
- J. P. Jacobsen, *Les Mânes*, 3 vols. (París 1924).
- E. Jobbé/Duval, *Les Morts malfaisants: «Larvae, Lemures», d'après le droit et les croyances populaires des romains* (París 1924).
- W. Warde Fowler, *Mundus patet*: «Journ. of Roman Stud.» II (1912) 25ss.

2. Cultos y rituales arcaicos

- G. Dumézil, *Cultes indo-européens à Rome* (París 1954).
L. Deubner, *Lupercalia*: «Archiv f. Rel. Wissenschaft» XIII (1910) pp. 481ss.
A. Groth, *Der Argeerkultus*: «Klio» XXII (1929) 303ss.

Cultos agrarios.

- A. Dieterich, *Mutter Erde* (Berlín 31925).
F. Altheim, *Terra Mater: Untersuchungen zur altitalischen Religionsgeschichte* (Giessen 1931). Exagera las influencias griegas y etruscas.
Die Mutter Erde: «Eranos Jahrbücher» (Zurich 1938). Tomo dedicado al tema de *La madre tierra* en las diferentes religiones.
J. Whatmough, *Fordus and Fordicidia*: «Classical Quarterly» XV (1921) 108ss.
L. L. Tels-de-Jong, *Sur quelques divinités romaines de la naissance et de la prophétie* (Delft 1959).
J. Gagé, *Matronalia* (Bruselas 1963).

Culto a los guerreros.

- G. Dumézil, *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens* (París 1956).
L. Deubner, en «Neue Jahrbücher für Philologie» (1911) 324ss.
J. Heurgon, *Trois études sur le «Ver Sacrum»* (Bruselas 1957).

3. El calendario

- Martin P. Nilsson, *Primitive Time Reckoning* (Lund 1920).
O. Schrader, s.v. *Jahr, Jahreszeiten, Zeitteilung*, en el *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*.
Schön, *Fasti*, en Pauly/Wissowa, *Real-Encycl.*, VI (1909) cols. 2015-2046 (debe completarse con Bursian, *Jahresbericht* [1930] 382ss).
J. Whatmough, *The Calendar in ancient Italy outside Rome*: «Harvard Stud. in class. Philol.» XLII (1931) 157ss.
A. K. Michel, *The Calendar of Numa and the pre-julian Calendar*: «Proc. Americ. Philol. Assoc.» LXXX (1949) 320ss.
H. J. Rose, *The prae-caesarian Calendar*: «Classical Journal» 40 (1944-1946) 65-75. Lo considera como una sistematización debida a la dinastía etrusca.
A. Magdelain, *Cinq jours épagomènes à Rome?*: «R.E.L.» tomo XL (1963) 201-227.

- A. Rehm, *Der römische Bauernkalender und der Kalender Caesars*, en *Epitumbion H. Swoboda* (Reichemberg 1927) 214ss.

Las fiestas en la antigua Roma.

- W. Warde Fowler, *Roman Festivals of the Period of the Republic* (Londres 1895).
 G. Vaccai, *Le feste di Roma antica* (Turín 1927).
 A. von Domaszewski, *Die Festcyclen des altrömischen Kalenders*: «Archiv. f. Religionswissenschaft», 10, 333-344 = *Abhandlungen zur römischen Religion* (Leipzig-Berlín 1909) 171-182, de tendencia excesivamente cósmica.
 L. Delatte, *Recherches sur quelques fêtes mobiles du calendrier Romain*, en *L'Antiquité classique*, V/2-VI/1 (Lieja 1957).
 H. J. Rose, *De terminalibus, regifugio, mense intercalari*: «Mnemosyne» (1924) 349-357.
 A. Brelich, *Februarius*, sobre el fin del año y las *Fornacalia* (*Tre variazioni romane sul tema delle origini* [Roma 1955] 95-125).
 V. Basanoff, *Regifugium, la fuite du roi: Histoire et mythe* (París 1943).
 I. S. Ryberg, *Rites of the State Religion in Roman Art* (American Academy in Rome, vol. XXII, 1956).

Los dioses en la antigua Roma.

- H. Usener, *Italische Mythen* (1875 = *Kleine Schriften*, II, Leipzig 1912). Sobre Anna Perenna.
 O. Immisch, *Der Hain der Anna Perenna*: «Philologus» (1927) pp. 183ss.
 R. Pettazzoni, *Carmenda* («lunar», en «Studi e materiali di storia delle religioni» XVII, 1941 pp. 1-16).
 W. F. Otto, *Juno: Beiträge zum Verständnisse der ältesten und wichtigsten Talsachen ihres Kultes*: «Philologus» (1905) 161-223.
 B. L. Shields, *Juno: a Study in early Roman Religion* (Northampton, Mass. 1926).
 V. Basanoff, *Junon Falisque et ses cultes à Rome*: «Revue d'Hist. des Rel.» (1941) 110-141.
 M. Halberstadt, *Mater Matuta* (Frankfurter Stud. zur Religion und Kultur der Antike, VII, 1934).
 C. Koch, *Gestirnverehrung im alten Italien: Sol Indiges und der Kreis der «Dii indigetes»* (Frankfurter Studien..., III, 1933).
 A. Preuner, *Hestia-Vesta* (Tubinga 1854).

- O. Huth, *Vesta: Untersuchungen zum indogermanischen Feuerkult*: «Archiv f. Religionswissenschaft» (Leipzig-Berlín 1943).
 A. Brelich, *Vesta* (Colección «Albae Vigiliae», Zurich 1949).

4. Los sacerdocios

- G. Dumézil, *Flamen-Brahman*: «Annales du Musée Guimet» LI (París 1935); en sentido contrario: A. Carnoy, *Les noms de prêtres en indo-européen*: «La Nouvelle Clio» (1953) 205ss.
 — *La préhistoire des flamines majeurs*: «Rev. d'Hist. des Rel.» 118 (1938) 187-200.
 A. Bouché/Leclercq, *Les pontifes de l'ancienne Rome* (París 1871). Sigue siendo fundamental.
 G. Rohde, *Die Kultsatzungen der römischen Pontifices* (Religionsgesch. Vers. u. Vorarb., XXV, Giessen 1936).
 E. Norden, *Aus römischen Priesterbüchern* (Lund 1939).
 J. Bayet, *Les sacerdoces romains et la pré-divinisation impériale*, publicado en 1955 en el «Bulletin de l'Académie royale de Belgique» y recogido en *Croyances et rites de la Rome antique* (París 1971) 275-336.
 G. Giannelli, *Il sacerdozio delle Vestali romane* (Florencia 1933).
 Th. Worsfold, *The History of the Vestal Virgins of Rome* (Londres 1932).
 F. Münzer, *Die römischen Vestalinnen bis zur Kaiserzeit*: «Philologus» (1937) 47-67 y 199-222.
 G. Wissowa, *Der Vestalinnenfrevel*: «Archiv f. Religionswissenschaft» XXII (1923-1924) 201ss.

TERCERA PARTE

1. Los dioses

Sobre este tema hemos señalado las obras fundamentales en la bibliografía general que sigue a la Introducción.

- P. Pfister, s. v. *numen* en Pauly/Wissowa, *Real-Encycl.*, XVII/2, cols. 1273ss.
 V. Basanoff, *Les dieux des Romains* (París 1942).
 A. Grenier, *Les religions étrusque et romaine* (París 1948). 122-133 («dioses antiguos») y 152-157 («dioses nuevos»).

- G. De Sanctis, *Storia dei Romani*, IV, parte seconda (*Vita e pensiero nell'età delle grandi conquiste*), tomo I (Florenca 1953) 121-310.

2. El culto

- J. Marquardt, *Die römische Kultusaltertümer*, tomo VI del *Handbuch der römischen Altertümer* de Th. Mommsen y J. Marquardt (Leipzig ²1876-1888), cuya traducción francesa por M. Brissaud ya hemos citado en la segunda parte.
- G. Dumézil, *Les débuts de la religion romaine*, y J. Bayet, *La religion romaine de l'introduction de l'hellénisme à la fin du paganisme*, en *Mémorial des Études Latines*, homenaje a J. Marouzeau (París 1943) 316-373.
- H. De Sanctis, *Storia dei Romani*, IV/2, tomo I (Florenca 1953) 310-376.
- C. Koch, *Der altrömische Staatskult im Spiegel augusteischer und spätrepublikanischer Apologetik*, en homenaje a K. Ziegler, *Convivium* (Stuttgart 1954) 86-120.

Sobre la oración y los templos.

- F. Heiler, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung* (Munich 1923).
- C. Thulin, *Italische sakrale Poesie und Prosa* (Berlín 1906).
- G. Appel, *De Romanorum precatationibus* (Giessen 1909). Colección de textos.
- G. Mensching, *Das heilige Schweigen. Eine religionsgesch. Untersuchung* (Giessen 1926).

Sobre el sacrificio.

- R. K. Yerkes, *Le sacrifice dans les religions grecque et romaine et dans le judaïsme primitif*, trad. francesa (París 1955).
- S. Eitrem, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer* (Cristiania 1915).
- F. Schwenn, *Die Menschenopfer bei den Griechen und Römer* (Giessen 1916).
- S. P. C. Tromp, *De Romanorum piaculis* (Diss. Amsterdam 1921).
- G. De Sanctis, *Storia dei Romani*, IV/2, tomo I (Florenca 1953) 71-80.
- G. Rohde, *Die Bedeutung der Tempelgründungen im Staate der Römer* (Marburgo 1932).

Fiestas, juegos y ceremonias.

- W. Warde Fowler, *The Roman festivals of the Period of the Republic* (Londres 1899).
- A. Piganiol, *Recherches sur les jeux romains* (Estrasburgo 1923).
- S. Weinstock, *Ludi Tarentini und Ludi saeculares: «Glotta»* (1932) 40-52.
- J. Gagé, *Recherches sur les Jeux séculaires romains* (París 1934).
- G. B. Pighi, *De ludis saecularibus populi Romani Quiritium libri sex* (Milán 1941).
- G. Pascal, *De lectisterniis apud Romanos: «Riv. di Filol.» XXII* (1893) 270-340.
- L. Halkin, *La supplication d'action de grâces chez les Romains* (Lieja 1953).

Oráculos sibilinos y el sibilinismo.

- J. Gagé, *Apollon Romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du «ritus graecus» à Rome, des origines à Auguste* (París 1955).
- W. Hoffmann, *Wandel und Herkunft der Sibyllinischen Bücher in Rom*. Dis. (Leipzig 1933).
- R. Bloch, *Les origines étrusques des Livres Sibyllins*, en *Mélanges A. Ernout* (París 1940) 21-28.
- H. Diels, *Sibyllinische Blätter* (Berlín 1890).
- Th. Zielinski, *La Sibylle: Trois essais sur la religion antique et le Christianisme* (París 1924).
- Oráculos Sibilinos*. Traducción, introducciones críticas y notas de E. Suárez de la Torre, en *Apócrifos del Antiguo Testamento III* (Ed. Cristiandad, Madrid 1982) 241-396.

3. Crisis y cambios

- Cyril Bailey, *Roman Religion and the advent of philosophy*, en *Cambridge Ancient History*, tomo VIII, 423-464.
- W. Warde Fowler, *Roman Ideas of Deity in the last Century before the Christian era* (Londres 1914).
- A. D. Nock, *A feature of Roman religion: «The Harvard Theological Review» XXXII, 1* (1939) 93-96. Trata de la competencia de la autoridad civil en las modalidades del *ver sacrum*.
- A. Abaecherli/Boyce, *The expiatory rites of 207 B. C.: «Transactions of the Amer. Philol. Ass.» LVIII* (1937) 157-171.

- J. Bayet, *Le phénomène religieux dionysiaque: «Critique»*, 80 y 81 (París 1953-1954).
- Tenney Frank, *The Bacchanalian Cult of 186 B. C.*: «Classical Quarterly» XXI (1927) 128ss.
- M. Gelzer, *Die Unterdrückung der Bacchanalien bei Livius: «Hermes»* LXXI (1936) 275ss.
- A. Delatte, *La philosophie des Livres de Numa*: «Bull. de l'Ac. Royale de Belgique», XXII (1936) 28-40.
- A. Rostagni, *Il verbo di Pitagora* (Turín 1924).
- A. Gianola, *La fortuna di Pitagora presso i Romani, dalle origini fino al tempo di Augusto* (Catania 1921).
- J. Carcopino, *La Basilique pythagoricienne de la Porte-Majeure* (París 1926) 182-206.
- *Aspects mystiques de Rome païenne* (París 1942) 173-206; el pitagorismo en el culto a Hércules.
- L. Ferrero, *Storia del Pitagorismo nel mondo romano dalle origini alla fine della Repubblica* (Publ. de la Universidad de Turín 1955).
- L. Legrand, *Publius Nigidius Figulus, philosophe néo-pythagoricien orphique* (París 1931).
- B. N. Tatakis, *Panétius de Rhodes, le fondateur du moyen-Stoïcisme, sa vie, son oeuvre* (París 1931).
- M. van Straaten, *Panétius, sa vie, ses écrits et sa doctrine, avec une édition des fragments* (Amsterdam 1946).
- K. Reinhardt, *Poseidonios* (Munich 1921).
- L. Edelstein, *The philosophical system of Posidonius*: «American Journ. of Philol.» LVII (1936) 286ss.

Los cultos orientales y su relación con Roma.

- H. Graillot, *Le culte de Cybèle, Mère des dieux, à Rome et dans l'Empire romain* (París 1912).
- P. Roussel, *Les cultes égyptiens à Délos du III.^e au I.^{er} siècle av. J.-C.* (París 1916).
- J. Hatzfeld, *Les trafiquants italiens dans l'Orient hellénique* (París 1919).

Situación espiritual a fines del período republicano.

- G. Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, cap. II (París 1874).
- U. Kroll, *Die Religiosität in der Zeit Ciceros*: «Neue Jahrb. f. Wissenschaft u. Jugendbildung» IV (1928) 519-531.
- M. van Bruwaene, *La théologie de Cicéron* (Lovaina 1937).

- P. Boyancé, *Études sur le Songe de Scipion* (París 1937).
 — *La religion astrale de Platon à Cicéron*: «Rev. d. Et. Gr.» (1952) 312ss.
 C. Bailey, *Religion in Virgil* (Oxford 1935).

Lo sobrehumano y la renovación de los tiempos.

- Von Domaszewski, *Die göttlichen Ehren Caesars*, en sus *Abhandl. z. Gesch. der röm. Religion*, 123ss.
 A. Alföldi, *Studien über Caesars Monarchie* (Lund 1953).
 J. Bayet, *Les sacerdoces romains et la pré-divinisation impériale*: «Bull. de l'Ac. Royale de Belgique XLI (Bruselas 1955) 453-527; incorporado en *Croyances et rites dans la Rome antique* (París 1971) 275-352.
 E. Norden, *Die Geburt des Kindes* (Leipzig 1924).
 J. Carcopino, *Virgile et le mystère de la IV.^e Eglogue* (París 1930).
 H. Jeanmaire, *Le Messianisme de Virgile* (París 1930).
 — *La Sibylle et le retour de l'âge d'or* (París 1939).
 A. Piganiol, *Histoire de Rome* (París 1939) 210-211. Puntualiza la controversia de la Égloga IV.
 Th. Haecker, *Vergil, Vater des Abendlandes* (Munich 1945; trad. española, *Virgilio, padre de Occidente*, Madrid 1953).

CUARTA PARTE

1. Evolución religiosa del alto Imperio

- G. Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, 2 vols. (París 1874).
 A. D. Nock, *Religious Developments from the close of the Republic to the death of Nero*, en *Cambridge Ancient History*, X (1934) 465-511.
 J. Beaujeu, *La Religion romaine à l'apogée de l'Empire*, I. *La politique religieuse des Antonins* (París 1955).
 M. Caster, *Lucien et la pensée religieuse de son temps* (París 1937).
 J. Réville, *La religion à Rome sous les Sévères* (París 1886).

2. Augusto, su época y sus iniciativas religiosas

- B. Gardthausen, *Augustus und seine Zeit*, 2 vols. (Leipzig 1896).
 Trata las cuestiones religiosas en el tomo I, 865ss.

- R. Paribeni (ed.), *Augustus*, volumen del Bimilenario (Roma 1938). R. Pettazzoni estudia en él cuanto se refiere a la religión, pp. 217-250.
- Immisch/Kolbe/Schadenwaldt, *Aus Roms Zeitwende*, en *Erbe der Alten XX* (Leipzig-Berlín 1931).
- R. Heinze, *Die augusteische Kultur* (Leipzig-Berlín 2^a1933).
- J. Wilhelm, *Das römische Sakralwesen unter Augustus als Pontifex Maximus* (Estrasburgo 1915).
- J. Gagé, *Les sacerdoces d'Auguste et ses réformes religieuses*: «Mélanges d'Arch. et d'Hist. de l'École française de Rome» XLVIII (1931) 75ss.
- P. Lambrechts, *L'oeuvre religieuse d'Auguste*: «Latomus» VI (1947) 177-191.
- J. Gagé, *Apollon Romain* (París 1955), parte tercera, «Regnum Apollinis»: *Auguste et le primat d'Apollon Palatin*, 419-682.

3. Divinización de Augusto y el culto imperial

- J. Bayet, *Les sacerdoces romains et la pré-divinisation impériale*, cit. en el apart. 4 de la segunda parte.
- H. Heinen, *Zur Begründung des röm. Kaiserkultes: chronologische Uebersicht von 48 vor bis 14 n. Chr.*: «Klio» XI (1911) 129-177.
- O. Immisch, *Zum antiken Herrscherkult*, en *Aus Roms Zeitwende* (Leipzig 1931).
- M. Rostovtzeff, *Augustus*: «Mitteilungen des Deutsch. Arch. Inst. Römische Abt.» (1923-1924) 281ss.
- W. Deonna, *La légende d'Octave-Auguste, dieu sauveur et maître du Monde*: «Rev. d'Hist. des Relig.» LXXXIII y LXXXIV (1921).
- W. Otto, *Augustus Soter*: «Hermes» XLV (1937) 448ss.
- D. M. Pippidi, *Le «Numen Augusti»*: «Rev. d. Et. Lat.» (1931) 83ss, en *Recherches sur le Culte impérial*, 9-46.
- J. Gagé, *Un thème de l'art impérial romain: la Victoire d'Auguste*: «Mélanges d'Arch. et d'Hist. de l'École française de Rome» XLIV (1932) 61ss.
- J. Gagé, *Divus Augustus*: «Rev. Archéologique» XXXIV (1931) 11ss.
- E. Beurlier, *Le culte impérial: Essai sur le culte rendu aux empereurs romains* (París 1891), todavía válido.
- Herzog, *Kaiserkult*, en Pauly/Wissowa, *Realencycl.*, Suplem. IV (1927).

- L. Ross Taylor, *The Divinity of the Roman Emperors* (Philol. Monographs publ. by the Americ. Philol. Assoc). I (Middletown, Mass. 1931).
- A. D. Nock, *Notes on Ruler Cult*: «Journ. of Hellenic Stud.» (1928) 21-43.
- E. Kornemann, *Zur Gesch. der antiken Herrscherkulte*: «Klio» I (1901) 51-146.
- Fr. Taeger, *Charisma. Studien zur Gesch. des antiken Herrscherkultes*, 2 vols. (Stuttgart 1957-1960).
- D. M. Pippidi, *Recherches sur le culte impérial* (Paris 1939).
- M. P. Charlesworth, *Some observations on Ruler-cult, specially in Rome*: «Harvard Theol. Rev.» XVIII (1935) 5ss.
- E. Beaudoin, *Le culte des Empereurs dans les cités de la Gaule Narbonnaise* (Grenoble 1891).
- A. L. Abaecherli, *The institution of the Imperial Cult in the Western Provinces of the Roman Empire*: «Studi e Mat. di Stor. d. Religioni» (1935) 153ss.
- K. Scott, *The Imperial Cult under the Flavians* (Stuttgart-Berlin 1936).
- F. Mourlet, *Essai sur l'histoire de l'Augustalité sous l'Empire romain* (Paris 1895).
- L. Ross Taylor, *Augustales, Seviri Augustales and Seviri*: «Trans. and Proceed. of the Americ. Philol. Assoc.» XLV (1917) 231-253.
- A. D. Nock, *Seviri and Augustales*, en *Mélanges Bidez* (1934) II, 627-638.
- E. Bickel, *Die politische u. religiöse Bedeutung des Provinzialoberpriesters im römischen Westen*: «Bonner Jahrb.» (1928) 1ss.
- Fr. Taeger, *Zum Kampf gegen den antiken Herrscherkult*: «Archiv. f. Rel. Wiss.» XXXII (1935) 282ss.

La apoteosis y la monarquía cósmica.

- E. Bickermann, *Die römische Kaiserapothese*: «Archiv. f. Relig. Wissensch.» XXVII (1929) 1-34.
- H. P. L'Orange, *Apotheosis in ancient portraiture* (Paris-Oslo 1947).
- *Studies on the Iconography of cosmic Kingship in the Ancient World* (Oslo 1953).
- F. Cumont, *L'éternité des Empereurs Romains*: «Rev. d'Hist. et Litt. relig.» (1896) 435ss.
- J. Bayet, *L'immortalité astrale d'Auguste: Manilius commentateur de Virgile*: «Rev. des Études Latines» (1939) 141-171.

- H. P. L'Orange, *Domus Aurea des Sonnen-Palast*, en *Symbolae Osloenses* (Oslo 1942) 68ss.

4. Renovación del paganismo en el Imperio romano

- A. D. Nock, *The development of Paganism in the Roman Empire*, en *Cambridge Ancient History*, tomo XII (1939) 409-449 y 754-766, con bibliografía.
- T. R. Glover, *The conflict of the Religions in the early Roman Empire* (Londres 1909).
- E. R. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino* (Ed. Cristiandad, Madrid 1975).
- J. Toutain, *Les cultes païens dans l'Empire Romain: les provinces latines* (París 1906-1917).
- G. Wissowa, *Interpretatio Romana. Römische Götter im Barbarlande: «Archiv. f. Rel. Wiss.» XIV (1916) 1ss.*
- F. Drexel, *Die Götterverehrung im römischen Germanien* (Frankfurt 1922).

5. La salvación e inmortalidad personal

- Gestaltung der Erlösungsidee in Ost und West: «Eranos Jahrbücher»* (Zurich 1937).
- A. Brelich, *Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell'Impero romano* (Budapest 1937).
- F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains* (París 1942).
- *Lux perpetua* (París 1949).
- E. J./L. Edelstein, *Asclepius*, 2 vols. (Baltimore 1945).
- Martin P. Nilsson, *Die astrale Unsterblichkeit und die kosmische Mystik: «Numen» I, 2 (1954) 106-119.*

6. Religiones mistericas de origen griego

- R. Pettazzoni, *I misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa* (Bologna 1924).
- N. Turchi, *Fontes historiae mysteriorum aevi hellenistici e graecis et latinis scriptoribus* (Roma 1930), colección de textos.
- R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* (Leipzig-Berlín 1910).

- N. Turchi, *Le religioni misteriosofiche del mondo antico* (Roma 1923).
 Reinhold Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike* (Munich y Berlín 1962).

Misterios de Eleusis, de Dioniso y el orfismo.

- C. Picard, *L'éleusinisme à Rome au temps de la dynastie julio-claudienne*: «Rev. d. Et. Lat.» (1950) 77ss.
 — *La patère d'Aquilée et l'éleus. à Rome aux débuts de l'époque impériale*: «L'Antiquité Class.» (1951) 351ss.
 F. Cumont, *Les mystères de Bacchus à Rome*, en *Les religions orientales dans l'Empire romain* (París 1929) 195-204.
 A.-J. Festugière, *Les mystères de Dionysos*: «Revue Biblique» (1935).
 R. Turcan, *Les sarcophages romains à représentations dionysiaques* (París 1966).
 A. Maiuri, *La Villa dei Misteri*, 2 vols. (Roma 1931). Sus representaciones místicas, aunque no forzosamente culturales, han dado pie a diversas opiniones, resumidas por N. Turchi, *La religione di Roma antica* (1939) 324-327.
 M. Eliade, *Los misterios de Eleusis, Dioniso o la felicidad recuperada*, caps. XII y XV, pp. 307-318 y 383-385 de *Historia de las creencias*, I. Los dos caps. con ilustraciones y bibliografía.
 K. Kerényi, *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens* (Munich 1976).
 H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus* (París 2^a1978).
 V. Macchioro, *Zagreus. Studi sul'Orfismo* (1920. 2^a1930).
 R. Eisler, *Orphisch-Dionysische Mysteriengedanke*: «Vortr. d. Bibl. Warburg» II (Leipzig 1925).
 A. Boulanger, *Orphée* (París 1925).
 W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek religion* (Londres 1935).
 M. J. Lagrange, *Introduction à l'étude du Nouveau Testament*, IV. *Critique historique*, I. *Les mystères: L'Orphisme* (París 1937).
 A. Boulanger, *Le salut dans l'Orphisme*, en *Mémorial Lagrange* (París 1940) 69-79, expuesto de nuevo por P. Boyancé, en «Rev. des Ét. Anc.» (1941) 166-171.
 M. Eliade, *Orfeo, Pitágoras y la nueva escatología*, en *Historia de las creencias*, II, pp. 183-210.
 — *Mitos de tipo Orfeo, ibid.*, tomo IV, 395ss.

El pitagorismo y su evolución.

- K. Kerényi, *Pythagoreus und Orpheus*, en «Albae Vigiliae», II (Amsterdam 1940); cf. J. Bayet, en «Rev. des Ét. Lat.» (1940) 245-246.
- G. Méautis, *Recherches sur le Pythagorisme* (Neuchâtel 1922).
- J. Carcopino, *La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure* (París 1927). Sistematiza y desarrolla las opiniones de F. Cumont, Densmore Curtis y Fornari, contra la interpretación funeraria de Bendinelli, *Il monumento sotterraneo di Porta Maggiore* (Monum. Antichi d. Lincei XXXI, 1927), compartida por J. Hubaux, L. Delatte y Josserand, A. Piganiol, G. Picard...; cf. A. Piganiol, *Histoire de Rome* (1939) 268.
- E. Meyer, *Apollonius von Tyana und die Biographie des Philostratos*: «Hermes» LII (1917) 371ss.
- Th. Höpfner, *Apollonios v. T. und Philostratos*: «Seminar. Kondakov» IV (1931) 135ss.
- Isidore Lévy, *La légende de Pythagore de Grèce en Palestine* (París 1927).
- F. Cumont, *Esséniens et pythagoriciens d'après un passage de Josèphe*: «C. r. Ac. Inscr.» (1930) 99ss.

7. Las religiones orientales

- F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (París 1929). Sigue siendo fundamental y de gran interés, sobre todo por sus notas.
- M. J. Vermaseren, *Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain* (Leyden 1961, primera parte de una serie).
- H. Graillot, *Le culte de Cybèle, Mère des dieux, à Rome et dans l'Empire romain* (París 1912).
- J. Carcopino, *Attideia*: «Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École française de Rome» (1923) 135-159 y 237-324.
- Levi Spinazzola, *La patera di Parabiago* (*Opere d'Arte del R. Inst. di Arch. e Storia dell'Arte*, V, 1935), de sincretismo cósmico centrado en Cibeles y Attis.
- C. Albizzati, *La lanx di Parabiago e i testi orfici*: «Athenaeum» 15 (1937) 186-205.
- Th. Höpfner, *Fontes religionis aegyptiacae*, II. De Horacio a Plutarco (Bonn 1923).
- G. Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie hors de l'Égypte* (París 1883).

- Reinhold Merkelbach, *Isisfeste in griechisch-römischer Zeit. Daten und Riten* (Meisenheim am Glan 1963).
- R. Dussaud, *Temples et cultes de la triade héliopolitaine de Baalbeck*: «Syria» XXIII (1942-1943) 33ss.
- D. Schlumberger, *La Palmyrène du nord-ouest, villages et lieux de culte de l'époque impériale*: «Bibl. arch. et hist. de l'Inst. fr. d'Arch. de Beyrouth» XLIX (1951).
- M. Rostovtzeff, *Kleinasiatische und Syrische Götter im römischen Aegypten*: «Aeg.» XIII (1933) 493ss.
- F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, 2 vols. (Bruselas 1895-1899).
- F. Cumont, *Les mystères de Mithra* (Bruselas ³1913).
- A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie* (Leipzig-Berlin ³1923).
- F. Cumont, *Mithra et l'Orphisme*: «Rev. Hist. des Rel.» (1934) 53-72.
- Leroy A. Campbell, *Mithraic iconography and ideology* (Leyden 1968).
- M. Eliade, *Los misterios de Mitra*, en *Historia de las creencias II*, pp. 315-319. Ilustrados y con bibliografía.

8. La teología solar

- F. J. Dölger, *Sol Salutis* (Münster 1920).
- Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour* (París 1949; traducción castellana: *El mito del eterno retorno*, Madrid 1972); estudio fenomenológico.
- B. L. van der Waerden, *Das grosse Jahr und die ewige Wiederkehr*: «Hermes» (1952) 129-155; histórico y limitado a la Antigüedad clásica.
- Hochart, *La religion solaire dans l'Empire romain*: «Annales de la Fac. de Lettres de Bordeaux» (1887) 36-56.
- F. Cumont, *La théologie solaire du paganisme romain*, en *Mémoires présentés par divers savants à l'Ac. des Inscr. et B. L.*, XII, 2 (1913) 448-480.
- J. Noiville, *Les origines del «Natalis Invicti»*: «Revue des Ét. Anc.» (1936) 145-176.
- M. Eliade, *El mito del eterno retorno* (Madrid 1972).

9. La evolución ideológica

- G. Boissier, *La fin du paganisme*, 2 vols. (París 1891; reeditado).
- A. Dieterich, *Untergang der antiken Religion*, en *Kleine Schriften* (Leipzig 1911) 449-539.

- P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kulte in ihre Beziehungen zu Judentum und Christentum*, en *Handbuch z. Neuen Testament* (Tubinga ³1912).
- J. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums* (Heidelberg ²1929).
- E. J. Dölger, *Reallexikon für Antike und Christentum* (Münster 1929ss).
- M. Eliade, *Sincretismo y creatividad durante la época helenística, y Paganismo, cristianismo y gnosis en la época imperial*, caps. XXVI y XXIX, pp. 273-299 y 353-383 de *Historia de las creencias, II*. Ilustrados y con bibliografía.

Sobre la idea de Dios.

- R. Pettazzoni, *Dio, Formazione e sviluppo del monoteismo, I. L'essere celeste nelle credenze dei populi primitivi* (Roma 1922).
- *L'onniscienza di Dio* (Turín 1955).
- E. Norden, *Agnosthos theos* (Leipzig 1913).
- E. Peterson, *Eis Theos: epigraphische, formgeschichtliche und religionsgesch. Untersuchungen* (Forsch. z. Relig. u. Litter. des Alten u. des Neuen Testaments, N. F., LIV; Gotinga 1926).

Sincretismo y gnosticismo.

- K. Latte, *Die Religion der Römer und der Synkretismus der Kaiserzeit* (Tubinga 1927), colección de textos.
- R. Reitzenstein/H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland* (Leipzig 1925).
- W. Weber, *Die Vereinheitlichung der religiösen Welt*, en *Probleme der Spätantike* (Stuttgart 1930) 67ss.
- F. Cumont, *Les mystères de Sabazius et le judaïsme: «Comptes rendus de l'Ac. des Inscr.»* (1906) 63-79.
- E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme* (Paris ²1925).
- H. Leisegang, *Die Gnosis* (Leipzig 1924).
- H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* (Gotinga, I, 1934; II/1 1954; II/2 sobre Plotino: Forsch. z. Rel. u. Lit. des A. u. N. Test.).
- J. Doresse, *Une bibliothèque gnostique copte: «La Nouvelle Clío» I* (1949) 59-70.
- H. C. Puech, *Les nouveaux écrits gnostiques découverts en Haute-Égypte*, en *Coptic Studies en l'honneur de W. E. Crum* (1950).

10. Religión y ciencias místicas

- A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vols. (Collection Études Bibliques, París 1944-1954; 2.^a ed. del tomo I, 1950). Conjunto científico fundamental, que excede con mucho los límites del hermetismo (I. La astrología y las ciencias ocultas; II. El dios cósmico; III. Las doctrinas del alma; IV. El dios desconocido y la gnosis).

Sobre la astrología.

- Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum* (Bruselas 1898ss).
Utilísimos los textos que reproduce.
- A. Bouché/Leclercq, *L'astrologie grecque* (París 1899).
- F. Boll/Bezold, *Stern Glaube und Sterndeutung* (Berlín-Leipzig 1931), revisado por W. Gundel.
- F. Cumont, *Astrology and religion among the Greeks and Romans* (Nueva York 1912).
- F. Boll, *Sphaera: neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder* (Leipzig 1903), bastante parcial.
- F. Cumont, art. *Zodiacus*, en Daremberg/Saglio, *Dict. des Antiquités* (1919).

Magia, alquimia, teúrgia y demonología.

- M. Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la Magie*, en *L'Année Sociologique* 1902-1903; reimpr. en *Sociologie et Anthropologie* (París 1950) 1-141.
- A. Loisy, *Magie, science, religion*: «*Revue d'Hist. des Rel.*» (1910) 147ss.
- J. Bidez/F. Cumont, *Les mages hellénisés, Zoroastre, Ostanès et Hystaspe* (París 1938).
- K. Preisendanz, *Papyri graecae magicae*, 2 vols. (Leipzig 1928-1931).
- E. O. von Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, 2 vols. (1919-1931).
- Catalogue des manuscrits alchimiques grecs* (Bruselas 1924ss).
- Th. Höpfer, *Griechisch-ägyptische Offenbarungszauber*, 2 vols., en *Studien z. Paläogr. u. Papyruskunde* de Wessely, XXI-XXII (1921-1924).
- J. Bidez, *Proclus*, en *Mélanges F. Cumont*, I (1936) 85-100.
- S. Eitrem, *La théurgie chez les néoplatoniciens et dans les papyrus magiques*: «*Symbolae Osloenses*» XXII (1942) 49ss.

- E. R. Dodds, *Theurgy and its relationship to neoplatonism*: «Journal of Rom. Stud.» (1947) 55ss.
 Ed. Langton, *La démonologie*, traducción francesa (París 1971).
 W. Bousset, *Zur Dämonologie der späteren Antike*: «Archiv. f. Relig. Wissenschaft» (1915) 134ss.
 F. Cumont, *Anges du paganisme*: «Rev. d'Hist. d. Rel.» II (1915) 159ss.

11. Religión y filosofía

- J. Bidez, en la *Cambridge Ancient History*, XII (1939) 621-639 y 784-788, con bibliografía.
 E. Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, I-II (París 1931).
 W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus* (Berlín 1930).
 G. Heinemann, *Ammonios Sakkas [maestro de Plotino] und der Neuplatonismus*: «Hermes» LXI (1926) 1ss.
 E. Bréhier, *La philosophie de Plotin* (París 1928).
 F. Cumont, *Le culte égyptien et le mysticisme de Plotin*: «Mon. Piot» XXV (1921-1922) 78ss.
 P. Henry, *Plotin et l'Occident* (Spicileg. sacr. Lovan. XV, 1934).
 Th. Whitaker, *The Neoplatonists* (Cambridge 1918).
 J. Bidez, *Vie de Porphyre* (Rec. d. Trav. de l'Univ. de Gand XLIII, 1913).
 G. Heuten, *Le Soleil de Porphyre*, en *Mélanges F. Cumont*, I (1936) 253-259.
 J. Bidez, *Le philosophe Jamblique et son école*: «Rev. d. Ét. Grecques» XXXII (1919) 31ss.
 Véase también A. Piganiol, *Histoire de Rome*, 433-434.

12. Cristianismo, judaísmo y paganismo

- L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, tomos I-II (París 1906-1907).
 A. von Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 2 vols. (Leipzig 1906; 1923).
 M. Simon, *Verus Israël. Études sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-435)* (París 1948).
 O. Cullmann, *Dieu et César* (Neuchâtel-París 1956).
 A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien* (París 1919; 1930).
 A.-J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile* (París 1932).

- M. J. Lagrange, *Les légendes pythagoriciennes et l'Évangile*: «Revue Biblique» (1936) 481-511 (1937) 5-28.
- M. Mauss, *Rapports historiques entre la mystique hindoue et la mystique occidentale*, en III^e Congrès d'Histoire du Christianisme (Paris-Amsterdam 1928) 7-11.
- C. Guignebert, *Les demi-chrétiens et leur place dans l'Église antique*: «Rev. d'Hist. d. Relig.» (1923) 65ss.
- W. Hörmann, *Zur Hellenisierung des Christentums*: «Saeculum» IV (1953) 274ss.

13. Ultimos aspectos del Paganismo

- H. Mattingly, *The latter paganism*: «Harvard Theol. Rev.» (1942) 171ss.
- M. P. Nilsson, *The new conception of the universe in the late Greek paganism*: «Eranos» XLIV (1946) 20ss.

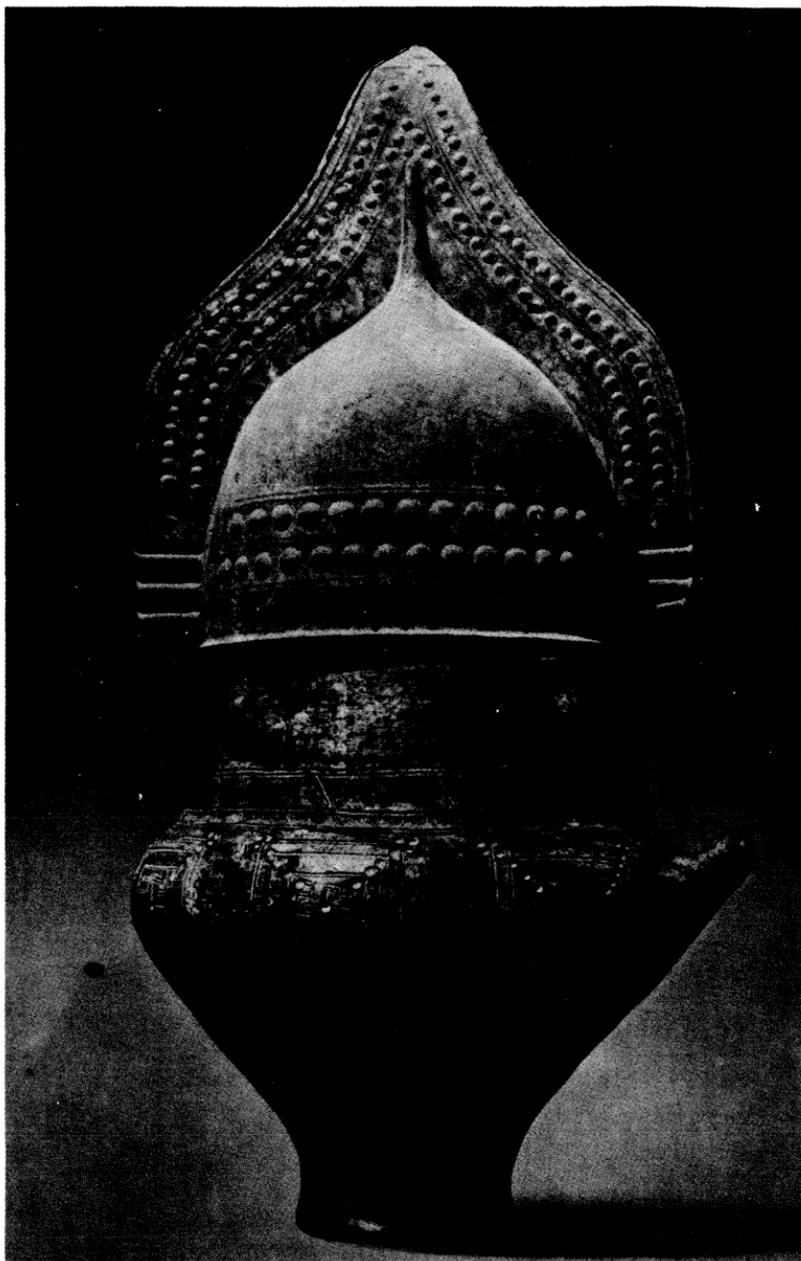
La reacción pagana contra el Cristianismo.

- P. de Labriolle, *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I^{er} au IV^e siècle* (Paris 1934).
- A. Piganiol, *La propagande païenne à Rome sous le Bas-Empire*: «Journal des Savants» (1945) 19-28, a propósito de A. Alföldi, *Die Kontorniaten, ein verkanntes Propagandamittel der stadtrömischen Aristokratie in ihrem Kampfe gegen das christliche Kaisertum* (Budapest-Leipzig 1943).
- A. B. Hulén, *Porphyry's work against the Christians: an interpretation*, en *Yale Studies in Religion*, I (1934).
- P. Wolf, *Vom Schulwesen der Spätantike: Studien zu Libanius* (Baden-Baden 1952).
- Véase también A. Piganiol, *Histoire de Rome* (Paris 1954) 596ss.

Las crisis políticas de carácter religioso.

- K. Stade, *Der politiker Diocletian und die letzte grosse Christenverfolgung*. Diss. (Frankfort 1926).
- A. Alföldi, *The conversion of Constantin and pagan Rome* (Oxford 1948).
- J. Bidez, *Vie de l'empereur Julien* (Paris 1934).
- W. Kock, *Comment Julien essaya de fonder une Église païenne*: «Revue Belge de Philol. et d'Hist.» VII (1928) 49ss.
- L. Malunowicz, *De Ara Victoriae quomodo in Curia romana cer-*

- tatum sit* (Wilno 1937); textos reunidos por J. Wytzer, *Der Streit um den Altar der Victoria* (Amsterdam 1937).
- F. van der Meer / Chr. Mohrmann, *Atlas de l'Antiquité chrétienne*, trad. francesa (París-Bruselas 1960).
- J. Toutain, *Les Lupercales romaines et la fête chrétienne de la Purification de la Vierge*: «Rev. d'Hist. d. Rel.» (1919) 1-13.



1. Urna cineraria etrusca. Siglo VII a. C.



2. El Apolo Etrusco. 510-490 a. C.



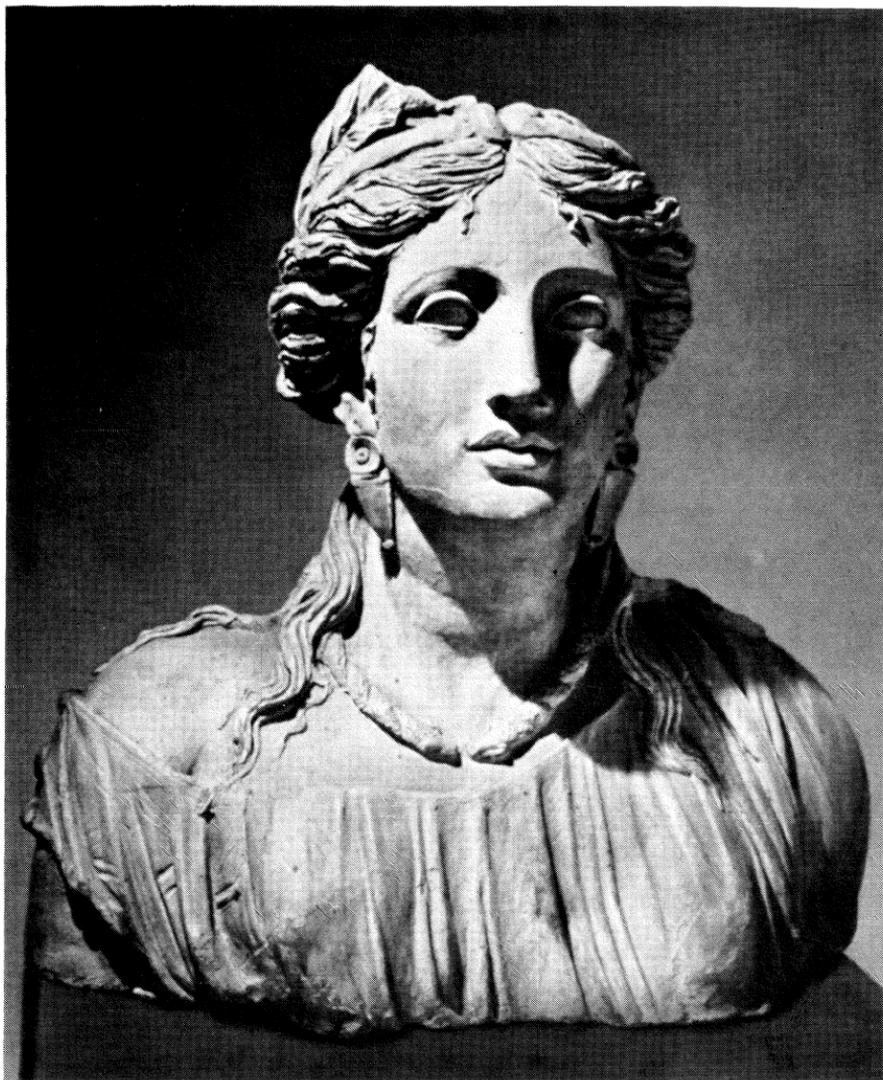
3-4. Danza y procesión fúnebres. Siglos VI-V a. C.



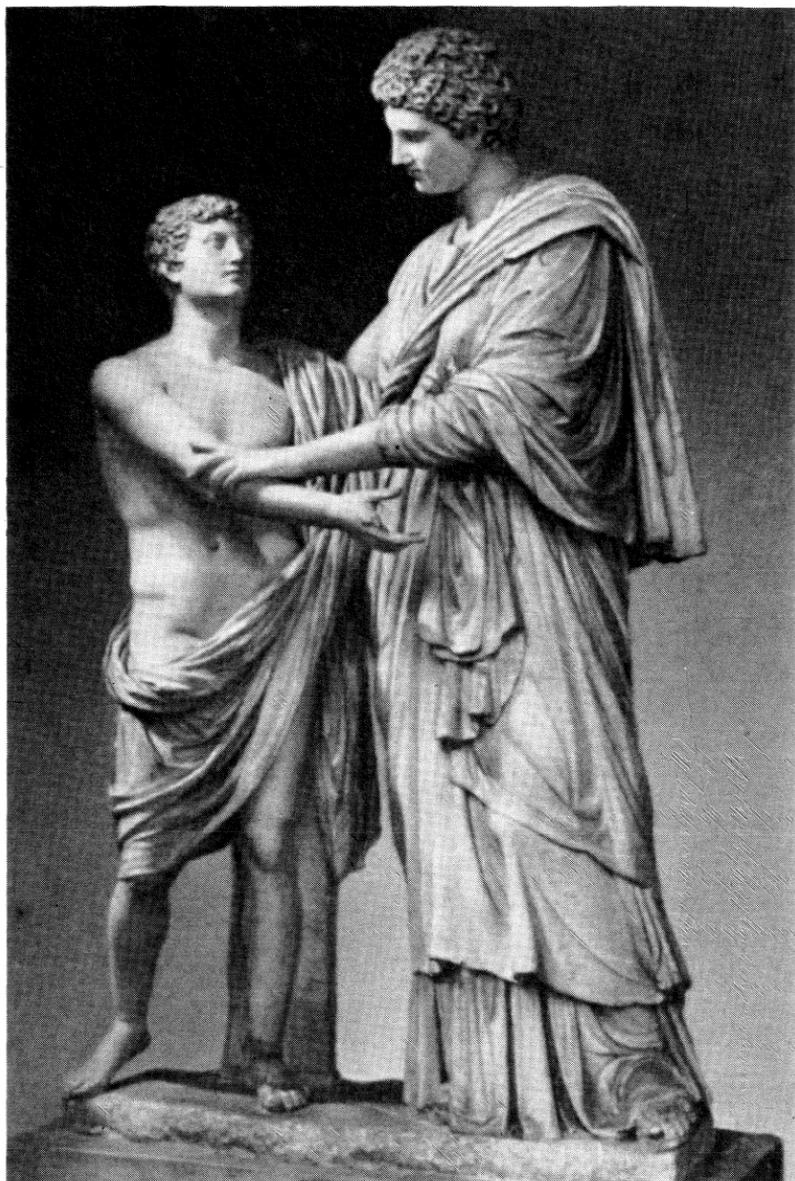
5. Ofrenda sacrificial. Siglo IV a. C.



6. Altar y vasos para la ofrenda.



7. Busto de Démeter. Siglos II-I a. C.



8. Orestes y Electra. Siglo I.



9. Isis Tyché.



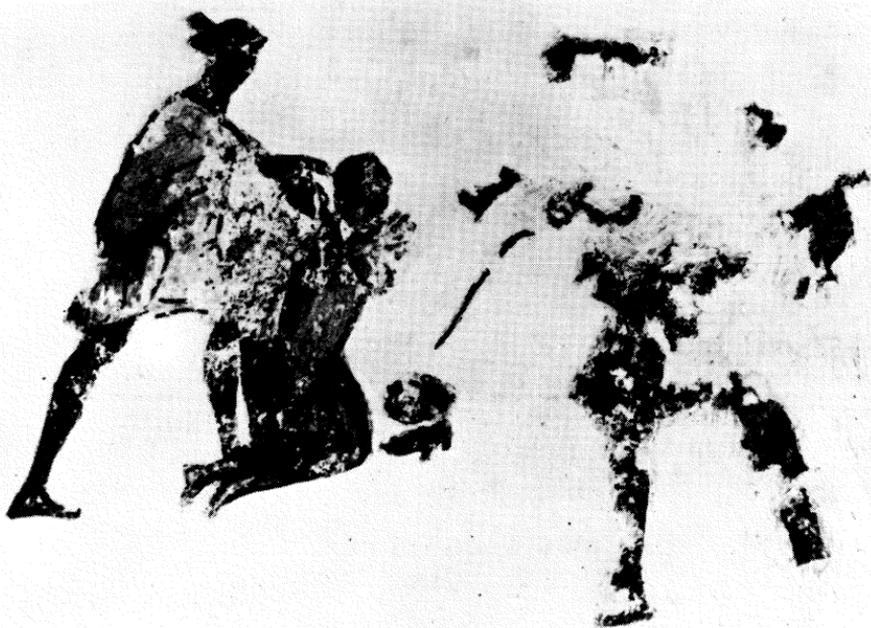
10: Isis y Osiris.



11. Ceremonia religiosa en un templo de Isis.

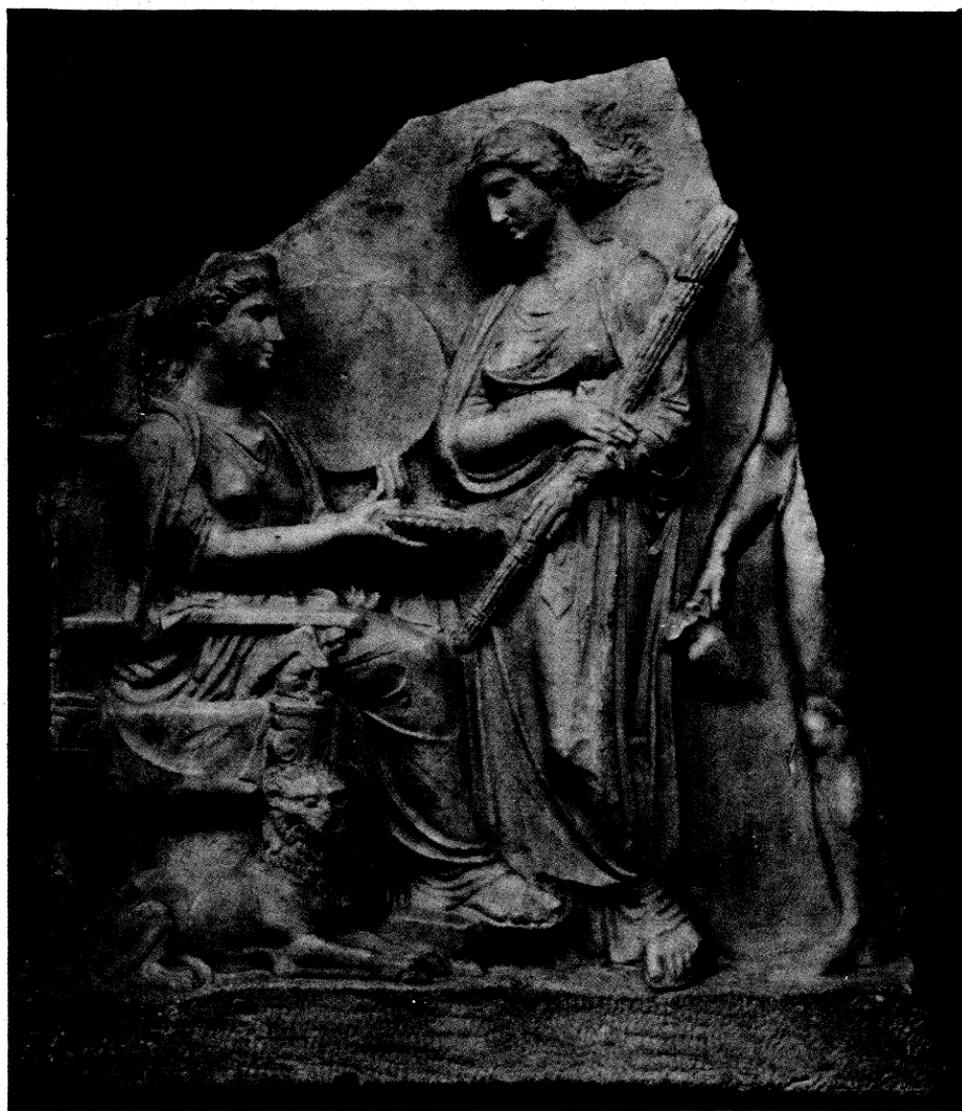


12. Mitra taurófono. Siglos III-II a. C.



13. Iniciación en los misterios de Mitra.





14. La diosa Cibeles.



15. Busto romano de Attis.



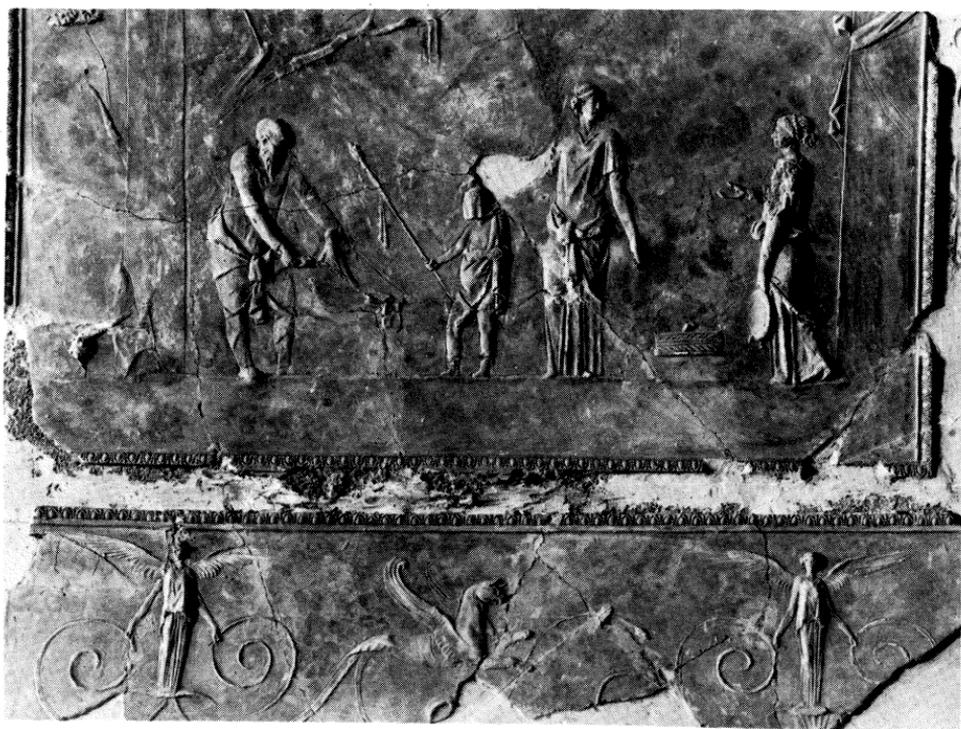
16. Dióniso y Ariadna. Siglo III a. C.



17. Díóniso y Mercurio.



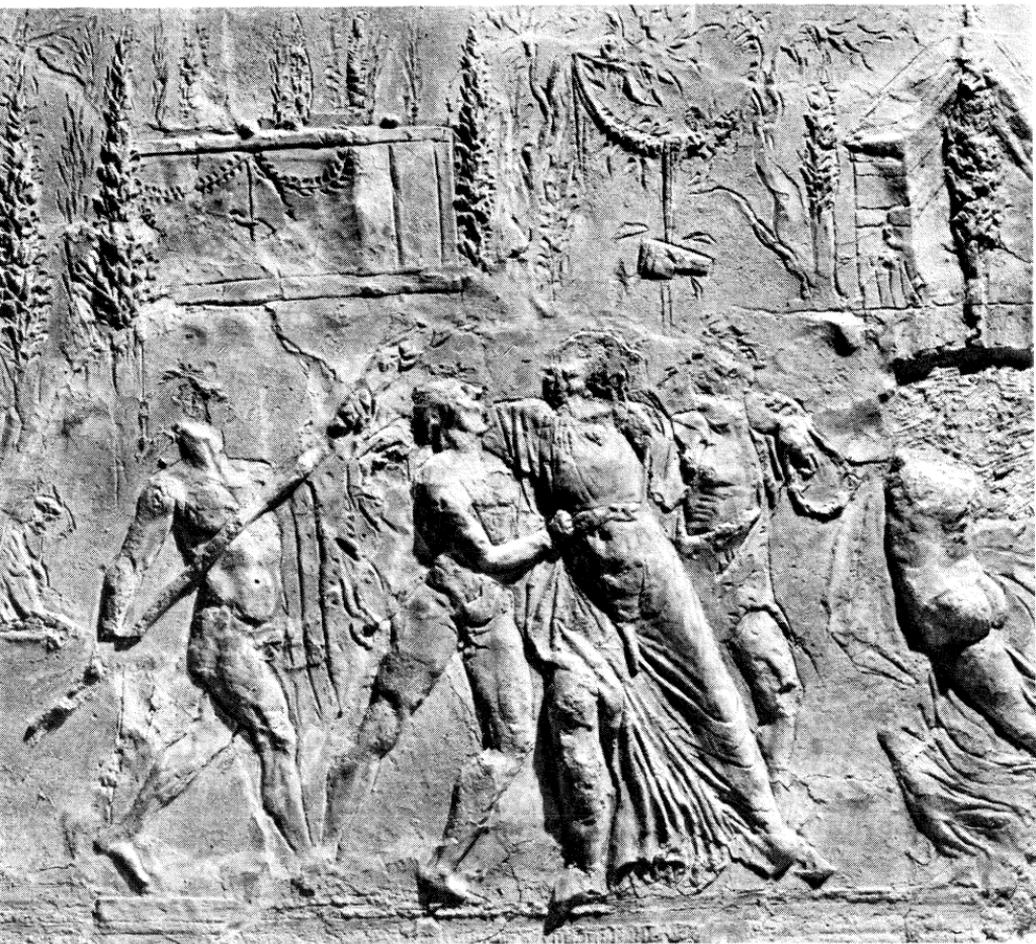
18. Dióniso romano.



19. Iniciación dionisíaca.

20. Orgía dionisíaca. Siglo I a. C.





21. Embriaguez de Dióniso. Siglo I.



22. Bacantes ante Dióniso. Hacia el 410 a. C.



23. Exaltación de la vid. Siglo VI a. C.



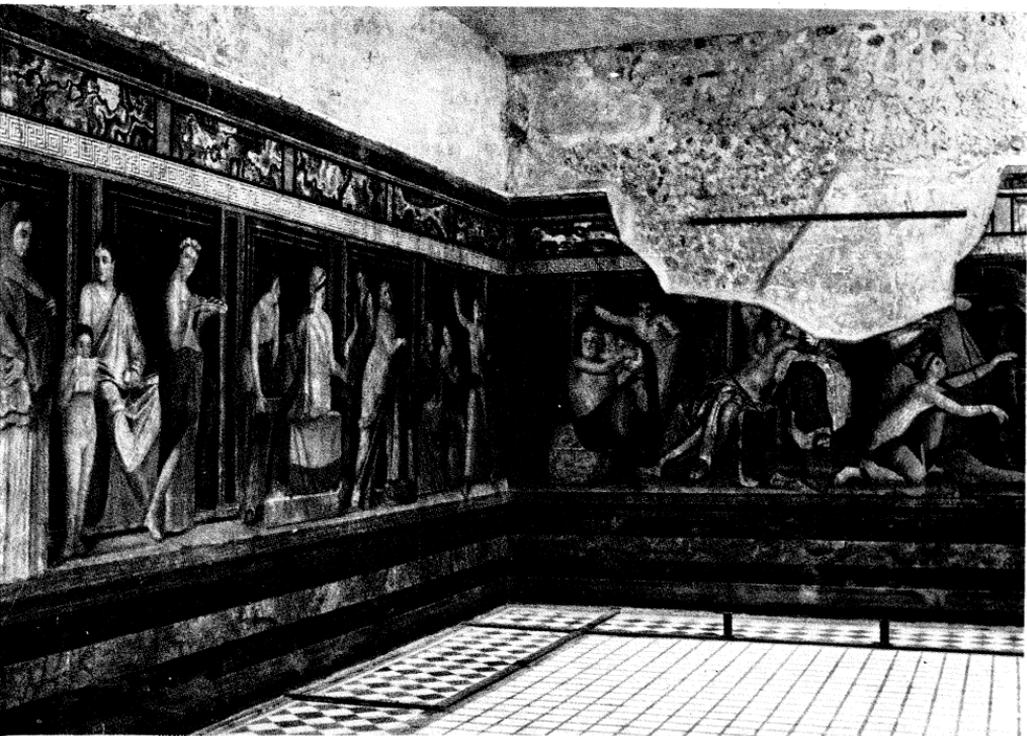
24. Sacrificio a Dióniso.

25. Epifanía de Dióniso.



INICIACION EN LOS MISTERIOS DIONISIACOS

26. El friso de los misterios.





27. Lectura de las fórmulas sagradas.

28. Preparativos de la purificación.

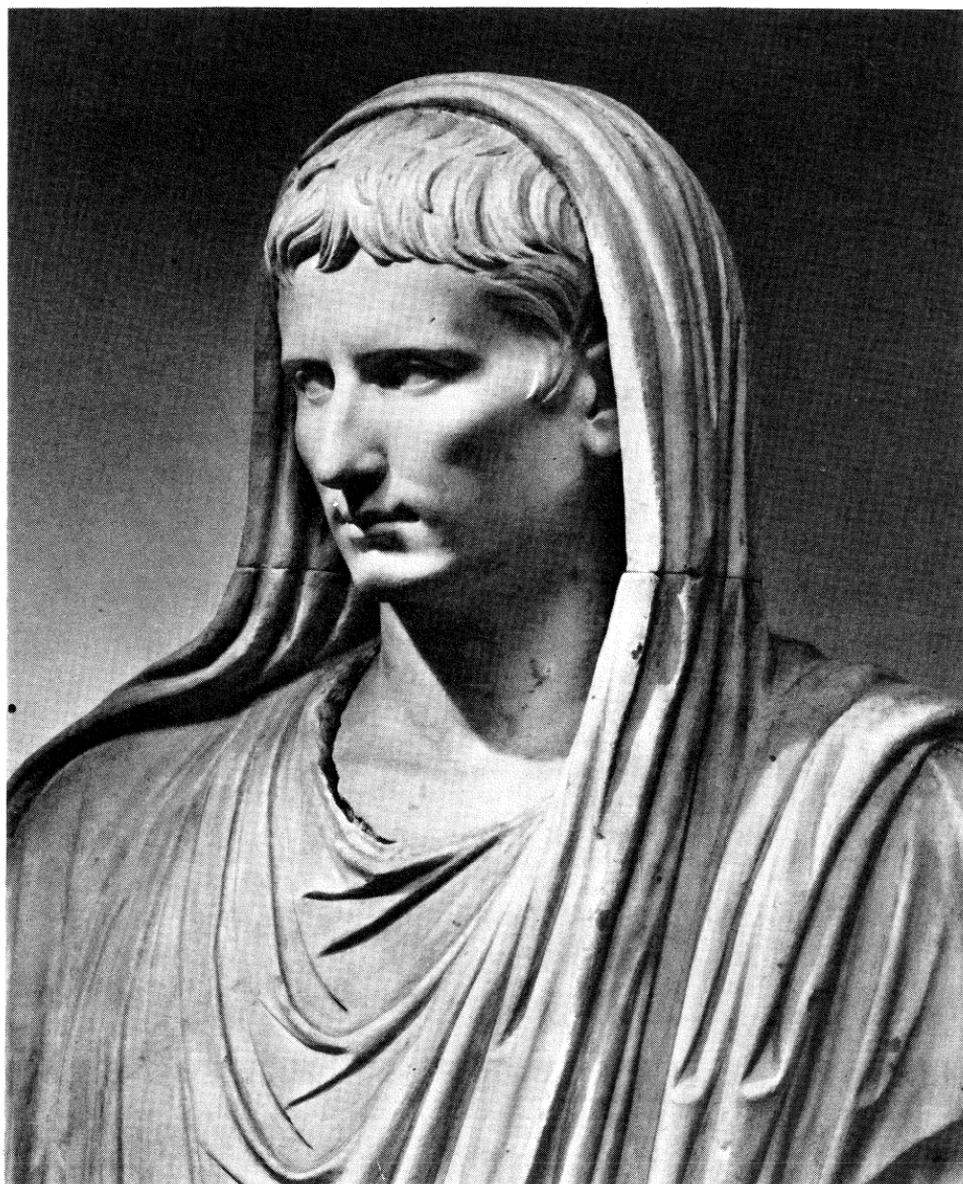




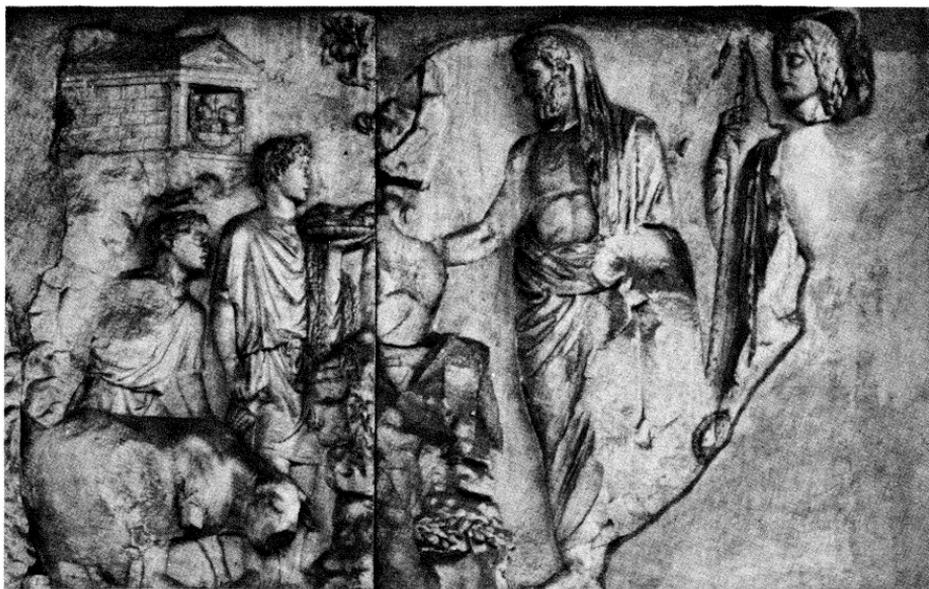
29. La flagelación.

30. El idilio místico.





31. Augusto como pontífice. Fragmento. Siglo I a. C.



32. *Ara Pacis* de Augusto.
Arriba: Eneas ante el santuario de los penates.
Abajo: Procesión hacia el altar.





33. Divinización de Tiberio. Siglo I a. C.



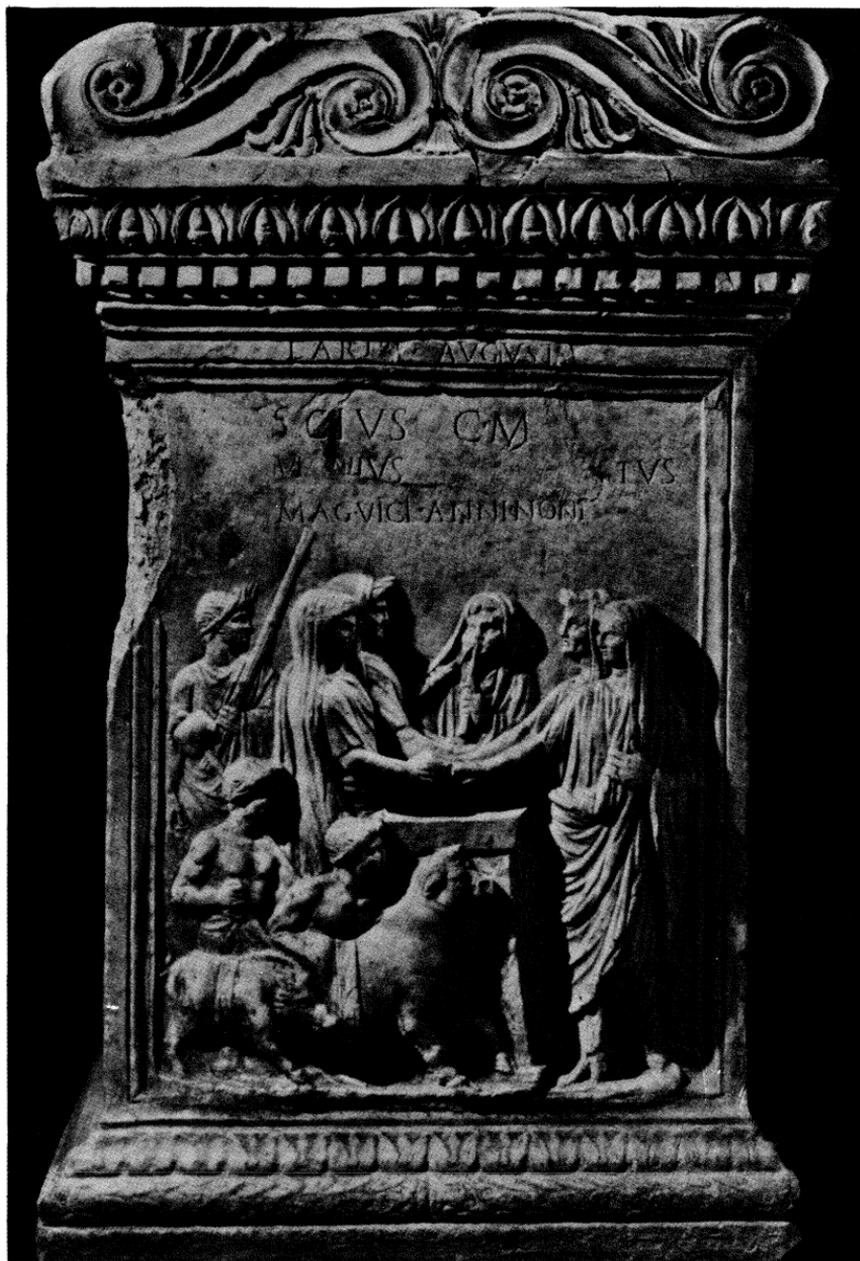
34. Marte y Venus.



35. Templo en honor de Antonino y de su esposa Faustina.



36. Templo de Faustina, moneda, 142 d. C.



37. Ara con escena de sacrificio.



38-39. Procesión funeraria. Siglo I a. C.





40. Sacrificio de Marco Aurelio a Júpiter.

INDICE DE ILUSTRACIONES

1. Urna cineraria etrusca procedente de Tarquinia. S. VIII a.C. Florencia, Museo Arqueológico.
2. El Apolo Etrusco, procedente del templo de Portonaccio (510-490). Roma, Museo de Villa Giulia.
3. Danza funeraria, procedente de Tarquinia, Tumba de los Leones. S. VI a.C.
4. Procesión fúnebre, procedente de Campania. S. V a.C.
5. Ofrenda sacrificial. De una tumba de Paestum. S. IV a.C.
6. Altar y vasos para la ofrenda. Tarquinia, Tumba de Paestum. S. IV a.C.
7. Démeter. Siglos II-I a.C. Roma, Museo Nacional.
8. Orestes y Electra. Primera mitad del s. I. Roma, Museo Nacional, colección Ludovisi.
9. Isis Tyché, con el cuerno de la abundancia y un timón. Berlín, Museo Nacional.
10. Isis y Osiris en forma de serpientes. Berlín, Museo Nacional.
11. Ceremonia religiosa en un templo de Isis, Herculano. Nápoles, Museo Nacional.
12. Mitra taurófono. Imagen ritual en todos los mitreos del Imperio en los siglos III-II a.C. Nemrud, Edesa.
13. Iniciación en los misterios de Mitra (prueba de valentía). Pintura mural procedente de Capua. Nápoles, Museo Nacional.
14. Cibeles con leones, copero y una hécate. Berlín, Museo Nacional.
15. Busto romano de Attis. Roma, Museos Lateranenses.
16. Dióniso y Ariadna. Sarcófago de principios del s. III a.C. Moscú, Museo Puschkin.
17. Dióniso y Mercurio. Esbozo para pintura. Pompeya, taberna de la casa de Laocoonte. Roma, Instituto Arqueológico Alemán.

18. Díóniso romano (Baco), del s. II de nuestra era. Se encontró este fresco en el subsuelo de las Termas de Caracalla.
19. Iniciación dionisiaca. Estuco del techo de una casa romana del 50 a.C., en el jardín de la Farnesina. Roma, Museo Nacional.
20. Orgía dionisiaca. Placa de vidrio imitando un camafeo. Pompeya, s. I a.C.
21. Embriaguez de Díóniso. Decoración de una tumba en puente Mammolo de Roma. Siglo I. Roma, Museo Nacional.
22. Bacantes ante Díóniso. Crátera de hacia el 410 a.C. Toronto, Museo Nacional.
23. Exaltación de la vid. Copa griega del s. VI a.C. París, Museo del Louvre.
24. Sacrificio a Díóniso. Fresco de Herculano.
25. Epifanía de Díóniso. Siglo II a.C. París, Museo del Louvre.

Iniciación a los misterios dionisiacos

26. El friso de los misterios. Pompeya, Villa dei Misteri. Hacia el 60-65 a.C.
27. Lectura de fórmulas sagradas.
28. Preparativos de la purificación.
29. La flagelación.
30. El idilio místico.
31. Augusto como pontífice. Fragmento. S. I a.C. Roma, Museo Nacional.
32. *Ara Pacis* de Augusto. Altar erigido por decreto del Senado el año 13 a.C. en honor de Augusto.
33. Divinización de Tiberio. *Gemma Augustea*, fragmento. S. I a.C. Viena, Kunsthistorisches Museum.
34. Marte y Venus, procedente de Ostia y calco de otra estatua antigua. Roma, Museo Nacional.
35. Templo en honor de Antonino y de su esposa Faustina. Año 150 d.C. Foro Romano.

36. Templo de Faustina. Moneda en bronce de Antonino Pío. Año 142 d.C. Roma, Museo Nacional.
37. Ara con escena de sacrificio. Del s. IV al II a.C. Roma, Capitolio.
38. Procesión funeraria, procedente de Amiternum. S. I a.C. L'Aquila, Museo Nazionale d'Abruzzo.
39. Procesión funeraria. Fragmento de la il. anterior.
40. Sacrificio de Marco Aurelio a Júpiter. S. II d.C. Roma, Capitolio.

INDICE ANALITICO

- Abeona, 79, 124.
 abstracciones (dioses), 125, 131.
 Acca Larentia, 55, 84, 86, 94;
 cf. Larentia.
 Achamoth (la Sabiduría), 261;
 cf. Sophia.
 Acteón, 251.
 Actium o Accio, 185ss, 191,
 199.
 adivinación, cf. mántica.
 Adonis, 213, 234, 241, 249,
 264, 282.
 adopcionismo, 283.
 Adriano (emperador: 117-138
 d.C.), 21, 201ss, 213-216,
 226.
 Aelia Capitolina (Jerusalén),
 216.
 Aemilii Mamerci, 174.
 Africa (romana), 217, 227, 243,
 250, 254, 294.
 Afrodita, 56, 103, 137, 140.
 Aglibol, 235.
 Agnona, 134.
Agonium, 102s, 108.
Agonus, agonensis, 40.
 Agustín (san), 250, 252, 282,
 286, 291.
 Ahriman, 242, 244s.
 Ahura-Mazda, 242.
 Aion, 235, 237s, 245, 251, 266;
 cf. Tiempo.
 Aio Locucio, 170.
 Alarico, 252.
 Alba Longa, 17s, 27, 32, 46,
 57, 96, 113.
 Albanos (Montes), 18, 31ss,
 109.
Albionae, 38.
 alegorismo, cf. simbolismo
 Alejandría, 210, 213, 220, 226,
 234, 255, 291.
 Alejandro de Abonoteichos,
 215, 223.
 Alejandro Magno, 174, 209.
 Alma del mundo, 265s.
 alquimia, 209, 270, 272.
 altar, 146s, 218.
Ambarvalia, 96, 107, 294.
 Ambrosio (san), 282, 285s.
Amburbia, 294.
 Amenofis IV, 241.
 Amnael, 272.
 Amón, 262, 264, 277; cf. Ra.
 amuleto, 47, 49, 247, 272.
 Anagnia, 96.
 Anahita, 245.
 análisis (de las funciones divi-
 nas), 134, 141, 252; cf. *nu-
 men, numina*.
Ancilia, 52, 60, 97, 132.
 Anco Marcio, 43.
 andrógino (supresión del), 53,
 69, 148, 163.
 ángeles, arcángeles, 272, 276s.
 Angerona, 101, 108, 135.
 animales (de carácter sacro), 37s,
 52, 62, 90s, 148, 183, 217,
 224, 231, 269.
 (de sacrificio), 87, 143, 146,
 152, 162.
 animismo, 52, 54, 121s.
 Anna Perenna, 38, 101, 108.
 anonimato (divino), 125.
 Antioquía, 220, 291.
 Antium (Calendario de), 100ss.
 Antonino (emperador: 139-161
 d.C.), 203, 215, 229, 231.

- Antoninos (emperadores), 226, 243.
- antropomorfismo, antropomorfización, 19, 22, 47s, 59, 74ss, 115, 123-126, 150, 157, 169, 173, 221, 291; cf. figuras divinas; ídolos.
- antropopsiquismo, 22.
- «Apenina» (civilización), 30.
- apolinismo, 151, 162ss, 168ss, 170, 186, 191s, 201, 240.
- Apolo, 22, 61, 67, 115, 122, 126ss, 130, 138s, 149, 151, 160, 162ss, 168ss, 184ss, 193s, 204, 230, 253, 274, 276, 295.
- Medicus*, 138.
- Moritasgus*, 217.
- Palatinus*, 185s, 190-193.
- Apolonio de Tyana, 214, 273.
- apoteosis, 240.
- Appio Claudio, cf. Claudio el Ciego.
- Apru* (o *Aphró*), 103, 140.
- Apuleyo, 225, 232s, 247, 275.
- Aquilea, 243.
- Aquili*, 277.
- Ara Maxima* (de Hércules), 137s.
- Ardea, 32, 46, 137, 140.
- Ares, 124.
- Argea*, *Argei*, 43s, 58, 66, 80, 108.
- Ariadna, 228, 251.
- Aricia, 18, 32, 136.
- Aristóteles, 268, 271, 292.
- armas sagradas, 52, 96.
- Armenia, 245.
- armilustrium*, 97.
- arqueología religiosa, 179, 187s.
- arrianismo, 283.
- Artemis, 177.
- Arúspices, aruspicina, 45, 67s, 116, 144, 163, 184.
- Arvales (hermanos), 53, 92, 94ss, 108, 116, 153, 176, 188, 202.
- Arx* (la Ciudadela), 44.
- ascensión, 239, 246.
- Asclepio (o Asclepios), cf. Esculapio.
- Asia (romana), 219, 227, 243, 253.
- astros, astrología, dioses astrales, 170, 173, 184, 186, 195, 202, 205, 209, 214, 221, 223s, 231, 235-246, 267-270, 278, 287; cf. planetas, zodíaco.
- Asylo, 39.
- Atargatis (o *Dea Syria*), 210, 213, 224ss, 235, 241, 254.
- Atenas, *Atica*, 21, 49, 110, 220, 226, 228.
- Atenea, 56, 126, 133, 177, 276.
- Attis, 178, 218, 229s, 241, 245, 249, 253, 264, 282.
- Atum, 224.
- auctoritas*, 187.
- auguraculum*, 44, 64, 114.
- augures, augurios, derecho augural, 44, 64s, 67, 113ss, 117, 172, 179, 289; cf. *auspicia*.
- Augurium Canarium*, 107.
- Augurium Salutis*, 115, 188.
- Augurum acta, commentarii*, 115.
- Augustus (emperador y dios), 21, 82, 97, 122, 149, 153, 183-207, 234, 237, 240, 280, 284, 287, 291; cf. Concordia, Genius, Justitia, Lares, numen. Pax.
- Aumale, 254.
- Aureliano (emperador: 270-275 d.C.), 202, 204, 241ss.
- Aurelios, 129, 241ss.
- Ausel, 129.

- «Ausonias» (migraciones), 29.
auspicia, auguria, 37, 44, 61-65, 67, 112s, 141, 158, 170, 183s, 249, 289.
auspicia impetrativa, 64.
oblativa, 62, 64.
- Autum, 254.
- Aventino, 18, 23, 33, 42, 44, 50s, 97, 129, 133, 136.
- aves* («pájaros»), 62, 64, 114; cf. *auspicia*.
- azar, 170; cf. Fortuna, Tyché.
- Aziz, 235.
- Baal, Baalat, 218, 227, 235s, 240.
- Baalbek (Heliópolis), 213, 235, 241.
- Babilonia, babilonios, 235-237, 242, 262, 269, 273; cf. «caldeos».
- Baccanalia*, Bacanales, 23, 165-167, 209, 258, 280.
- Baco, 165, 169, 215, 227s, 230, 234, 241, 245, 249, 251, 254, 282; cf. Dioniso, Liber.
- Balder, 56.
- Baltis, 235.
- banquetes (de los dioses), 159; cf. *Epulum Jovis*.
- Bardesanes, 261.
- Basílides, 282.
- Bel, 213, 241.
- Belona, 127, 177, 210; cf. Mâ.
- Berosio, 210.
- betilo, 240, 254; cf. Cibeles, piedras sagradas.
- Biblia, 256, 259.
- Biblos, 234.
- Bisenzio, 46.
- Bolos de Mendes, 272.
- Bona Dea*, 103, 113, 130.
- Bonus Eventus*, 131.
- bosques sagrados, cf. *luci*.
- Bouphonia*, 110.
- brahmanismo, 221.
- Bretaña (romana), 243.
- Buda, budismo, 221, 246.
- caballos (carreras de), 94s, 97, 148, 250; cf. *Ludi, October Equos*.
- Cabiros, 77, 209.
- Cacus, Caca, 113, 125.
- Caeculo, 52, 74.
- Caelestis (Dea), 218, 225, 241s, 254.
- Caelius (Monte), 33, 35, 38.
- Caelus* (el Cielo), 236, 270.
- Caere, 46-49, 138.
- Cainitas, 261.
- Caldea, cf. Babilonia.
- «caldeos» (astrólogos), 210, 214, 236, 239, 267-270, 278; cf. Babilonia.
- calendario, 22, 45, 53, 100s, 176, 199, 253, 294.
- calendas, cf. *kalendae*.
- Calígula (emperador: 37-41 d.C.), 215, 231, 255.
- Camenae, 38, 50, 130.
- Camilo (M. Furius Camillus), 160.
- Camonica (Val), *Camunni*, 29.
- Campania, campanienses, 29, 40, 47, 50, 86, 137, 165s, 210.
- Campo de Marte (*Campus*), 93, 162, 164, 203, 231.
- Caos, 237.
- Capitolio (romano), 23, 33, 36s, 39-44, 50s, 91s, 159, 178, 191, 199.
- Capitolia* (provinciales), 216.
- Capitolium Vetus* (del Quirinal), 51, 66.
- Capua, 126.

- Caracalla (emperador: 211-217 d.C.), 215, 231.
- Caristia*, 83, 101, 108.
- Carmen Saeculare*, 61.
- Carmenta (o Carmentis), 38, 101, 111, 135, 277.
- Carna, 87, 101, 135.
- Carnuntum*, 243.
- Cartago, 136.
- Castelgandolfo, 49.
- castitas*, cf. pureza.
- Castores* (los Dióscuros), 22, 42, 61, 77, 137, 142, 158, 173, 188, 251.
- Caulonia, 122.
- cazas o cacerías (rituales), 146, 148, 152, 237, 250.
- Cecilio Metelo (Gran Pontífice), 161.
- Celso (A. Cornelius Celsus), 275s, 279.
- celtas, céltico, 56, 58, 100, 123s, 161, 200, 212, 217.
- Ceres, *Cerealis*, 37, 42, 59, 80, 105ss, 117, 127, 133s, 139, 143s, 149, 158, 167, 169, 188, 190, 204, 218, 220, 224ss, 249s, 254s.
- Cerialia*, 61, 106, 117, 146ss, 158, 169.
- Cermal (Monte), 36.
- Cernunnos, 217.
- Certi* (dioses), 127.
- Cerus*, 59.
- César (C. Julius Caesar, más tarde Divus Julius), 174ss, 183s, 187, 190-196, 201ss, 280.
- Cibeles (o Magna Mater), 67, 139, 149s, 158, 164, 177, 190, 193, 204, 210, 217s, 220, 222, 224s, 229s, 234, 242, 245, 247, 254s.
- Cicerón (M. Tullius Cicero), 172, 175, 179, 202s, 207, 237, 240, 257.
- ciclos festivos, 105ss.
- Cilicia, 242.
- cimas (de Roma), 33, 39; cf. *Colles*.
- Circo (Gran), 33, 42, 152, 250.
- Claudio (emperador: 41-54 d.C.), 203, 213s, 226, 229.
- Claudio el Ciego (censor en 312 a.C.), 138, 160, 172, 178.
- Cleros, 209, 229, 232, 247, 249.
- Clitumnus, 170.
- Clusium (Chiusi), 46, 48s, 85s.
- cofradías, 23, 91, 249.
- colectividades (divinas), 74, 84, 86, 124s, 128.
- colegios (funerarios, profesionales), 199, 209.
- sacerdotales, 93, 111ss, 158, 199, 288s.
- Colles* (de Roma), 40ss; cf. cimas.
- cometa (de César), 191, 199.
- Comitia calata*, 110.
- Comitiales (dies)*, 99.
- Comitium*, 42, 110.
- Cómodo (emperador: 180-192 d.C.), 204, 213, 240, 243.
- Compitalia*, 39, 75.
- Compitalicia (Collegia)*, 196.
- Concordia*, 131.
- Augusta*, 197.
- confarreatio, diffarreatio*, 80, 112.
- conjuros, 245; cf. *piacula, procuratio*, prodigios.
- consagración, 284; cf. *sacer*, sacralización.
- conservadurismo (religioso), 17, 27, 52s, 160.
- Constantino (emperador: 306-337 d.C.), 252, 283s.

- Constantinopla, 238, 243, 252, 284s.
Consualia, 42, 107, 148.
Consus (Condus Promus, Conditor Promitor), 42, 105-108, 125.
 Coré, cf. Perséfone.
Cornelii, 46.
 Cósmicos (dioses), 128ss, 237. (mitos, religión y filosofía), 55, 59, 66s, 102, 152, 169ss, 192, 205, 208s, 223s, 240s, 248, 250, 256ss, 259, 266, 269s, 275s, 292.
 Cosmocrator (dios o soberano), 256, 264.
 correo del Sol (mitraico), 244.
 cráneo (magias del), 52, 54, 69, 93, 143, 271; cf. *imagines*.
 criobolio (sacrificio del carnero), 245.
 cristianismo, 21, 24, 206, 214, 226, 229, 246, 249, 252, 255ss, 261, 264, 278-284, 286, 293-296.
 Cronos, 56, 245, 265, 269, 276.
 Crotona, 137, 239.
Cryphius (mitraico), 244.
 ctónicos (dioses), 128ss, 224s, 231, 241.
Cuba, 79.
 Cuchulainn, 57.
 cuervo (mitraico), 244.
 Cumas, 47, 115, 138.
Cumina, 124.
 Curcio, cf. Curtius.
 cures, 35.
Curia Saliorum, 97.
 Curiacios, 57.
 Curtius, 58, 86; cf. Lacus Curtius.
 chivo, cabra, 60, 89s, 103.
 Dafnis, 253.
 Danubio, provincias danubianas, 219.
Dea Dia, 38, 94.
 Dea Syria, cf. Atargatis.
Decania, 270, 275.
Decemviri sacris faciundis, cf. *Quindecimviri s. f.*
 Dédalo, 56.
Dei certi, incerti, selecti, 127.
 Delos, 177.
 Delfos, 23, 138, 162, 164.
 Démeter, 56, 61, 133, 139, 209, 225s, 234; cf. Ceres.
 Demiurgo (dios), 237, 262, 266, 272, 282.
 Demócrito, 272.
 demonios, demonismo, demonología, 57, 77, 85, 265, 274-278, 283, 287.
 destino, 236, 245; cf. fatalidad, Fatum, Tyché.
 determinismo (y libertad), 61s, 289.
Deverra, 79.
Devotio, 58, 127, 146.
Di Consentes, 131.
Di Inferi, 82, 86s.
Di Parentum, 85.
 Diana, 18, 32, 61, 105, 127, 129, 136, 138, 151, 192, 201.
 del Aventino, 50s, 136.
 de Nemi, 18, 32, 57.
Dies ater, 79.
 dinamismo (divino), 122.
 Diocleciano (emperador: 285-305 d.C.), 243, 281, 283s.
 Díon Crisóstomo, 273.
 dionisismo, 166, 226-229, 247; cf. *Baccanalia*.
 Díoniso (Baco), 22, 56, 139, 165, 185, 194, 209, 224, 226-230, 235, 249-251, 253s,

- 258, 271, 277; cf. Baco, Liber.
 Dioscuros, cf. Castores.
 Dioses-hombres, 282.
dirae, 61.
 Dis Pater, 43, 87, 103, 149, 264.
Dius Fidius, 40, 129, 134.
divalia, 108.
 Divi (emperadores divinizados), 203-205.
 divinización (apoteosis, deificación), 190, 193, 197s, 202-205, 240s, 243.
 Divus Julius, cf. César.
 doliche, 235.
doliola, 36, 41, 57.
 doméstica (religión), 73s.
 Domiciano (emperador: 81-96 d.C.), 213, 215, 231, 281.
Domiduca, 79.
 dualismo: de la naturaleza humana, 239s, 260s, 266.
 de la acción divina, 242, 246, 270, 274-278.
 Dusares, 227.
 Edesa, 235.
 ediles plebeyos, 117, 133, 149, 157s.
 curules, 149, 158.
Educa, 79.
 Egeria, 50, 58, 130.
 Egipto, egipcios, 194s, 209, 211, 219, 231, 233, 262, 271, 273.
 Elementos (dioses), 225, 251.
 elementos (símbolo), 225, 238, 243.
 Eleusis, eleusinismo, eleusino, 139, 169, 183, 209, 213, 225s, 238.
 Emesa (Homs), 201, 240.
 Emilios Mamercios, cf. Aemilii Mamerci.
 encarnación (del alma), 239, 259-261, 263.
 Endimion, 234, 251.
 Eneas, Enéadas, 140, 154, 174, 184, 190, 196s, 205.
 Enyo, 177.
 Epicteto, 275.
 Epicuro, epicureísmo, 170, 208, 258.
 epidauro, 139.
Epulones (*Tres*, y después *Septemviri*), 115, 150.
epulum Jovis, 51, 112, 150.
Equirria, 97, 100, 102, 106, 148.
 Erice o Eryx (Monte), 23, 140.
 escatología, cf. ultratumba.
 Esculapio (Asclepios), 67, 130, 139, 262, 277, 282.
 esenios, 282.
 España, cf. iberos.
 espiritualismo, 226, 257-265, 275, 291-293.
 Esquilino, *Esquiliae*, 33s, 36.
 Estaciones, 225, 251, 270.
 estaciones (símbolo), 225.
 estoicismo, 170, 205, 208, 237, 239, 256s, 264, 292.
 eternidad, 236; cf. divinización, heroización, inmortalidad del alma.
 etruscos, Etruria, 19, 30, 44ss, 53, 58s, 68s, 74s, 80s, 85s, 100, 104s, 123, 125s, 131, 133, 136, 138ss, 150s, 153, 163, 165, 168, 173, 234, 258.
 Eudoxo de Cnido, 237, 268.
 Eugenio (emperador: 392-394 d.C.), 283.
 Evémero, evemerismo, 169, 173.
evocatio, 67, 136s.

- expiaciones (*piacula*), 162.
exta, 61, 65, 68.
 éxtasis, 248s, 258, 265.
- Fabio Pictor, 162.
Fabulinus, 79.
 Falacer, 111.
 falerii, faliscos, 28, 30, 46, 51.
Famuli (servidores) Divinos, 94.
Fasti (dies), 99.
 fatalidad, 170, 208, 237, 245, 263.
Fatum (Destino), 198, 218.
Fatuus, Fatua, 277.
Fauna, 103, 125.
 Faunos, 277, 294.
 Faunus o Fauno, 38, 58, 88, 92, 125.
Febris, 90, 125, 220.
 Februus, 101, 103.
Feciales, jus fetiali, 116, 185, 188.
felicitas, 174, 194, 203.
Felicitas (divinidad), 198, 253.
Feralia, 83, 87, 104, 108.
Feriae, 151.
 Conceptivae, 75, 107.
 Denicales, 83.
 Latinae, 32.
 Sementivae (o *Sementinae*), 21, 107.
 Feronia, 40, 253.
 fideísmo, fieles, 209, 211, 222-251.
 Fidena, 33, 35, 49.
fides (y fe religiosa), 67, 69, 154, 186, 246s.
Fides, 40, 57, 125, 129, 154.
 figuras divinas, 12, 49, 59; cf. antropomorfismo, ídolos.
 Filolao (pitagórico), 239.
 Filón de Alejandría, 256, 259, 275, 292.
 filosofía (y religión), 167, 171, 176, 205, 257-267, 282s, 292.
 fin de año (ritos de), 76, 88, 100s, 108.
Fisovios, 134.
Fissi (dies), 99.
Fisus Sactius, 146.
 Flamines, 23, 53, 105, 107, 110s, 127, 132, 176.
 de Júpiter (o *Dialis*), 53, 80s, 90s, 105, 110s.
 de Marte, 105, 110s.
 de Quirino, 84, 105, 110s.
 Flavios (emperadores), 242, 273.
 Flora, 94, 105, 107, 111, 149.
Floralia, 106, 108, 146, 148, 158.
Florifertum, 107.
Fons (o *Fontus*), 39, 94; cf. fuentes.
 Fonteyo Capitón, 171.
Fontinalia, 39.
Fordicidia (o *Fordicalia*), 66, 89, 91s, 106.
Fornacalia, 105.
 Fortuna (o *Fors Fortuna*), 23, 57, 126, 170, 195, 253s.
 Redux, 197.
Forum Boarium, 33.
Forum Romanum, 33, 35, 40ss.
Frutis, 137, 140.
 fuego (sagrado o divino), 52, 74, 113, 243, 256, 264, 266.
 fuentes, 266, 277; cf. *Fons*, fuentes sagradas.
 fuentes sagradas, 18, 38, 52.
 fuerzas (divinas), cf. potencias.
Fufluns, 139.
Fulguriales (dioses), 131.
 funcionales (dioses), 60, 66, 131-133.
 Fundadores (dioses), 284; cf.

- Remo, Rómulo, Augusto, Domiciano.
 funerarios (ritos y creencias),
 funerales, tumbas, 28s, 31,
 35s, 40s, 45, 48s, 81s, 84s,
 108s, 143s, 168, 173, 202s,
 224s, 229, 233, 251, 294; cf.
 incineración, inhumación.
- Furrina, 38, 101, 111, 235,
 277.
- Galerio (emperador: 293-311 d.
 C.), 243, 252, 283.
- Galia, galos: cf. celtas, céltico.
- Galli*, Archigallo, 230.
- Gandharva, 57.
- genealogías divinas, genealógicos
 (imaginación, mitos), 125,
 134, 248s.
- Genios, 275-277, 294.
- Genita Mana*, 83, 87.
- Genius, 62, 76ss, 81, 127, 155,
 174, 186, 196s, 275.
Augusti, 196s.
Caesaris, 196s.
Populi Romani, 78.
Urbis Romae, 78.
- germanos, 56, 58s, 79, 129,
 152, 200, 212.
- gladiadores (combates de), 53,
 82, 86, 143, 147, 152, 188,
 250.
- Glanum, 124.
- gnosis, gnósticos, 240, 258-267,
 282s.
- Graciano (emperador: 367-383
 d.C.), 285.
- Gran Madre de los dioses, cf.
 Cibeles.
- Gran Pontífice, gran pontifica-
 do: cf. *Pontifex Maximus*.
- Grecia, griegos, 19s, 56, 125,
 129, 133, 136-140, 150s,
 153, 157, 160ss, 201s, 219,
 248ss.
- Grumentum, 134.
- Hadad, 235.
- Hades, 56, 239.
- Hécate, 209, 224, 235, 255,
 263, 274.
- hechizos (tablillas de), 273.
- Hefesto o Hephaistos, 56.
- helenismo, helenización, 19s,
 136-140, 157s, 160ss, 168-
 179, 183s, 191-195, 200-202,
 210ss, 219, 220, 286s, 290-
 293.
- Helernus*, 87.
- Heliogábalo (emperador: 218-
 222 d.C.), 201, 204, 240,
 254.
- Heliópolis, cf. Baalbek.
- Helios (el Sol), 194, 240, 254.
- Heracles, 56, 253; cf. Hércules
- Hércules, *Herculius*, 17, 23,
 55s, 58, 61, 75, 79s, 134s,
 137s, 142, 151, 160, 173,
 194, 201, 204, 215, 222,
 251, 255, 277, 282, 284.
Gaditanus, 218.
Romanus, 204.
- herejías (cristianas), 282s, 296.
- Herentas*, 139.
- Herie Junonis*, 124, 135.
- Hermafrodita, 230.
- Hermes, 56, 137, 253, 262.
Nomios, 253.
Trismegistos, 210, 262.
- hermetismo, 262, 265, 272,
 275.
- héroe, 274s, 277.
- heroización, 82, 86s, 161, 173ss,
 203; cf. sobrehumanidad, so-
 brehumanización.
- Hesíodo, 274.
- Hierápolis (Mabbug), 235.

- hierogamias, 55, 173, 242.
 Hijo (Dios), 235, 260s.
Hilaria, 230,
birpini (birpi), 37, 90, 134.
 historización (de los mitos), 57s.
 hititas, 56, 67, 136.
 hogar (culto del), 73, 77, 294.
 Hombre Primordial, 261.
 Hondus *Cerfius*, 146.
Honos, 125, 197.
Hora Quirini, 124, 135.
 Horacio (héroe guerrero), 57,
 97, 132.
 Horacio (Q. Horatius Flaccus),
 60, 189, 192; cf. *Carmen Saeculae*.
 Horacio Cocles, 41, 57.
Horus, 272.
 huevo (símbolo), 225, 264.
 Hystaspes, 210.
 iberos, Península Ibérica, 200,
 218s.
 ídolos (estatuas de culto), 122,
 201s, 209, 220, 265, 273s,
 278; cf. antropomorfismo, fi-
 guras divinas.
idus, 74, 80, 100, 102.
 Iguvium (Tablas Eugubinas),
 96, 113, 134, 145.
 Ilithyas, 192.
imagines (de los antepasados),
 52, 82, 203.
 imperial (culto), 201-205, 219,
 256, 289.
imperium, 112, 194-196.
 inauguración, 113s, 284.
Incerti (dioses), 127.
 incineración (de los muertos),
 28, 31, 35s, 40, 45ss, 81, 85,
 225.
 India, hindúes, 92, 110, 129,
 210, 250.
Indigetes (Di), 127ss.
Indigitamenta, 124, 127.
 indoeuropeos, 18s, 27, 52, 56,
 58, 79s, 95s, 100s, 129.
 infiernos, 226s, 231, 233, 239.
 inhumación (de los muertos),
 28, 35s, 45s, 81ss, 85, 224s.
 iniciación (mística), iniciados,
 222, 226s, 233s, 246; cf. mis-
 terios.
 iniciación guerrera, 57.
 inmortalidad del alma, 240,
 249, 261.
 inmortalización, cf. divinización.
instauratio, 149, 164.
 Intemperies, 277.
Intercidona, 79.
Intercisi (dies), 99.
interpretatio, 136, 200s, 216-
 221.
graeca, 139.
 romana, 169s.
 Inuus, 17, 38, 88.
Inventio (de Osiris), 232.
 invocación, 141.
Involuti (dioses), 131.
 Iobacchoi, 228.
 Irán, iranismo, 234, 242ss, 249,
 270.
 isíacos, 229, 247; cf. Isis.
 Isis, 178, 189, 194, 210, 213,
 215, 217s, 222, 224ss, 229,
 231-234, 253s, 272, 276s.
 Islas de los Bienaventurados,
 239.
 ítalos, 27s, 45s, 51, 80, 130,
 136.
Iterduca, 79.
 Jaldabaoth, 261.
 Jámblico, 264s, 274, 277.
 Janículo, 38, 220, 235.
 Jano, 41, 51, 94, 97, 101-104,
 110, 127, 129, 132, 135,
 144s, 188.

- Jenócrates, 274.
 Jerónimo (san), 286.
 judíos, Judea, judaísmo, 190,
 215, 231, 250, 255s, 280.
 Juegos, cf. *Ludi*.
 Juliano «el Apóstata» (empera-
 dor: 361-363 d.C.), 21, 202,
 242s, 255, 264, 274, 281,
 283, 286, 293.
 Juliano el Caldeo, 263.
 Juliano el Teúrgo, 263.
Julii, 46, 184, 196.
 Julio-Claudios (emperadores),
 242.
 Juno, 51, 59, 76, 79s, 94, 97,
 103, 110, 122, 124, 126s,
 129, 133, 144, 150, 190,
 204, 254.
Caprotina, 103, 126, 201.
Covella, 103.
Curritis, 122.
Februa, 103.
Lucina, 76, 103, 122.
Regina, 51, 122, 136, 164,
 191, 216.
Sospita, 126, 136, 188.
 de Lanuvium, 23, 136.
 de Veies, 23, 136.
 Júpiter (*Juppiter*), 17, 22, 32,
 37, 56, 59, 62, 94, 102, 110,
 112, 117, 126s, 129, 132-
 135, 142s, 144ss, 149s, 154s,
 162, 192, 194s, 217, 235,
 253s, 268, 284.
 con anguipédo, 217.
 con la rueda, 217.
Apenninus, 170.
Capitolinus, cf. *Optimus Ma-*
ximus.
Dianus, 32.
Dolichenus, 235.
Elicius, 38, 58, 63, 143, 154.
Fagutalis, 39.
Farreus, 133.
Feretrius, 37s, 129, 188.
Flagius, 135.
Frugifer, 217.
Fulgur, 135.
Grabovius, 146.
 Heliopolitano, 213.
Juvenalis, 135.
Lapis, 52, 129, 135.
Latiaris, 18, 32, 51.
Liber, 135.
Lucetius, 97, 102s.
Meilichius, 135.
Optimus Maximus, 22, 40,
 51, 64, 133, 148, 216s.
Rector, 135.
Ruminus, 133.
Sol, 135.
Stator, 38, 129, 154, 163.
Summus Exsuperantissimus,
 236.
Versor, 135.
Viminus, 133.
ius divinum, 113.
justa, 83.
 Justicia Augusta, 197.
 Juturna, 38, 42, 137.
kalendae, 74, 80, 100, 110.
 Kronos, cf. Cronos.
 Lactancio, 286.
Lacus Curtius, 41, 58.
 Lanuvio, 23, 136.
lapis manalis, 38, 52.
Lar Familiaris, 75, 81.
Larentalia, 75, 84.
 Larentia (*Larenta*), 38, 40, 75,
 101, 108, cf. *Acca Larentia*.
 Lares, 38, 73-78, 94s, 124, 127,
 196, 275, 277, 294.
Augusti, 196.
Permarini, 78.
Praestites, 77.
Viales, 78.

- Larunda*, 39, 75.
Larvae, 84.
Lasa, 75.
 Lases, cf. Lares.
 latinos (*latii*, *latini*, *latinien-*
ses), 27s, 31s, 46, 50, 53s.
 Latmos (Monte), 234.
 Latona, 151.
lavatio (de Cibeles), 177, 230.
Laverna, 87.
 Lavinium, 38, 46, 77, 96, 113,
 136s.
lectisternia, *sellisternia*, 115,
 148, 151, 162, 164, 168.
Lemures, 84, 124.
Lemuria, 80, 84, 108.
 León (mitraico), 244.
 Liber, 59, 105, 107, 125, 127,
 133, 135, 139, 158, 165,
 201, 241, 255; cf. Baco.
 Libera, 59, 105, 125, 133, 139,
 241.
Liberalia, 294.
Libertas, 131.
 Libitina, 38.
 Libros Sibilinos, 115, 138s,
 147, 151, 160ss.
 Licinio (emperador: 308-324 d.
 C.), 243, 252, 283.
 Ligures, 42.
 liturgias, 229ss, 232, 244, 271,
 281, 294s.
lituus (augural), 65, 114.
 lobo (Loba), 37s, 62, 89ss.
 Locri (Epizefiria), 137.
Logos, cf. Verbo.
 Loki, 56.
Lua Saturni, 135.
Lucaria, 39.
luci (bosques sagrados), 38s,
 153.
 Lucio Cecilio Metelo, cf. Ceci-
 lio Metelo.
Lucoris, 39.
- Lucus* (de *Dea Dia*), 38, 94s.
Ludi (juegos sacros), 23, 148-
 152, 168, 237, 250.
Apollinares, 149, 163.
Florales, 149, 158.
Magni, cf. *Ludi Romani*.
Megalenses, 149s, 158, 164.
Plebei, 149s, 164.
Romani, 149s, 158, 164.
Saeculares, 149, 186, 191,
 199.
Solis Invicti, 241s.
Tarentini, 87; cf. *L. Saecu-*
lares.
Taurii, 86, 148.
 Luna (la luna), 127, 129, 177,
 220, 225, 234, 236, 241,
 254, 268, 275, 277.
 lunar (calendario), 100.
Luperca, 90.
Lupercal, 89.
Lupercalia, 88-91, 104, 188; cf.
 Lupercos.
 Lupercos (*Luperci Quinctiales*
y Fabiani, Julii), 38, 43s, 53,
 57, 60, 66, 90s, 116, 153.
Fabiani, 66, 91.
Quinctiales, 66, 91.
Lupercus, 38, 88.
lustratio, 96.
- lluvia (ritos de), 52, 54, 230;
 cf. *lapis manalis*.
- Mã, 177, 210, 230, 247; cf. Be-
 lona.
 Mâcon, 254.
 Madre de los Lares (= Lara),
 94.
 Madres (diosas), 103, 126, 177,
 254, 261.
 magia, mágico, 49, 52s, 56, 73,
 76, 78ss, 86, 95s, 106, 116,
 122, 132, 148, 152ss, 171,

- 210, 215, 221, 261-265, 271-275, 278, 287, 289.
- Magna Grecia, 20, 137, 139, 157, 165.
- Magna Mater (la Gran Madre de los dioses), cf. Cibeles.
- Maia*, 103.
- Maia Volcani*, 135.
- Maius, Maia*, 103, 125.
- Malakhbel, 235.
- Mamers, cf. Marte.
- Mamilia (Turris)*, 93.
- Mamuralia*, 102.
- Mamurius Veturius*, 60, 102, 108.
- «mana», 52, 121.
- Manes, 75, 84s, 87, 124, 127s, 207, 275, 277.
- Mani, maniqueísmo, 246.
- Mania*, 87, 277.
- Manilio, 237, 269.
- Manlios, 240.
- mántica, 20, 23s, 272, 274, 276, 278; cf. oráculos.
- Manu, 57.
- Marciano Capella, 264, 266, 277, 287.
- Marción, 282.
- Marcios, 23, 163.
- Marco Aurelio (emperador: 161-180 d.C.), 204, 213, 214s, 263, 281.
- Marino, 46.
- Marmor, 95; cf. Marte.
- Marte (Pater), 17, 38, 51s, 59, 92s, 95, 97, 103, 105, 110s, 124, 127, 130-135, 143, 145, 162, 183, 186, 201, 204, 217, 220, 253, 268s.
- Grabovius*, 146.
- Gradivus*, 117.
- Hodius*, 146.
- Ultor*, 131, 189s.
- Marsella, 123.
- masculinidad, 29, 51, 230, 243.
- Mater Matuta*, 103.
- mathematici*, cf. «caldeos».
- Matralia*, 103.
- matrimonio (ritos del), 79ss.
- Matronalia*, 103.
- Mavors*, cf. Marte.
- mazdeísmo (iranio), 201, 209, 213, 242, 246.
- Mecio Curcio, 58.
- mediterráneos, 18s, 28, 45, 136.
- Meditrinalia*, 102.
- Mefitis, 38, 134s.
- Megalensia*, 164, 229; cf. *Ludi (Megalenses)*.
- Meilichius*, 135.
- Melkart, 138, 218.
- Menerva*, 105.
- Mens*, 162.
- Mercurio, 127, 137, 151, 158, 185, 194, 201, 217, 230, 245, 253s, 268s.
- Merkedonius (Mensis)*, 101.
- Messia*, 42.
- Metaponto, 239.
- metróacos, 229; cf. Cibeles.
- Metz, 124.
- milagros, 204, 215, 223, 273, 275.
- Minerva, 51, 59, 97, 127, 133, 150, 201, 216s, 245.
- Minucio Félix, 273.
- Misterios (divinizados), 218.
- misterios (religiosos), 165s, 183, 209, 222s, 239, 243s, 247s, 260, 286.
- de base biológica, 224s, 229.
- de base cósmica, 224s.
- mitos, mitología (y leyendas), 19, 47, 54s, 125s, 157, 168s, 176, 228, 242, 244, 248s, 251, 259, 261s, 264s, 276, 290.
- Mitra, 212s, 218s, 224s, 230,

- 234, 238, 242-246, 249, 255, 264.
 indoiranio, 57s, 241s.
 mitraicos, mitraísmo, mitrácos, 244-247, 264; cf. Mitra.
mola salsa, 113.
Moles Martis, 124.
 monarquía (imperial), 256, 284, 296.
 monoteísmo, 221, 230, 236s, 252, 255-260, 264-268, 272, 278-280, 282, 292, 296.
Montes (de Roma), 33ss, 41; cf. Cimas.
 moralismo, moralidad, 199, 205, 214, 232, 249, 259, 280.
 Mucio Escévola, 57.
 Mucio Escévola (Gran Pontífice), 112, 128, 176.
 muertos (culto de los), 82s; cf. funerarios (ritos), ultratumba.
 muertos prematuros, 53, 86.
mundus, mundus Cereris, 37, 80, 84.
Mutunus Tutunus, 81.

 naasenios, 261, 282.
 nacimiento (ritos del), 78s.
 nacionalismo, 188s, 215.
Natalis Solis, 241.
Navigium Isidis, 232.
 Nechepso, 210.
 necrópolis, 28, 35s, 45.
Nefasti (dies), 99.
 Némesis, 212.
 neoplatonismo, 240, 248, 259, 264-266, 268s, 282, 284, 286, 290.
 Neptuno, 104, 127, 135s, 151, 185, 194.
Nerio Martis, 135.
 Nerón (emperador: 54-68 d.C.), 23, 201, 204, 213, 215, 240, 242, 280.
 Nerva (emperador: 96-98 d.C.), 203.
Neuna Fata, 79.
 Nicea, 283.
 Nicómaco de Gerasa, 275.
 Nigidio Fígulo, 169, 171, 208, 273.
 Ninfas, 277, 294.
 Nodrizas (diosas), cf. Madres (diosas).
Novemdiale Sacrum, 148.
Novensides (Di), 127.
 Numa (rey de Roma), 17, 35, 50, 55, 57s, 63s, 96, 99, 109, 112s, 121, 132, 154, 167, 258, 287.
numen, numina, 54, 122-127, 131, 134s, 198, 252.
 Numen Augusti, 198.
 Numenio, 269.
Numisius, 134.
 Nundina, cf. *Neuna Fata*.
Nymphus (mitraico), 244.

obnuntiatio, 175.
 océano, 56.
 Octavio (C. Julius Caesar Octavianus), cf. Augustus.
October Equos, 23, 89, 91ss, 97, 102, 148.
 Odin, 56s.
 ofitas, 261.
Ogulnia (ley), 117, 157, 289.
 Olimpia, 23.
 Olimpo, olímpico, 131, 237, 239, 269.
omen, omina, 61, 63s, 79.
Opalia, 107.
Opiconsivia, 107.
 Ops (Consiva), 94, 105ss, 110, 113, 188.
 oraciones, cf. plegarias.
 oráculos, 115, 162, 170, 199, 204, 223, 286; cf. mántica.

- oráculos caldeos, 263s.
 Orange, 254.
 Orco, 127.
 «orenda», 121.
 Orfeo, orfismo, 56, 214, 225, 258s.
 orientación, 114.
 orientalismo, orientalización, 20s, 47, 54, 154, 161, 164, 176-179, 189s, 196-222, 290s.
 Orígenes, 276.
 Orvieto, 46.
os resectum, 82, 85.
 osco-umbrios, 27, 29s, 31, 45.
 Osiris, 104, 224, 227, 232s, 249, 253, 264, 276s, 282.
 ostanes, 210, 271s.
Ostenta, 61.
 Ostia, 230, 243, 253.
 Otón (emperador: 69 d.C.), 213.
- Padre (Dios-), 264, 266.
 Padre (mitraico), 244.
Paganalia, 39.
 paganismo, 285-287, 292, 295.
 pájaro carpintero, 37s, 62; cf. *picus*.
 pájaros, cf. *aves*.
 Palatino, 33, 35, 37s, 40-44, 88-91, 96s, 111, 116, 139, 150, 164, 185, 190, 193; cf. Cermal, Palatual.
 Palatua, 111.
 Palatual, 36, 38.
 Pales, 38s, 59, 105, 125.
Pallor, 125.
 Palmira, 213, 220, 235s.
 Pan, Panes, 248, 277.
 Panteón, 201, 278.
 Panthea, 254.
 Pantheas (divinidades), 236, 254.
Parca Mauritia, 79.
- Parcas, 192.
 parejas divinas, 59, 125s.
Parentalia, 80, 83, 103, 108.
paricidas, 53, 142, 155.
Parilia (o *Palilia*), 89, 106, 113.
 patricios, 20, 64, 110, 117, 157s.
Patrii (dioses), 127; cf. *Indigetes* (Di).
Pavor, 125.
 Pax (la Paz), 197s, 254.
Pax Augusta, 197s.
Pax deorum, 68, 158, 178, 186, 290.
 Penates (Di), 73-78, 124, 136, 294.
 Penates públicos, 77, 136.
 Penates de Augusto, 193.
 Pérgamo, 230.
 Persa (mitraico), 244s.
 persecución (de los cristianos), 280s.
 Perséfone, 107, 133, 169.
 Pessinonte, 139.
 Petosiris, 210.
Phygianum, 245.
piacula, cf. expiaciones.
 Pianello di Genga, 29.
 Picumnus, 79s.
picus, 37s, 58, 122; *picus martius*, 170.
 piedras sagradas, 52; cf. betilo.
pietas, *pius*, *piare*, 142, 155, 186.
 Pilumnus, 79s, 277.
 Pitágoras, pitagorismo y neopitagorismo, 167, 169, 174, 205, 208s, 223, 238s, 248, 257s, 264, 273, 292.
 planetas, círculos planetarios, 235, 237-239, 243s, 260s, 263, 268s.
 Platón, 238, 258, 264, 268, 273s.

- plebeyos, plebe, 20, 64, 117, 133, 158.
 plegarias, 142, 145, 295.
 Pleroma, 261.
 Plinio el Viejo (C. Plinius Secundus), 237, 271.
 Plotino, 264s, 274, 279, 292.
 Plutarco, 239, 259, 264, 273, 275s.
 Plutón, 277.
 Plutos, 133, 139.
 politeísmo, 230, 252, 259, 265s, 276-279, 287, 289.
 politización de la religión, 23, 50s, 66-69, 288-290.
Pomerium, 43, 50s, 64, 111, 114s, 137, 151, 178.
 Pomona, 111.
 Pompeya (ciudad), 74, 76.
 Pompeyos (familia), 238.
Pontifex Maximus, 80s, 110, 113s, 185, 192s, 196, 214, 289.
 pontífices, 20, 43, 67, 111ss, 117, 159, 162s, 176s, 288s, 295.
 de Sol *Invictus*, 241.
pontificum acta, annales, commentarii, 113.
Poplifugia, 102, 106.
 Populonia, 46.
porca praecidaneae, 107, 145.
 Porfirio de Tiro, 265, 274, 276, 278.
 Porsenna, 57.
 Portunus, 104, 111.
 Poseidonia, 137.
 Posidonio, 170, 208.
 Potencias, o Fuerzas (divinas), 259s, 264, 266; cf. *numen, numina*.
 Poticios o Potitii, 160.
Potina, 79.
 «potlatch», 108, 143, 154.
- Potnia Thérôn* (la Diosa de las fieras), 126.
 Pozzuoli, 177, 231, 243.
 Preneste, 23, 47, 74, 126, 140, 171.
 presagios, 61; cf. *auspicia, prodigios*.
 Prestota Serfia, 134.
 Príapo, 248.
 primitivismo (religioso), 52, 54, 226, 234s.
 procesiones, 163.
 Proclo, 269, 274.
procuratio (de los prodigios), 45, 65, 69, 115.
 prodigios (*prodigia, portenta, monstra*), 32, 45, 65, 68s, 115, 152, 155.
 profilácticas (figuras), 49; cf. amuleto.
 prohibiciones religiosas, 50, 57, 81, 111.
 Prometeo, 56.
Proprii (dioses), 127; cf. *Certi* (dioses).
 Proserpina, 37, 87, 149, 226, 277; cf. Coré, Perséfone.
 Providencia, 63.
 Prudencio (Aurelius Prudentius Clemens), 285s.
 pubertad (ritos de la), 79s.
 puente Sublicio, 33, 43, 112.
 puerta (sacralización de la), 73.
 pureza, 59, 142, 245; cf. *castitas, pietas*.
 purificación (ritos de), 108, 145, 228, 232, 244, 247; cf. *Argea, Lupercos...*
 Purûravas, 57.
putealia, 58, 154.
- Querquetulanae Virae*, 39, 122.
Querquetulani, 35.

- Quindecimviri* (anteriormente *Decemviri sacris faciundis*, 115s, 139, 157, 162s, 176, 191, 295.
Quinquatrus, 97, 102.
 Quirinal (colina), 33-40, 91, 96, 116, 129, 231.
 Quirino, 39, 51, 59, 84, 105, 108, 110s, 124, 127, 132, 135, 173.
 Ra, 225; cf. Amón.
 Racionalismo (avance del), 175, 258, 273, 292s.
 Rapinum, 134.
 rayos, 65, 68, 131, 171; cf. *Fulguriatores*.
 Reate, 35, 42, 46.
 Regia, 41, 51, 93s, 107, 110, 112s, 193.
Regifugium, 60, 100s, 106, 108, 110.
Regina Pia, 134.
religio, 68s, 87, 141, 186, 214.
religiosi (dies), 80.
 religiosidad, sensibilidad religiosa, 158-161, 166ss, 172-179, 186-189, 199, 205s, 207-222, 228, 230, 232ss, 240, 247-251.
 Remo, 37, 57, 75, 113.
 renovación del tiempo (ritos de), 237, 241, 250; cf. fin de año.
renuntiatio, 65.
 reparto (de cultos), 136.
 resurrección (del dios, del fiel), 228, 232ss, 234s, 246, 248, 282.
 revelación, 45, 258, 272, 292.
Rex Nemorensis, 109, 146.
Rex Sacrorum, 23, 41s, 97, 102, 109s, 112, 127, 132, 176, 289.
 Rey, realeza, 53, 109, 117, 132.
 Rhea, 228.
 rito griego, 20, 115, 139, 151, 167, 186, 191, 291.
 ritos, ritualismo, 53s, 66s, 153ss, 175s, 199, 202, 271, 278, 286, 289.
Robigalia, 106, 294.
Robigus (o Robigo), 38, 105, 107, 122.
 Roma (divinizada), 198, 201.
 Roma, 33ss, 43s, 195-198, 200-202, 212ss, 220, 238, 243, 250, 252, 284s.
Roma Quadrata, 44.
 Rómulo (divinizado como Quirinus), 17, 27, 35s, 39, 42, 57, 60, 74s, 86, 94, 97, 113, 132, 154, 173, 190, 193, 198, 202, 205.
 «Tumba de Rómulo», 36, 42, 86.
Ruminalis ficus, 37.
Ruminus, Rumina, 124.
 rútilos, 31.
Sabaoth, 261.
 Sabazio, 213, 227, 241.
 sabelianismo, 283.
 sabinos, divinidades sabinas, 17, 31, 35s, 39s, 46, 50, 103s, 129, 149; cf. Numa.
sacer, sacralización, 53, 69, 117, 142, 154.
 sacerdocios, 23, 80, 109ss, 176, 187, 196, 254s, 288s.
sacra (romana y peregrina), 106, 122, 141, 170, 200.
 sacramentos, 260.
Sacrani, 42.
 sacrificio, 142-147, 162, 275-278.
 sacrificios humanos, 32, 43, 53, 58, 63, 68, 82, 86, 90, 112, 143, 160-162, 250.

- sacrosanctitas*, 117.
Saeculum, 245.
 Salacia Neptuni, 135.
 Salambô, 234.
Salaria (via), 35, 50.
 Salios (*Palatini* y *Collini* o *Agonales*), 60, 66, 91, 96s, 116, 176, 188.
 Salus, 39, 131.
 salvación (religiones de), soteriología, 206, 208, 222-234, 239-245, 247-251, 260, 282.
 salvadores (dioses), 194s, 242, 245, 249, 261, 282; cf. salvación (religiones de).
Sambathis, 256.
 Samotracia, 209.
Sancus, cf. *Semo Sancus*.
 sangre (valor religioso de la), 53, 82, 86, 143.
sanguis (celebración), 230.
 Sasánida (dinastía), 243.
 Sátiros, 277, 294.
 Satres, 105.
 Satricum (Conca), 49.
 saturnales, 94, 188, 294.
 Saturno, 40, 43, 105, 107, 127, 135, 151, 218, 245s, 250, 268s.
 Segetia, 42.
 Seia, 42.
Selecti (dioses), 127.
 Selene (la luna), 194, 234; cf. Luna.
sellisternia, cf. *lectisternia*.
 semana (astrológica), 237.
Semo Sancus (Sancus), 39, 124, 134.
Semones, 95, 124s.
 Septimio Severo (emperador: 193-211 d.C.), 201, 203, 215.
Septimontium, 41-43.
 Serapis, 178, 189, 210, 218, 225, 227, 229, 231ss, 241, 245, 253, 264.
 serpiente, 62, 76s, 244, 261.
 Servio Tulio (rey de Roma), 18, 44, 50, 58-60, 74, 109.
 Seth, 232, 261.
 sethianos, 261.
 Severo Alejandro (emperador: 222-235 d.C.), 214.
 Severos (emperadores), 234.
 sexo (de los dioses), 59, 125; cf. genealogías divinas.
 Sexto Empírico, 268.
Shou, 224.
 Sibilas, 277.
 Sicilia, 139, 157, 162s, 177, 210, 243.
 sículos, 27-30, 43.
silentium (augural), 65.
 Silvano, 79, 122, 144s, 170, 201, 245.
 Silvanos, 277, 294.
 Símaco (Q. Aurelius Symmachus), 279, 285.
 simbolismo, 201, 225, 228s, 234, 238ss, 247s, 251, 260, 265s, 270, 282, 286, 290, 293.
Similae, 165.
 Simón el Mago, 260.
 sincretismo, 230s, 234, 242, 253, 260, 264, 267, 282.
 sinecismo, 288.
 síntesis (divinas), 134s; cf. sincretismo.
 Siria, sirios (cultos), 129, 209, 220, 234ss, 240.
 soberanía (mitos y valor de la), 56, 132, 193s.
 sobrehumanidad, sobrehumanización, 20, 122, 174, 185, 194-198; cf. heroización, inmortalización.
 sociales (dioses), 128s.

- Sócrates, socratismo, 258.
Sodales Augustales, 203.
Sodales Titii, 176, 188.
 Sodalidades, 116s.
 Sol, Sol *Indiges*, 127, 129, 135, 201, 220, 234, 236s, 240-244, 253s, 264, 267s.
 Sol *Invictus*, 240s.
 Sol *Invictus Elagabal*, 240.
 solares (símbolos, calendarios, cultos), 29, 100s, 201s.
 Soldado (mitraico), 244.
Sophia (la Sabiduría), 258, 261.
 Soracte (Monte), 37, 90.
Sortes, 23, 61.
 soteriología, cf. salvación (religiones de).
Stata Mater, 125.
Statilinus, 124.
Stercutus (*Sterculus*, *Sterculinius*), 122.
 Stimula, 38.
 sustitución (sacrificios de), 250.
 subura, 41, 93.
 Sucellus, 217.
 sueños, 232, 248.
suffimen, *suffimina*, 92, 106.
suggrundaria, 40.
Summanus, 40, 277.
Suovetaurilia, 96, 145, 244.
superstitio, 214s, 249s; cf. religiosidad.
supplicatio, 142, 148, 151, 162, 176.
supplicium, 53, 142.
Tabernaculum (augural), 65, 114.
 «tabúes», cf. prohibiciones religiosas.
Tacita, 87.
 Tácito (P. Cornelius Tacitus), 280.
 Tages, 258.
Talassio, 81.
 Tanaquil, 57, 80.
 Tanit, 217, 254.
 Taranis, 217.
 Tarento, 239.
 Tarpeya, 57, 86, 101.
 Tarquino el Antiguo (rey de Roma), 51, 57, 80.
 Tarquino el Soberbio (rey de Roma), 42, 51, 57, 86, 110, 148, 162.
 Tarquinia, 46ss, 86.
 Tat, 262.
 taurobolio, 230, 245; cf. criobolio.
Tefros Iovius, 146.
Tellumo, 126.
Tellus, 80, 91, 106s, 126s, 192.
 Temistio, 279.
tempestas (augural), 65.
 templos, 146, 185, 187, 191, 199-202, 213, 287.
templum (augural), 42, 64s, 114.
 Teodosio (emperador: 379-395 d.C.), 252, 284s, 288, 294.
 teogonías, 18, 59.
 teológicas (estructuras, ideas), 126-133, 169, 176, 234, 238, 246, 248, 257, 259, 262s, 268, 276, 286, 292.
Terentum, 149, 192; cf. *Ludi Saeculares*.
Terminalia, 102.
Terminus, 40, 52, 122.
Terra, 126; cf. *Tellumo*, *Tellus*.
 terracina, 40.
 terramaras, 28, 46, 84.
 Tertuliano (C. Septimius Florens Tertullianus), 281.
 testamentos, 110, 112.
 teúrgia, 209, 263, 265, 270, 272ss, 278s.
 Thoth, 210, 215, 262.

- Tiberio (emperador: 14-37 d.C.), 202s, 213ss, 231.
- Tíbur, 96, 113, 138.
- tiempo (problemas y noción religiosa del), 170, 205, 207s, 236s, 260.
- Tiempo (divinizado), 208, 237s, 242, 245, 261, 270; cf. Aion, Cronos, Saeculum.
- Tifón o *Typhon*, 264.
- Tigillum Sororium*, 97.
- Tinia*, 131.
- tirrenos, cf. Etruria, etruscos.
- Titanes, 228.
- Tito (emperador: 79-81 d.C.), 203, 255.
- Tito Livio (T. Livius), 189.
- Tito Tacio (rey de Roma), 39.
- tolerancia, 67, 205, 214, 279, 295; cf. *Baccanalia*, persecuciones.
- toro, 37, 62, 148, 231, 235, 244s.
- totemismo, 37.
- tracios, 213.
- tradicionalismo, 183; cf. conservadurismo, ritos, ritualismo.
- Traiano (emperador: 89-117 d.C.), 203s, 215, 219, 235, 281.
- Trebus *Iovius*, 146.
- tríadas divinas, 59, 66, 133, 139.
- romanas: del Aventino, 23, 133, 139.
- del Capitolio, 23, 51, 66, 97, 105, 133, 216.
- asiáticas: 59, 235; iránicas, 242; sirias, 235.
- célticas: 217.
- tripartición funcional, 27.
- Triptolemo, 277.
- triumfo, triunfador, 81, 168, 195.
- Troya, troyanos, 161, 174, 190; cf. Eneas, Enéadas.
- Tubilustrium*, 97, 102, 106.
- Tulio Hostilio (rey de Roma), 58.
- tumbas, cf. funerarios.
- Turan*, 140.
- Turms*, 137.
- Túsculo, 96, 137, 228.
- Tutela*, 254.
- Tutilina*, 42.
- Tyché, 78, 170, 237.
- Tyr, 56s.
- ultratumba (creencias de), 207, 221s, 260, 264, 270; cf. funerales, muertos.
- umbrios (dioses), 145s.
- Uni*, 103.
- universalismo (religioso), 190, 205, 216, 221, 229, 296.
- uranios (dioses), 128.
- Urano, 56, 173, 265.
- Urbs* (la Ciudad), 33, 41, 44; cf. Roma.
- urnas cinerarias: «villanovianas», 31.
- cabañas, 31, 46, 48s.
- antropomórficas, 48.
- Usil*, 129.
- Valente (emperador: 364-378 d.C.), 279.
- Valentín, 282.
- Valerios, 149.
- Varrón (M. Terentius Varro), 75, 128, 172, 179, 187, 237, 257, 275.
- Varuna, 56, 242.
- Vaticano (colina), 245.
- Vaticanus*, 79, 124.
- Vedius*, cf. *Veiovius*.

- vegetales (de carácter sacro), vegetación, 37ss, 52, 224, 234, 241, 274; cf. *Luci*.
- Vegoia, 258.
- Veies, 23, 44, 49s, 126, 136, 138, 160, 162.
- Veiovis (Vediovis)*, 39s, 87, 108, 115, 183, 277.
- Velia, velienses, 33, 201.
- vénetos, véneto, *Venetulani*, 28.
- Venus, 61, 103, 127, 134s, 139s, 154, 161, 169, 174, 176, 184, 190, 195, 201, 204, 230, 247, 254, 268.
Cloacina, 252s.
Felix, 176, 184.
Fisica, 134.
Genetrix, 176, 184, 190.
Victrix, 176, 184, 253.
de Ardea, 32, 140; cf. *Frutis*.
de Eryx, 23, 140, 162, 169.
- ver sacrum*, 147, 162s.
- Verbo (*Logos*), 259, 283.
- Verminus*, 121.
- Vertumnus*, 125, 136, 253.
- Vespasiano (emperador: 69-79 d.C.), 203s, 213, 215, 235, 255.
- Vesta, 38, 41, 74, 77, 94, 104, 113, 127, 129, 132, 135, 190, 193, 204, 254s.
- vestales, 43, 57, 80, 83, 92s, 113, 155, 161s.
- Vestalia*, 80, 113.
- Vetulonia, 30, 46s, 49.
- Vía Láctea, 202, 225.
- Via Sacra*, 93.
- Victoria (la Victoria), 164, 253, 285.
- Vientos, 251, 270.
- «villanoviana» (civilización), 29, 31.
- vinalia*, 102, 106, 155.
- Virgenes divinas, 94, 254, 261.
- Virgilio (P. Vergilius Maro), 66, 121, 132, 178s, 195, 207, 240.
- Virites Quirini*, 124, 135.
- virtudes (divinas, inmortalizantes), 174, 189, 197s, 203; cf. *numen*, *numina*, Potencias (divinas).
- Virtus*, 125, 197, 254.
- Vofionus *Grabovius*, 146.
- Volcanal*, 41.
- Volcanus (Vulcano), 103s, 107, 111, 127, 135s, 143.
- volsinios, 136.
- volscos, 31, 46.
- Volturnus, 104, 111.
- votum*, 69, 143s, 154, 162, 197, 295.
- vulcanismo, 31.
- Vulcano, cf. Volcanus.
- Yahvé, 227, 282.
- Zagreo, 228.
- Zerván, 242, 245.
- Zeus, 22, 209, 237, 254, 265. zodiaco, 268ss.
- zoología, cf. animales (de carácter sacro).
- Zoroastro, zoroastrismo, 210, 242, 261.

S. G. F. BRANDON

Profesor de religiones comparadas
en la Universidad de Manchester

DICCIONARIO DE RELIGIONES COMPARADAS

1553 págs. en 2 vols. Enc. en tela

Al denominarse de «religiones comparadas», quiere expresar este diccionario que los datos que en él se analizan pertenecen a las creencias y prácticas religiosas de la Humanidad, no a religiones aisladas, por importantes o perfectas que se juzguen. En esto radica su importancia y lo que lo distingue de los diccionarios o tratados que le precedieron. La historia de las religiones solía juzgarse hasta no hace mucho una ciencia auxiliar de la teología, cuyo fin primario era demostrar que las restantes religiones eran más o menos perfectas según se pareciesen al cristianismo y hasta al catolicismo. Así ocurre con las dos obras más conocidas entre nosotros: *Cristo y las religiones de la Tierra* (3 vols.), de F. König, y *Die Religion in der Geschichte und Gegenwart* (6 vols.), católica la primera y protestante la otra. Nada de esto tenemos en este diccionario de Brandon. En él se estudian todas las religiones, grandes o pequeñas, con idéntica objetividad y comprensión, tratando de encontrar siempre sus puntos de coincidencia o divergencia. Para él todas ellas tienen el mismo valor intrínseco.

Lo dirigió S. G. F. Brandon, profesor de la Universidad de Manchester, y redactó personalmente los artículos relacionados con prehistoria, próximo Oriente Antiguo, Grecia, Roma y cristianismo. Las grandes religiones: budismo, hinduismo, islam, China y Extremo Oriente tienen cada una su director, especialista siempre y profesor universitario. Así se ha conseguido este gran *Diccionario de religiones comparadas*, modelo de precisión, objetividad y orden, con cuanto precisa un normal lector, un estudiante y hasta un especialista para informarse sobre cualquier tema.

Otros libros de Ed. Cristiandad:

G. del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*. Textos, versión, estudio. 700 págs.

A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del AT*. Publicados 4 tomos.

MIRCEA ELIADE

TRATADO
DE HISTORIA DE LAS RELIGIONES
Morfología y dinámica de lo sagrado

Segunda edición. 474 págs.

Este libro es fundamental en la obra de M. Eliade y de trascendencia máxima para la ciencia de las religiones, que adquiere con él una nueva dimensión. ¿Sería excesivo compararlo con el *Discurso del Método* (1637) de Descartes? Brota de éste la Modernidad, con su «fe en la razón», fuente única de verdad, y ofrece el de Eliade el auténtico sentido del «fenómeno sagrado», raíz y núcleo de toda religión. Es su primer libro (1948) después de su emigración de Rumanía, país natal, y de su cátedra de Bucarest, cuyos tres últimos cursos reproducía en esencia.

El propósito del libro es iniciar al lector en el fenómeno religioso, en su esencia y hermenéutica. Durante el Neolítico se produce el gran cambio en el ser humano. Al iniciarse la agricultura, el brote, crecimiento, muerte y renovación anual de las plantas lo coloca ante realidades cósmicas superiores que transformarán su vida: el sol, la luna, las aguas, las piedras, la fecundidad de la mujer y, como resultado final, un mundo de mitos, ritos y símbolos. Eran lo que llama Eliade «hierofanías» de lo sagrado, presentes sin interrupción ante sus ojos. Y esas hierofanías se repetirán a lo largo de la historia, siempre las mismas, en un «eterno retorno» de arquetipos. Eso es cabalmente el fenómeno religioso, base de toda la historia de las religiones.

Dos libros sobre Mircea Eliade:

C.-H. Rocquet, *La prueba del laberinto* (conversaciones con M. Eliade). 204 págs. y 8 ilustraciones.

D. Allen, *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*. 304 págs.

EDICIONES CRISTIANDAD

MIRCEA ELIADE

HISTORIA DE LAS CREENCIAS
Y DE LAS IDEAS RELIGIOSAS

4 tomos, con copiosas ilustraciones.

- I. *De la Prehistoria a los misterios de Eleusis.* 615 págs.
- II. *De Buda al triunfo del cristianismo.* 648 págs.
- III/1. *De Mahoma al comienzo de la Modernidad.* 480 págs.
- III/2. *Del «buen salvaje» a las teologías ateas contemporáneas.*
- IV. *Las religiones en sus textos.* 800 págs.

Cuarenta años después de «Morfología y dinámica de lo sagrado» publica el primer tomo de esta obra monumental, a la que ha dedicado su vida entera. El método y los principios son idénticos. Lo que en el anterior estudiaba como arquetipo, como hierofanía del fenómeno religioso, con su secuencia de mito, rito y símbolo, lo desarrolla en estos volúmenes en forma cronológica, desde la «teología de la agricultura» del Neolítico a las teologías ateas contemporáneas, que no son otra cosa para él que un camuflaje de lo sagrado y su identificación con lo profano.

Su deseo era escribir un libro reducido y conciso de 400 páginas, ya que en una lectura de breves días se vería la *unidad* fundamental de los fenómenos religiosos y la inagotable *novedad* de sus expresiones. Para Eliade no existe en ellos evolución histórica, sino repetición —el «eterno retorno»— de los arquetipos en diferentes entornos, y la misión del historiador es captar su significado original e interpretar su posterior expresión. Y esto sí lo ha realizado en esta obra, primera visión ecuménica del sentimiento religioso de la Humanidad, y una de las creaciones culturales más importantes del siglo xx.

«Esta *Historia de las creencias* no se limita a incorporar la morfología de lo sagrado a la historia de las religiones. Muestra en qué sentido tienen una historia las religiones».

EDICIONES CRISTIANDAD

C. J. BLEEKER/G. WIDENGREN

HISTORIA RELIGIONUM

Manual de Historia de las Religiones

2 tomos, enc. en tela

- I. *Religiones del pasado*. 670 págs.
- II. *Religiones del presente*. 697 págs.

C. J. Bleeker es profesor de historia y fenomenología de las religiones en la Universidad de Amsterdam; G. Widengren lo es de historia y psicología de las religiones en la de Upsala. Estamos, pues, ante dos cumbres en la materia y ambos en la mejor línea de su concepción y estudio. El primero publica en el tomo II unos «Epilegómena» (pp. 623-631) en los que expone la estructura de la obra y los puntos clave que la distinguen de cuantas similares existían hasta ese momento (1971): «la historia de las religiones no es psicología, ni sociología o filosofía; tampoco es mera historia, filología o arqueología. Se trata de fenómenos religiosos, que deben estudiarse como se estudia la religión, ya que lo que ahí se analiza es la fe de los creyentes, el encuentro de un pueblo con lo sagrado, con lo divino, con Dios».

Consta de un tomo sobre religiones desaparecidas y otro sobre las vivas, entre las que incluye las «primitivas» o de pueblos sin escritura, indicio claro de su orientación. A todos los colaboradores se les impuso el mismo criterio de reflejar no sólo el proceso histórico de cada religión, sino su teodicea, su antropología y su moral.

Otros libros sobre el tema en Ed. Cristiandad:

G. Widengren, *Fenomenología de la religión*. 628 págs.

J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*. 3.^a ed. 340 págs.

E. O. James, *Introducción a la historia comparada de las religiones*. 353 págs.

M. Meslin, *Aproximación a la ciencia de las religiones*. 267 págs.