

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

DEPARTAMENTO DE HISTORIA ANTIGUA



TESIS DOCTORAL

La participación de los esclavos en las fiestas del calendario romano

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Juan Ignacio Garay Toboso

DIRIGIDA POR

Santiago Montero Herrero

Madrid, 2002

ISBN: 978-84-8466-048-4

© Juan Ignacio Garay Toboso, 1996

Juan Ignacio Garay Toboso

**LA PARTICIPACION DE LOS ESCLAVOS EN LAS FIESTAS
DEL CALENDARIO ROMANO**

**Tesis doctoral dirigida por
Santiago Montero Herrero**

VOLUMEN I

**Universidad Complutense de Madrid
Facultad de Geografía e Historia
Departamento de Historia Antigua
Madrid, 1996**

"El soldado de La Ciotat"

Fue después de la Primera Guerra Mundial. Durante una feria organizada con motivo de la botadura de un barco en un pequeño puerto del sur de Francia llamado La Ciotat, descubrimos, en medio de una plaza, la estatua en bronce de un soldado del ejército francés. Viendo cómo la gente se arremolinaba en torno a ella, decidimos aproximarnos. Cuál no sería entonces nuestra sorpresa cuando nos percatamos de que en realidad se trataba de un hombre de carne y hueso que, cubierto por un capote color tierra y con un casco de acero en la cabeza y una bayoneta bajo el brazo, permanecía completamente inmóvil sobre un zócalo de piedra, desafiando el ardiente sol de junio. Tenía el rostro y las manos pintados de color de bronce. No movía un solo músculo; ni siquiera pestañeaba.

A sus pies, apoyado contra un zócalo, había un trozo de cartón que rezaba:

EL HOMBRE ESTATUA

Homme Statue

Yo, Charles Louis Franchard, soldado del ... regimiento, a consecuencia de haber quedado sepultado frente a Verdún, poseo la rara habilidad de permanecer completamente inmóvil, como una estatua, durante el tiempo que se me antoje. Esta facultad mía ha sido estudiada por muchos profesores, que la han calificado de enfermedad inexplicable. "¡Dad vuestro pequeño óbolo a un padre de familia sin trabajo!".

Arrojamos una moneda al plato que había junto al cartel y nos alejamos meneando la cabeza.

He ahí, pensábamos, armado hasta los dientes, al indestructible soldado de tantos milenios; el que hizo posibles las hazañas de Alejandro, de César y Napoleón, de las que hablan los manuales. Hele ahí sin pestañear siquiera. He ahí al arquero de Ciro, al conductor de carros falcados de Cambises, al que las arenas del desierto no consiguieron sepultar, al legionario de César, al lancero de Gengis-Khan, al suizo de Luis XIV y al granadero de Napoleón. Posee la facultad -no tan excepcional después de todo- de no chistar jamás cuando se ensayan sobre él todos los instrumentos de destrucción imaginables. Es capaz de mostrarse insensible -según dice- cuando le envían a la muerte. Atravesado por las lanzas de todas las épocas: de piedra, bronce o hierro, aplastado por los carros de combate, tanto los de Artajerjes como los del general Ludendorff, pisoteado por los elefantes de Aníbal y los caballos de Atila; destrozado por los proyectiles de Artillería, cada vez más perfeccionados, de distintas épocas, así como por las piedras de las catapultas; acribillado por las balas de los fusiles, grandes como huevos de paloma o diminutas como abejas; helo ahí, indestructible, siempre dispuesto a cumplir las órdenes que se le imparten en todos los idiomas, sin saber nunca por qué ni para qué. Las tierras que conquistó nunca llegaron a pertenecerle, como el albañil tampoco ocupa nunca la casa que con sus manos construyó. Ni siquiera era suya la tierra que defendía. Más él todo lo soporta; por encima, la lluvia mortífera de los aviones y la brea ardiente que derraman sobre su cabeza desde lo alto de las murallas de la ciudad enemiga; por debajo, minas y trampas; a su alrededor, la peste y los gases asfixiantes. Blanco viviente para lanzas y flechas, picadillo de tanque, carne de cañón; tiene enfrente al enemigo, y detrás, al general. ¡Incontables manos tejieron su jubón, trabajaron su arnés, cortaron el cuero para sus botas; ¡Incontables bolsillos se llenaron a expensas suyas; No ha habido dios que le bendijera. ¡A él, que está atacado por la horrib'e lepra de la paciencia, a él, que está minado por el mal, incurable, de la insensibilidad; ¿Qué extraño sepultamiento -pensábamos- provocaría en aquel hombre tan monstruosa, horrenda y enormemente contagiosa enfermedad? Pero -nos preguntábamos- ¿no tendrá ésta cura a pesar de todo?

Bertold: Brecht, *Historias del Calendario*.

Indice

VOLUMEN I

"El soldado de La Ciotat" (Bertold Brecht, <i>Historias del Calendario</i>)	1
Indice general	2
<i>I PARTE. ESTUDIO DE LOS CONCEPTOS Y DE LAS CIRCUNSTANCIAS HISTÓRICAS</i>	5
1. La participación	6
2. Los esclavos	19
2.1 El siglo IV a.C.	20
2.2 La influencia del <i>status</i> jurídico de los esclavos en su implicación en las fiestas del calendario	32
2.3 La influencia del <i>status</i> social de los esclavos en su implicación en las fiestas del calendario	43
a) La evolución del concepto de esclavitud	48
b) Esclavo agrario y esclavo urbano	52
c) Los trabajos del esclavo	54
d) Las diferencias entre los amos	57
e) Consecuencias de la heterogeneidad servil en su participación en las fiestas del calendario	58
2.4 <i>Familia, gens</i> y Estado	61
a) Los esclavos y la <i>familia</i>	63
b) Los esclavos y el binomio <i>gens</i> -Estado	68
2.5 Análisis global de los factores que permitieron la implicación de los esclavos en estas fiestas	71
3. Las festividades religiosas	74
4. El calendario	83
5. Circunstancias históricas. El proceso de implicación de los esclavos en las fiestas del calendario romano	96
5.1 Consideraciones históricas globales	97
5.2 Estudio cronológico comparado	113
6. Análisis de las fuentes empleadas	135
6.1 Fuentes literarias	136
6.2 Fuentes arqueológicas	150

VOLUMEN 2

II PARTE. CASUÍSTICA	153
7. Los esclavos y las fiestas familiares: el ejemplo de las fiestas de difuntos	154
8. La participación de los esclavos en las fiestas de Diana, Fors Fortuna y en las <i>Compitalia</i>	167
8.1 <i>Ex serva Tarquiniensi natum</i>	168
8.2 Los esclavos y la fiesta de Diana en el Aventino	184
a) <i>Servius, cervus, servus</i> : el estudio de las leyendas	184
b) La implicación de los esclavos en la fiesta de Diana	195
c) El <i>refugium</i> como elemento posibilitador de la implicación servil en la fiesta de Diana	199
d) La evolución del culto público a Diana	206
8.3 Los esclavos y la fiesta de Fors Fortuna	217
a) Fundamentos de su participación. El estudio de las leyendas	217
b) El desarrollo de la fiesta	231
c) El carácter de Fors Fortuna	235
d) La participación de los esclavos en la fiesta: el conflicto entre la historia y la leyenda	243
e) El proceso histórico de su participación	245
8.4 Los esclavos y la fiesta de las <i>Compitalia</i>	250
a) El carácter de la fiesta	250
b) La celebración agrícola de las <i>Compitalia</i>	259
c) La celebración urbana de las <i>Compitalia</i>	272
d) La reconstrucción de su participación	277
e) <i>Collegia compitalicia</i>	292
f) Análisis de los diferentes aspectos de su participación	300
9. Fiestas con ritos de inversión sociojurídica y de transgresión social. La participación de los esclavos en las <i>Nonas Caprotinas</i> , <i>Matronalia</i> y <i>Saturnalia</i>	307
9.1 Ritos de inversión sociojurídica y de transgresión social	308
9.2 La participación de las esclavas en las <i>Nonas Caprotinas</i>	312
9.3 La participación de los esclavos en las <i>Matronalia</i>	350
9.4 La participación de los esclavos en las <i>Saturnalia</i>	371
a) Introducción al desarrollo de las <i>Saturnalia</i>	371
b) Análisis hermenéutico de la fiesta	375
c) La implicación de los esclavos en las <i>Saturnalia</i> a través de los textos	397
d) El proceso histórico de su participación en las <i>Saturnalia</i>	436
10. La esclava, las matronas y Mater Matuta. Propuesta interpretativa de la participación servil en las <i>Matralia</i>	444
11. Conclusiones	472
12. Bibliografía	504

**I PARTE. ESTUDIO DE LOS
CONCEPTOS Y DE LAS
CIRCUNSTANCIAS HISTORICAS**

1. La participación

Con respecto a otras religiones contemporáneas, el principal carácter diferenciador de la religión romana de época republicana lo constituyó su despegue de los valores individuales de la persona. A través de su práctica, quedaba omitida toda afirmación del individuo que, en tan gran medida, había vertebrado los cultos de origen oriental extendidos por el Mediterráneo¹. En base a este carácter diferenciador, dice M. Eliade² que uno de los elementos del genio religioso romano lo compuso la sacralización de las tres colectividades orgánicas concéntricas en torno a las cuales estaba estructurado el ordenamiento sociojurídico romano, entendiendo como tales la familia, la *gens* y la *patria*³.

Partiendo de esta premisa, no cabe duda de que la religión romana debe ser considerada como una religión social, puesto que fue practicada por el hombre no como individuo, sino como miembro de una comunidad⁴ conformada por su familia, su *gens* y su Estado.

Del enunciado que propugna la participación de los hombres en la religión romana en base a su pertenencia a la comunidad, proposición que a nuestro

¹ Frente a la concepción de religión política de la religión romana, la afirmación del individuo que promulgaban las religiones de corte oriental constituye una idea que ha sido perfectamente expresada por las conocidas obras de F. Cumont y R. Turcan CUMONT 1987. TURCAN 1989.

² ELIADE 1978, p. 122.

³ La comprensión de esta idea es muy importante porque en base a la idea que supone la sacralización de estas tres colectividades -familia, *gens* y Estado- se va a construir gran parte de nuestros argumentos.

⁴ SCHEID 1992, p. XV.

parecer resulta fundamental para comprender la religión romana, parece lógico derivar nuestro propósito de tener en cuenta la personalidad religiosa de los individuos en Roma, exclusivamente en la medida en que formasen parte de uno de los tres grupos expuestos.

Dado que los individuos que protagonizan nuestro estudio son los esclavos, retomando las palabras de M. Eliade, y admitiendo que uno de los caracteres fundamentales de la religión romana era una su condición social, nuestra principal misión será tratar de desentrañar el lugar que ocupaban los esclavos en el Estado, en la *gens* y en la familia. Dicha información será fundamental, en el contexto de una religión social como lo era la romana, para conocer las condiciones que les permitieron participar en el conjunto de fiestas que vamos a tratar. Fiestas que circunscritas a lo largo del año son: *Compitalia* a comienzos de enero, *Matronalia* durante las kalendas de marzo, *Matralia* el 11 de junio, Fors Fortuna el 24 de junio, *Nonae Caprotinae* el 7 de julio, *Diana* el 13 de agosto y *Saturnalia* a finales de diciembre.

Sin embargo, no va a ser ésta una labor fácil porque nos vamos a tener que enfrentar a dos problemas. El primero de ellos, aparece enunciado implícitamente por el proverbio romano que afirmaba que todos los esclavos eran enemigos -*Quot servi tot hostes*-⁵. A partir de la lectura de este principio, se puede deducir la afirmación de que sería absurdo que los esclavos, como enemigos de la sociedad, se comprometieran en una religión cuyo fin principal sería la búsqueda del bien del Estado. Pero, según vamos a poder comprobar, debido al hecho de que los esclavos formaban un grupo social caracterizado por su heterogeneidad, no se pueden extraer conclusiones generales acerca de su aceptación o rechazo por el conjunto de los ciudadanos romanos. Por otra parte, se sabe que la mentalidad de los romanos hacia los esclavos cambió paralelamente a las transformaciones de las estructuras agrarias sucedidas a lo largo de la historia del Estado⁶. En definitiva, dado que por innumerables circunstancias, la historia

⁵ Fest. p. 314 L. Cf. Sen. *Mor.* 47, 5; Macr. *Sat.* I, 11, 13.

⁶ Uno de los artículos que muestran con mayor claridad la evolución del comportamiento de los romanos con los esclavos es el de PÉREZ DURA 1973. En él se

social de Roma no fue hierática, no podemos afirmar el rechazo generalizado a los esclavos en base a determinados testimonios, como el que hemos expresado, que justifican exclusivamente un desprecio coyuntural.

El segundo problema que tendremos que resolver cuando estudiemos la participación de los esclavos en las fiestas del calendario romano, es bastante más profundo. Somos conscientes de que el tema que vamos a tratar en la presente tesis doctoral, puede aparecer en contradicción con un planteamiento básico de la religión romana que ha sido defendido por alguno de los más grandes historiadores de esta religión. Heredero de los planteamientos de M. Eliade, J. Scheid, en su libro titulado genéricamente *La religión romana*⁷, recoge la idea de que aquella era una religión de ciudadanos en la que, dejando al margen las creencias personales del individuo, sólo podían practicar las personas dotadas de dicho privilegio:

"Para practicar es preciso ser ciudadano romano. No se convierte uno a la religión romana, ni tampoco hace un acto de fe: o bien nace "fiel" o bien llega a serlo cuando recibe la ciudadanía" ⁸.

ofrece un análisis cronológico de la evolución de la esclavitud, en base a un recorrido panorámico a través de los textos. Dicho recorrido a través de la evolución del *status* de los esclavos comienza en los testimonios más antiguos de la comedia de Plauto, y finaliza con el estudio de los testimonios aparecidos en la poesía erótica de Ovidio. No queríamos dejar pasar la oportunidad de reseñar dicho artículo, por el hecho de haber sido el que nos ha mostrado la necesidad de ordenar cronológicamente los datos que nos ofrece cada una de las fuentes que tenemos al respecto de la participación de los esclavos en las fiestas de la religión romana, para poder extraer conclusiones válidas acerca de la evolución de dicha participación.

⁷ Las obras genéricas en torno a la religión romana son muy numerosas. En la bibliografía final ofrecemos un amplio detalle de ellas. Sin embargo queremos destacar que existen dos artículos complementarios (ROSE 1960 y SCHILLING 1972) que reseñan brevemente, y casi complementariamente -dado que las obras que son publicadas tras 1960 son tratadas por R. Schilling- los aspectos básicos de las obras capitales que estudian la religión romana.

⁸ SCHEID 1992, p. 2. En torno a esta afirmación de J. Scheid vamos a intentar solucionar una cuestión terminológica referente a la participación de los esclavos en las

Como consecuencia de este planteamiento historiográfico, surge un serio dilema que parte de la contradicción existente entre dicha afirmación, promovida por la historiografía contemporánea, y la abundancia de pruebas testimoniales que acreditaban la participación de los esclavos en las fiestas del calendario romano. En base a la propuesta de J. Scheid, debemos pensar que los esclavos, carentes por definición del privilegio de la ciudadanía, tenían que haber quedado al margen de cualquier acto festivo de la religión romana. Sin embargo, las pruebas en sentido contrario, que atestiguaban la participación de los esclavos en fiestas como las *Saturnalia* y *Compitalia* -por ofrecer dos ejemplos señalados- se amontonan a nuestro favor.

En base a esta aparente contradicción, aparecida tras el contraste de las fuentes antiguas con la lectura de la historiografía contemporánea, nos hemos visto obligados a plantear una cuestión fundamental: dado que la práctica de la religión romana parece que estaba restringida a los ciudadanos romanos, y dado que las fuentes nos informan de la participación de los esclavos en las fiestas del calendario romano, ¿la participación de los esclavos en las fiestas que vamos a tratar, estaba respaldada por el Estado? Es decir, formulando la misma pregunta de otra forma, si tal y como parece, durante la celebración de las fiestas que hemos enunciado se dio la participación de los esclavos, ¿debemos pensar que dicha participación fue sólo de hecho o se acogió a los preceptos del derecho?

Profundizando en la estructura jurídica de la religión romana, nos damos cuenta de que la contradicción entre la historiografía y los relatos que hemos recogido sólo es aparente. Una cosa era participar de forma individual en los actos tradicionales acontecidos con ocasión de una fiesta religiosa de carácter público, y otra cosa bien distinta era practicar los ritos sagrados que tenían lugar en los mismos y que incumbían a toda la comunidad. Según J. Scheid, para practicar es preciso ser ciudadano romano⁹. Pero para participar no era precisa la

fiestas del calendario romano. Refiriéndonos a este hecho vamos a diferenciar el contenido de la palabra participación (o en su caso implicación), del que contiene la palabra práctica.

pertenencia al cuerpo cívico. En base a ello, pudo desarrollarse la participación de los esclavos en las fiestas del calendario romano. Participación que tendría un carácter ajeno al de la estricta práctica religiosa, y que estaría caracterizada por dos aspectos: su carácter festivo y su carácter conmemorativo.

Esta puntualización nos permite observar que, en ninguna de las fiestas del calendario en las que aparece atestiguada por las fuentes la participación de los esclavos, puede afirmarse que, estos, realizasen algún sacrificio a los dioses en nombre de Roma¹⁰, ni tan siquiera que les alzasen alguna plegaria en nombre de la comunidad. También se puede afirmar la misma conclusión en el caso de la fiesta de Fors Fortuna, celebrada indudablemente por los esclavos el 24 de junio sin que haya sido recogida por ningún calendario. Y lo mismo cabe decir en el conjunto de las fiestas familiares del calendario en las que hemos intuido la participación de los esclavos. Con motivo de las *Matronalia* las mujeres llevaban flores a la diosa¹¹, y con motivo de las *Nonas Caprotinas*, las mujeres celebraban sacrificios bajo la higuera¹². Ofrendas y sacrificios de los que las esclavas quizás no fuesen ajenas, pero en los que participarían, en todo caso, por su pertenencia al género femenino.

En el único caso que los esclavos aparecen depositando una ofrenda en el altar de la divinidad, es durante la celebración de las *Compitalia*¹³; sin embargo, las *pilae* depositadas en el altar de los lares debían aparecer como ofrendas particulares, reminiscencia del origen privado de su celebración más que como un acto público que incumbiese a toda la ciudad. Partiendo de la diferente concepción de los cultos públicos y privados, también podemos descartar en este

⁹ SCHEID 1992, p. 2.

¹⁰ Cabe entender el sacrificio a partir de la definición que M. Detienne y J.P. Vernant nos ofrecieron de este acto en su libro: "Sacrifier c'est établir, à l'occasion d'un festin où les dieux sont invités, et à travers le partage d'un aliment où d'une victime, les relations qui mettent chacun à sa place: les hommes par rapport aux dieux, les citoyens par rapport à ceux qui ne le sont pas, enfin les citoyens les uns par rapport aux autres" M. DETIENNE y J.P. VERNANT 1979. Cf. SCHEID 1985, p. 193.

¹¹ Ov. *Fast.* III, 250-258.

¹² Var. *L.* 6, 18.

¹³ Fest. p. 273 L.

acto el sentido de práctica religiosa, e incluirlo en el de participación en fiesta religiosa, por lo que en definitiva, la participación de los esclavos en las fiestas del calendario sería ajena a la práctica de los cultos.

En base a la diferencia terminológica que hemos establecido entre participación y práctica, podemos afirmar que la participación de los esclavos en las fiestas del calendario romano, pese a su condición de no ciudadanos, sí estuvo respaldada por el Estado, y fue, sin duda, de pleno derecho. El estudio del lenguaje religioso, tan riguroso como el jurídico, puede permitirnos constatarlo. Partiendo de las palabras de Cicerón en las que definía la *religio* como "culto pío a los dioses"¹⁴, J. Bayet¹⁵ definió la palabra *religio* como el conjunto de los vínculos reconocidos que relacionaban la actividad humana con los dioses. De la *religio* derivaba la *fides*, noción que recogía las obligaciones jurídicas recíprocas entre un inferior y un superior, y que, como afirma J. Scheid¹⁶, otra de los estudiosos que ha contribuido a asentar esta idea, no tenía nada que ver con la fe, la emoción o la imaginación¹⁷.

Dado que según toda esta serie de planteamientos, *religio* no equivalía a *credo*¹⁸, al estudiar la participación de los romanos en las fiestas de carácter público, tal y como afirmábamos al constatar la diferencia entre la religión romana y los cultos orientales, se debe apartar cualquier sentimiento que reafirmara al individuo como un ser independiente de la comunidad. El hecho religioso, en su versión pública, consistía antes que nada, en la práctica tradicional del culto; por ello, a menudo, dicha práctica se realizaba porque era su obligación hacerlo así y no porque los particulares creyesen en la verdad de una religión, de la que, a menudo, no conocían sus dogmas. Debido al

¹⁴ Cic. *Nat. deor.* III, 5.

¹⁵ BAYET 1984, p. 69.

¹⁶ SCHEID 1992, p. XV. SCULLARD 1981, p. 31.

¹⁷ Otra definición de *religio*, y que también gira en torno a las anteriores, nos la ofrece R. Schilling cuando afirma que "est un scrupule qui empêche et non un sentiment qui est dirigé vers une action, ou qui incite à practiquer le culte" (SCHILLING 1979, p. 40).

¹⁸ SCHEID 1992, p. XV y SCHILLING 1979, p. 74.

conservadurismo¹⁹ de la religión romana, se afirmaba que el éxito de la ciudad se debía a la práctica tradicional de las ceremonias con las que desde siempre se habían ganado el beneplácito de los dioses. Por ello, las creencias de los esclavos no tenían por qué enturbiar su participación festiva en determinados actos acaecidos con motivo de estas celebraciones religiosas; en base a los dictámenes del *mos maiorum*²⁰ debían seguir participando para no alterar las relaciones de los dioses con los hombres.

Diferentes testimonios avalan el hecho de que la participación de los esclavos en las fiestas del calendario romano se ajustó, desde sus inicios, al derecho. Un autor tan temprano como Catón²¹, en un texto que en su momento será suficientemente matizado, nos recuerda la obligación que tenían determinados esclavos, concretamente los *villici*, de guardar las fiestas religiosas. También puede deducirse esta apreciación a partir de la lectura de Cicerón²², cuando muestra como un pretexto religioso el descanso de los esclavos en las obras y trabajos durante la celebración de los días de fiesta.

Estos testimonios nos permiten enlazar de nuevo con el planteamiento referido por M. Eliade²³. Dado, en primer lugar, que el objetivo del presente trabajo es estudiar la vinculación de un grupo jurídico específico con las celebraciones que tenían lugar con motivo de la serie de fiestas religiosas del calendario expuesto al inicio del presente trabajo; dado, en segundo lugar, que dicho grupo estaba constituido por los esclavos; y dados, en tercer lugar, los problemas que pueden derivarse de la interpretación de su *status*, uno de los estudios que inexcusablemente vamos a tener que emprender en esta primera

¹⁹ SCHEID 1992, p. 115. Cabe destacar el análisis de conservadurismo de la religión romana realizado por BAYET 1984, pp. 52-54, y 148 ss.

²⁰ En la monografía que M. Valencia dedica a la agricultura trata un amplio apartado al estudio del *mos maiorum* y de su utilización por los grandes oradores republicanos. (VALENCIA 1991, pp. 29 ss.). Cf. MESLIN 1978, pp. 25-27.

²¹ "Estos serán los deberes del *villicus*: [...] que guarde las fiestas *-feriae seventur-*" (Cato, *Agr.* VII, 1).

²² Cic. *Leg.* II, 12.

²³ ELIADE 1978, p. 122.

parte de la tesis, deberá estar dedicado a la relación de los esclavos con la familia, la *gens* y el Estado. Justificando su pertenencia a las tres colectividades orgánicas sacralizadas, en las que cualquier persona debía estar incluida para poder participar en la religión romana, habremos verificado plenamente el hecho de que la participación de los esclavos en las fiestas del calendario romano fue respaldada por el derecho.

Constatado el ajuste al derecho de la participación de los esclavos en las fiestas del calendario romano, podremos avanzar un paso más adelante. Retomando las palabras de J. Scheid, afirmábamos que para practicar en la religión romana era preciso ser ciudadano romano²⁴. Sin embargo, ateniéndonos a la rigidez del lenguaje jurídico-religioso romano, ¿cómo definir la participación en determinadas fiestas del calendario de una serie de personas que por su condición de no-ciudadanos no podían celebrar ritos, sacrificios ni elevar plegarias a los dioses? ¿Cómo definir estrictamente una participación que en muchos casos era testimonial y se limitaba al gozo del espíritu festivo de la conmemoración y al levantamiento de sus obligaciones serviles? Para responder a estas preguntas vamos a tener que retomar la definición del vocablo *religio*²⁵.

Definida la *religio* como culto pío a los dioses²⁶, si constatamos que la participación de los esclavos en las fiestas del calendario romano aconteció en virtud a la *pietas*, podremos definir dicha participación como *religiosa*, es decir, avenida a la definición de *religio*. Con dicha justificación, podremos limitar la

²⁴ SCHEID 1992, p. 2.

²⁵ K. Kerényi estudió la evolución del significado de la palabra *religio*. Originariamente, tal y como nos explica este autor, *religio* significaba escuetamente "precaución", sin tener por qué estar relacionada dicha precaución con los fenómenos específicamente religiosos. Pero cuando Cicerón ofrecía la paradigmática definición de *religio*, a la que recurrimos todos sus historiadores (entre ellos, tal y como hemos visto, SCHILLING 1979, p. 40, SCULLARD 1981, p. 31, BAYET 1984, p. 69 SCHEID 1992, p. XV), ya había adquirido desde hacía mucho el sentido de una experiencia especial, derivada de la relación de los hombres con los dioses, para la que la mayoría de los idiomas europeos no poseen otra denominación que "religiosa" -derivada del propio sustantivo latino-. Evolución, por otra parte, similar a la sufrida por el sustantivo griego *eusebeia* ("precaución") en tiempos de Platón y Demóstenes (KERENYI 1972, p. 80).

²⁶ Cic. *Nat. deor.* III, 5.

afirmación de J. Scheid referente al hecho de que, para practicar era preciso ser ciudadano romano²⁷.

Efectivamente, si constatamos que los esclavos tomaron parte en las fiestas del calendario en virtud a la *pietas*, podremos concluir diciendo que, pese al hecho de que hiciese falta ser ciudadano romano para "practicar" la religión romana, éste no era un elemento indispensable para "participar" en una fiesta religiosa, y en definitiva, para vincularse a la *religio*. Cualquier persona, por el mero hecho de estar vinculado a una de las tres colectividades orgánicas, podía mostrar su *pietas* hacia los dioses²⁸.

Desde estas líneas hemos asociado el concepto "participación", referido exclusivamente a los esclavos al aspecto más lúdico e informal de las fiestas, más vinculado a aspectos derivados de la forma de celebración tradicional que al propio rito. Del conjunto de fiestas del calendario en las que intervinieron los esclavos, solo debemos matizar el significado de este concepto en la fiesta de las *Matralia*. En dicha fiesta sólo participaba una esclava, por lo que la "participación" no implicaba a todo el grupo jurídico, sino exclusivamente a la protagonista, que tampoco actuaba movida por su *pietas* hacia la diosa Mater Matuta, sino como un elemento de ritual protagonizado por las matronas. Además, y al contrario de lo que sucedía en el resto de las fiestas que vamos a estudiar, su implicación no podía ser definida como alegre y jovial, sino que por el contrario, tenía un carácter bastante cruel. Por el manifiesto carácter dispar del

²⁷ SCHEID 1992, p. 2.

²⁸ La tesis de J. Scheid sólo muestra un defecto que no trataremos de responder por desbordar los objetivos sugeridos en el título de nuestro trabajo. Según este autor, una condición *sine quae non* para practicar algún culto en Roma es la posesión de la ciudadanía. Este hecho no puede ser negado en el caso de los esclavos, al menos en el caso de los cultos nacionales, dado que como hemos afirmado, no hemos encontrado ni un sólo testimonio de la celebración de algún rito público por parte de ellos. ¿Pero, cómo debe juzgarse la participación de las matronas y de las mujeres, carentes por su condición femenina de la ciudadanía, en los rituales públicos de determinadas fiestas como las *Matralia* y las correspondientes al culto de Vesta? ¿No son acaso tan no-ciudadanas ellas como los esclavos? Es éste uno de los campos que dejamos abierto para continuar, algún día, como línea de investigación.

papel de la sierva en la fiesta de las *Matralia*, vamos a dejar de lado su estudio tanto en la primera parte de esta tesis, como en el núcleo de la segunda, y centrándonos en la participación de los esclavos en las *Compitalia*, *Matronalia*, Fors Fortuna, *Nonae Caprotinae*, *Diana* y *Saturnalia*, sólo la vamos a retomar en un capítulo final para analizarla exclusivamente.

Una vez delimitado el concepto "participación" que va a guiar el desarrollo de esta tesis doctoral, se hace necesaria la realización de una pequeña exposición introductora con la que vindicar los planteamientos expresados en su título. Por ello, a continuación, vamos a tratar los tres aspectos básicos que han titulado el presente estudio: los esclavos, las fiestas y el calendario.

En primer lugar realizaremos un estudio sobre la esclavitud en el que, por un lado trataremos su *status* y las diferentes teorías historiográficas al respecto, y por otro la fijaremos, en virtud de la *pietas*, en el seno de las tres colectividades orgánicas sacralizadas: familia, *gens* y Estado. En segundo lugar analizaremos las fiestas y el calendario en el contexto de la religión romana. La comprensión del grado de oficialidad que adquiriría una fiesta por el hecho de ser incluida en el calendario romano, es imprescindible para asimilar el hecho de que vamos a estudiar la participación de los esclavos en el ámbito de la religión romana que más comprometía al Estado con los dioses. En tercer lugar realizaremos un pequeño estudio del calendario, que a su vez dará paso, en cuarto lugar, a una exposición de los principales factores que impulsaron el establecimiento de la participación de los esclavos en las fiestas del calendario romano.

Reunidos todos estos planteamientos, vamos a poder afirmar que la participación de los esclavos en las fiestas del calendario festivo romano, no fue sólo fue una cuestión de hecho, quedando como tal recogida por las fuentes. A partir de las premisas que hemos reunido, vamos a poder afirmar que dicha participación constituyó una situación de derecho acogida al *mos maiorum*, y que como tal no contravenía ningún elemento del orden cósmico establecido entre los hombres y los dioses.

De no haber sido así, la intrusión de los esclavos en asuntos religiosos que implicaban a Roma y a los dioses hubiera supuesto una impiedad que habría ofendido el carácter de las divinidades romanas²⁹. Y como sabemos, sobre todo a partir del celeberrimo testimonio de Polibio, si hay algo característico de la religión romana, es su voluntad de no romper nunca la *pax deorum* (es decir, la amistad de los dioses con Roma, o por lo menos su no enemistad) sobre cuyo equilibrio los romanos consideraban que se basaba el éxito de la ciudad:

"... la diferencia positiva mayor que tiene la constitución romana es, a mi juicio, la de las convicciones religiosas. Y me parece también que ha sostenido a Roma una cosa que entre los demás pueblos ha sido objeto de mofa: un temor casi supersticioso a los dioses. Entre los romanos este elemento está presente hasta tal punto y con tanto dramatismo, en la vida privada y en los asuntos públicos de la ciudad, que es imposible ir más allá"³⁰.

Este testimonio puede resumir la causa de la inclusión en el calendario, de las fiestas de en las que participaban los esclavos. Al hacerlo, no estaban sino curándose en salud frente a una posible ofensa a los dioses. Unas fiestas religiosas avaladas por el Estado, aunque fueran del carácter especial de las presentes, no podían cometer la imprudencia de no ser inscritas en el calendario festivo.

Por todo ello, si la participación de los esclavos en las fiestas del calendario romano no contravenía ningún pretexto religioso, trataremos de ir más allá, y no sólo diremos que el Estado la permitió, sino que trataremos de demostrar el interés que tuvo en fomentar su éxito. La principal base de dicho

²⁹ Si la participación servil hubiese alterado el ordenamiento religioso romano, o su ordenamiento jurídico, habría sido atajada por el Estado, tal y como hizo, por ejemplo, tras el descubrimiento del escándalo de las Bacanales del 186 a.C.

³⁰ Polib. VI, 56, 6.

interés residía en el hecho de que, esta participación suponía la aceptación, por parte de los esclavos, de su propia condición servil. Este hecho, podía llevar implícito el olvido de cualquier sueño de libertad, lo cual era algo en gran medida tranquilizador para el Estado, dado que eliminaba uno de los clásicos elementos de sublevación de este estamento.

Sabemos que el *mos maiorum*, pese a ser una continua reivindicación de la clase dirigente de Roma, en base a la cual se aceptaba o rechazaba moralmente determinadas acciones, era, al mismo tiempo, manejado continuamente por aquella para adecuarlo a las necesidades de su discurso, tal y como hacían oradores de la talla de Cicerón. Por ello, estamos firmemente convencidos de que el Estado adecuó los preceptos del *mos maiorum* a un fenómeno sin precedentes como era la participación de los esclavos en las fiestas del calendario romano. Como prácticamente vamos a dedicar un apartado a este aspecto, preferimos dejar planteada esta cuestión para tratarla en su momento con más profundidad.

Todas las conclusiones que hemos extraído del análisis de la participación de los esclavos en las fiestas del calendario festivo romano, nos permitirán, de paso, criticar las teorías de H. Lévi-Bruhl³¹ que definían a los esclavos como meros objetos, excluyéndolos del escalafón jurídico en base a la lectura de la afirmación varroniana de que los esclavos eran instrumentos de la agricultura³², y confirmar la propuesta de Dumont³³ por la cual se consideraba a los esclavos como integrantes del último peldaño del escalafón social -afirmación que dotaba a los esclavos de una humanidad que no hubieran poseído nunca si se hubiese aplicado la primera teoría-.

³¹ LÉVY-BRUHL 1931, pp. 16-17.

³² Var. R. I, 17, 1.

³³ DUMONT 1987, pp. 86-87.

2. Los esclavos

2.1. El siglo IV a.C.

Las consecuencias del expansionismo romano iniciado por Roma en el siglo IV a.C., siempre aparecen reflejadas, tal y como dice E. Gabba¹, en el fondo de todos los aspectos políticos, sociales, económicos y militares de la ciudad, así como su ideología, cultura y religión. Los ejemplos de este hecho son tan abundantes, como amplia es la historia de Roma a partir de este periodo. Entre ellos, hablando muy generalmente, cabe citar la influencia de este proceso en la crisis agrícola², las guerras sociales, las guerras civiles, la reforma del ejército, la aparición de una cultura oficial encabezada por poetas e historiadores, el cambio en las mentalidades religiosas, etc. y en definitiva, en todos los aspectos de política exterior e interior, que desembocaron en el cambio de reorganización del Estado que tuvo lugar con el Principado.

De la misma forma que en los casos mencionados, es capital la importancia que tuvo el inicio del expansionismo de Roma en la historia de la esclavitud. Siguiendo el esquema planteado por G. Alföldy en su *Historia social de Roma*, el año 396 a.C., fecha de la victoria de Roma sobre la ciudad etrusca de Veies, simboliza el comienzo de una serie de transformaciones en todos los aspectos relacionados con este estamento. El cambio en la proporción de su

¹ GABBA-PASQUINUCCI 1979, p. 7.

² En la nota 274 de la monografía dedicada a la agricultura por M. Valencia aparece una amplia bibliografía sobre la actividad agraria en Roma (VALENCIA 1991).

número, en las vías de acceso a esta condición y, en definitiva, en su *status*, son algunos de los principales aspectos que se vieron alterados.

Derivada de dicha expansión territorial, se produjo el rápido incremento de la extensión del *ager publicus*³. La abundancia de *ager publicus* originó una política de aprovisionamiento de tierras para los pobres que fue el desencadenante de la promulgación de la ley Poetilia Papiria en el 326 a.C., a través de la cual quedaba abolida la esclavitud por deudas⁴. Con la abolición de la esclavitud por deudas⁵ y la consiguiente amnistía para los *addicti*⁶, quedaba cerrada una de las principales vías de acceso a esta condición justo en el momento en que la ciudad comenzaba a agrandar su imperio territorial, a tener abundancia de tierras y a organizar su producción en torno a la mano de obra servil. Ello obligó a tener que importar este recurso, por lo que a partir del 326 a.C. se debieron buscar nuevas vías que proporcionasen su llegada para hacer frente a las necesidades de la producción⁷. Finalmente, y desencadenada por la conjugación de esta política agraria, con la magnificación de la política exterior y finalmente con la organización del ejército en base a una milicia ciudadana fundamentada, según el censo serviano, en los *adsidui*, se produjo la crisis agrícola que hizo necesaria la multiplicación del número de esclavos para trabajar la tierra. A continuación, veamos más detenidamente como se

³ Tal y como afirmaba G. Tibiletti, a través del estudio de los diferentes contextos históricos en los que se vio implicado el uso del *ager publicus*, se puede seguir perfectamente muchos de los temas que dan unidad a la historia de Roma. Entre ellos, el fenómeno de la esclavitud. (Cf. GABBA-PASQUINUCCI 1979, p. 8.).

⁴ Liv. VIII, 28; Var. *Ling.* VII, 105. Cf. ALFÖLDY 1984, p. 43. ARANGIO-RUIZ 1974, p. 165.

⁵ WESTERMAN 1955, p. 86. Pese a la tesis de Staerman (STAERMAN 1986, pp. 165-189), quien en base a dos testimonios -Livio y Valerio Máximo-, piensa que la ley Poetilia Papiria no cerró del todo las puertas a la esclavitud por deudas. Tito Livio y Valerio Máximo cuentan que tras la batalla de Cannas se reclutaron seis mil *addictorum* -esclavos por deudas- y criminales (Liv. XXIII, 14, 3; Val. Max. VII, 7, 1). Con posterioridad a esta referencia aislada del 216 a.C., ya no hay más citas al respecto.

⁶ IGLESIAS 1969, p. 125. Cf. Quint. *Inst. orat.* 10-60. Gel. *Att.* 20, 1, 51.

⁷ JORQUERA NIETO 1992, pp. 109-110.

desarrollaron todos estos cambios acaecidos en la esclavitud a partir del siglo IV a.C.

Con la proclamación de la ley Poetilia Papiria acabó una de las principales vías de acceso a esta condición, justo en el momento en que la coyuntura económica, derivada de la ampliación del imperio territorial, exigía la organización de la explotación de un abundante *ager publicus* en torno a la mano de obra servil. No en vano, tal y como afirma F. Marco Simón, el desarrollo de la esclavitud estuvo intrínsecamente relacionado con la existencia de un desequilibrio entre las necesidades de producción y la fuerza de trabajo:

"La esclavitud surgió cuando fue materialmente posible al hombre producir más de lo que era necesario para vivir y reproducir con su fuerza de trabajo, y se mantuvo a través de la fuerza, en tanto que representaba un capital productivo" ⁸.

La solución a lo que hubiera supuesto la infraexplotación de muchas propiedades debido a la escasez de mano de obra, tuvo que venir también de esta política expansionista. No cabe olvidar que, en base a la constitución serviana, aquellos que guiaban el destino de la ciudad -clase senatorial-, eran los mismos grandes propietarios que dependían de la explotación de sus latifundios para seguir formando parte de la primera clase dirigente según el censo -y que para colmo, eran los que decidían los contenidos de la *religio* dado que de entre sus miembros surgían los sacerdotes-. Por ello, sus componentes se vieron obligados a buscar soluciones inmediatas.

En primer lugar, se intentó aumentar el comercio de esclavos con los pueblos vecinos. Esta solución no bastó para cubrir las necesidades de Roma. Por ello, debido al hecho de que la mayoría de los campesinos servía en el ejército y no podía hacer frente al trabajo en el campo, se recurrió a la esclavización en

⁸ MARCO SIMON 1980, p. 170.

masa de los prisioneros de guerra *-captivi*⁹, sobre todo a partir de la II Guerra Púnica¹⁰.

Como consecuencia de esta política oriental de captura de prisioneros de guerra pudo iniciarse inmediatamente después otra política de fomento del crecimiento natural de la población esclava *-vernae*¹¹, basada por ejemplo, tal y como nos testimonia Columela en su tratado sobre agricultura, en manumitir a aquellos esclavos que hubieran engendrado más de tres hijos¹². Ambas soluciones resultaron ampliamente positivas -por lo menos hasta la segunda mitad del siglo II d.C., momento en el que su número comienza a descender relativamente¹³ y

⁹ El término *-captivus-* aparece recogido por Gayo, 1, 129. *Dig.* 41, 1, 7. Cf. IGLESIAS 1965, p. 111. En la generalización de esta política debió influir, sin duda alguna, el contacto con la política de guerra de los grandes Estados territoriales helenísticos, producido a partir del inicio de las campañas de Oriente. Este hecho es visto por A. Carandini, quien claramente distingue entre el tipo de esclavitud que podía existir en las antiguas ciudades-estado del que se dio en los grandes Estados territoriales helenísticos (CARANDINI 1988, pp. 323-324.). En la correspondencia de Cicerón con Atico (*Cic. Att.* 113, 5) aparece reflejado, muy prosaicamente, tal y como dice K.R. Bradley, el proceso de esclavización de *captivi* (BRADLEY 1989, pp. 21-22). Existen en las fuentes muchos ejemplos de esta política: en el 133 a.C. Escipión Emiliano esclavizó a cincuenta numantinos que desfilaron en su triunfo (*App. Iber.* 98); en el 52 a.C., tras la batalla de Alesia, César entregó a cada uno de sus hombres como botín a un prisionero de guerra (*Caes. Gal.* 7, 89. Leyendo a Tito Livio, los ejemplos de generales entregando prisioneros a sus soldados se multiplican: *Liv.* XXX, 16, 1; *Liv.* XVII, 1, 11). Pero lo normal es que todos los *captivi* acabasen vendidos como esclavos en algún mercado del Mediterráneo como el de la isla de Delos, el más famoso de todos por el número de ellos que eran allí vendidos (BRADLEY 1989, p. 22.).

¹⁰ F. Marco analiza la situación del *captivus* en la introducción a su artículo sobre la esclavitud durante la conquista de Hispania entre el 83-19 a.C. (MARCO SIMON 1979, p. 171).

¹¹ E. Herrmann-Otto publicó recientemente una monografía dedicada exclusivamente al estudio de los *vernae* que tuvimos ocasión de reseñar (*Gerión* 13, pp. 379-382). Tras un estudio terminológico y jurídico del concepto *vernae* que hace las veces de introducción, se centra en el estudio por separado de los caracteres de los esclavos nacidos en el seno de casas privadas y el de los nacidos en el seno de la *familia caesaris*. La segunda parte del libro se centra en el papel de los *vernae* como parte, pero a su vez como motor de la economía y la sociedad del Estado (HERRMANN-OTTO 1994).

¹² *Col.* I, 8, 19.

como consecuencia de ello comienzan a ser sustituidos progresivamente por colonos¹⁴, sin que ello suponga la desaparición de la esclavitud-. Conforme Roma iba avanzando en sus conquistas, se iba encontrando con nuevos pueblos que se convertían en enemigos, contra los que se luchaba, vencía, y esclavizaba. Y así, a medida que pasaba el tiempo, esta mano de obra se reprodujo generando nuevas generaciones de esclavos.

Poco a poco, la importancia de los *vernae*, esclavos nacidos del matrimonio no legítimo de *servi* y *servae*¹⁵, fue en aumento, y puede afirmarse que durante el Imperio, la mayoría de los esclavos llegó a provenir del interior de sus fronteras¹⁶. Esta serie de transformaciones en las vías de acceso a la

¹³ ALFÖLDY 1973, p. 122.

¹⁴ STAERMAN 1979, p. 212. Cf. DE MARTINO 1974, pp. 345 ss. Los colonos fueron considerados miembros de la tierra, no pudiendo separarse ni ser separado del *fundus -membra terrae, agrorum iuris pars-*, debiendo satisfacer al propietario periódicamente con el pago de un canon (IGLESIAS 1969, p. 124).

¹⁵ ALFÖLDY 1973, p. 120.

¹⁶ VEYNE 1991, p. 13. Cf. ALFÖLDY 1984, p. 189. DE MARTINO 1974, pp. 337 ss. BRAVO 1989, p. 106. La tesis de G. Alföldy sigue estas líneas. En el momento en que Roma amplió sus fronteras hasta los límites que alcanzaron en el Imperio, la mayoría de los esclavos dejó de alcanzar a esta situación "por la fuerza". Según Alföldy, con la *pax romana*, la herencia de la condición servil de sus padres y en menor medida la antigua práctica realizada por determinadas familias pobres, consistente en vender a sus hijos a los buscadores de esclavos (ALFÖLDY 1984, p. 189), se convirtieron en las principales fuentes de obtención de este recurso. Finalmente, la disminución del número de verdaderas guerras de conquista hizo que los *captivi* dieran paso a los *vernae*, y a partir del siglo segundo, su disminución se hizo tan notable que comenzó a implantarse de nuevo el sistema de colonizaje (STAERMAN 1979, p. 212.), y a partir del siglo segundo, su disminución se hizo tan notable que comenzó a implantarse de nuevo el sistema de colonizaje (STAERMAN 1979, p. 212.) sin que ello supusiese definitivamente, tal y como han resaltado acertadamente Finley y M. Corbier (CORBIER 1982, p. 110), el fin del sistema productivo basado en la esclavitud. En una sociedad esclavista como era la romana, el hecho de que en un momento de su historia el motor de la economía estuviese directamente enlazado a la reproducción natural de este grupo social obligó a los ciudadanos romanos a plantearse diferentes soluciones, que son recogidas por E. Herrmann-Otto, para enfrentarse a la desproporción de su bajo número con respecto a las necesidades que exigía el rápido aumento de tierras que supuso el movimiento expansionista de Roma. La principal solución adoptada, sobre todo por los grandes latifundistas romanos estuvo basada, según esta autora, en una política de

esclavitud alteraron sucesivamente la situación de los esclavos a lo largo de este periodo. En primer lugar porque, debido a la promulgación de la ley Poetilia Papiria que en el 326 a.C. abolía la esclavitud por deudas, muchos ciudadanos ya no accederían a esta condición. En segundo lugar porque a partir de la II Guerra Púnica, como consecuencia de la expansión hacia oriente y occidente que tuvo lugar desde principios del siglo II a.C., y por una clara influencia del helenismo¹⁷, comenzó a importarse masivamente un grupo humano¹⁸ que, por el hecho de haber sido cautivado tras una guerra, quedaba condicionado a trabajar para aquel señor que lo comprase; dicho de otra forma, porque tras un sistema de explotación familiar de la tierra, en el que como dice F. Marco¹⁹, la esclavitud constituía un fenómeno marginal, surgió un verdadero sistema de explotación esclavista. Y en tercer lugar, porque comenzaron a multiplicarse los esclavos nacidos en el seno de la familia que, desde pequeños, ya eran educados para servir a su dueño²⁰.

fomento de la tasa de natalidad de las esclavas que supusiese el nacimiento de *vernae* que tras heredar la condición servil de su madre, estuviesen en condiciones de ser explotados de la misma forma que cualquier otro esclavo comprado en un mercado. Esta solución, que casi nunca debió ser aceptada de buen grado por las esclavas, es detallada ampliamente en el epílogo de su estudio. En él se recogen los métodos, tanto privados como estatales, que sirvieron tanto a los amos como al propio Estado para aumentar el rendimiento de los *vernae* en sus labores, propiciando así los máximos beneficios de su explotación (HERRMANN-OTTO 1994, pp. 404 ss.).

¹⁷ La influencia helena en la aparición de los *captivi* en Roma es evidente. No cabe olvidar que, tal y como dice F. Marco Simón, los griegos ofrecieron en Sicilia el primer ejemplo de esta práctica: "El primer ejemplo claro, en el ámbito Mediterráneo occidental, de explotación de los recursos energéticos del prisionero de guerra lo da Gelón de Siracusa en el 480 a.C., tras su victoria en Himera, al distribuirlo entre las ciudades sicilianas que le habían apoyado contra Cartago para que se aprovechara de él como mano de obra (Diod. XI, 25)" (MARCO SIMON 1977, p. 90).

¹⁸ Pol. X, 17, 9 ss.

¹⁹ MARCO SIMON 1979, p. 170.

²⁰ El estudio de la preparación de una minoría de niños *servus* para los cometidos que iban a desempeñar a lo largo de su vida en calidad de esclavos especializados (domésticos, encargados de la burocracia imperial, encargados de los negocios de su amo en otras ciudades, empleados en talleres artesanales), funciones que requerían una educación diferenciada del resto de los *vernae* de la *domus*, es una cuestión que también

Quisiéramos añadir un último elemento que contribuyó a cambiar la situación global de los esclavos, que no ha recibido ninguna atención por parte de la historiografía contemporánea. Se trata del encuentro que debió tener lugar entre soldados licenciados, a los que sus generales les habían concedido tierras para establecerse como colonos y ex-enemigos sometidos tras una guerra a la esclavitud. La necesidad de recompensar con tierras a los *milites* por sus largo servicio militar, surgió cuando las grandes campañas comenzaron a llevarles a la ruina. Las primeras recompensas de este tipo surgieron tras la II Guerra Púnica, concretamente entre el 201 y 199 a.C., y se otorgaron en el *ager Samnita* y en Apulia²¹ a quienes habían desarrollado su servicio militar fuera de la Península Itálica -es decir, en Africa, Península Ibérica, Sicilia y Cerdeña-²². Desde el siglo II a.C., conforme se iban desarrollando las campañas, esta política se fue generalizando hasta convertirse en un aspecto inherente a la licencia²³. El inicio y el desarrollo de esta política coincide temporalmente con la toma de *captivi* por el ejército cada vez que vencía una batalla, y con la sucesión de conflictos en la que intervenían sus soldados. Es lógico suponer que muchos de estos *captivi*

es tratada por E. Herrmann-Otto en su libro sobre los *vernae*, constituyendo, en nuestra opinión, uno de los aspectos más originales de su trabajo. El estudio de este tema tiene su precedente en el artículo de Mohler "Slave education in the Roman Empire", *TAPhA* 71, 1940, 262-280; sin olvidar aquél antecedente, es de agradecer que E. Herrmann-Otto fije su atención en este aspecto, haciendo hincapié por un lado en el estudio de la formación escolar a la que pudieron tener alcance algunos de ellos -en base a su posterior vinculación a algún puesto administrativo tanto en el seno de la *domus* como en el de la *familia caesaris*- como, sobre todo, en la formación profesional de los mismos, de cara al aprendizaje de alguna labor manual que en determinados casos podría ser lo suficientemente especializada como para requerir un aprendizaje especial (HERRMANN-OTTO 1994, pp. 306 ss.). Cf. ALFÖLDY 1984, p. 15.

²¹ Apulia, como en general una gran parte del sur de la Península Itálica, sería una de las áreas donde cada vez se desarrollarían en mayor número las explotaciones trabajadas por los esclavos (PINA POLO 1987, p. 169). Las fuentes testimonian implícitamente la importancia de la esclavitud en esta región a comienzos del siglo II a.C., tal y como refleja la famosa revuelta de pastores del 185 a.C. (Liv. XXXIX, 29, 8-9 y Liv. XXXIX, 41, 6-7).

²² GABBA 1973, pp. 100-104.

²³ GABBA 1973, p. 104. Cf. HOPKINS 1981, p. 133.

terminasen en manos de los propios legionarios y que los empleasen en sus tierras²⁴. Por todo ello suponemos que el encuentro de vencedor y vencido en una relación tan desequilibrada como la que supone la esclavitud, en líneas generales, debió contribuir también a alterar el *status* de los esclavos.

El paso de un sistema de explotación familiar de la tierra a otro sistema mucho más intensivo como era el latifundista, tuvo como consecuencia directa una crisis agraria sin precedentes. De esta crisis derivaron los principales cambios de casi todos los aspectos de la esclavitud romana. Entre otros, afectó sin duda, tal y como pretendemos demostrar, a la propia participación de los esclavos en las fiestas del calendario romano, dado que creó las condiciones necesarias para su participación en estas fiestas. No resultará vano ver, por ello, los principales aspectos de esta crisis.

En base a la constitución serviana, y hasta la reforma realizada por Mario en el 107 a.C.²⁵, el ejército que comenzó la expansión de la ciudad estaba compuesto por cinco clases y ciento noventa y tres centurias²⁶. Con este modelo, la base del ejército republicano quedaba formada por una clase media-baja, dependiente de la agricultura para su subsistencia, que se vio arruinada cuando a partir de la II Guerra Púnica, las primitivas campañas estacionales, a las que inexcusablemente debía acudir, dieron paso a guerras duraderas alejadas de la Península Itálica²⁷. Surgía así la denominada crisis agrícola del siglo II a.C.,

²⁴ Los ejemplos mencionado en notas anteriores acerca de la revuelta de pastores de Apulia en el 185 a.C. (Liv. XXXIX, 29, 8-9 y Liv. XXXIX, 41, 6-7), o de César, tras su victoria en Alesia, es lo suficientemente ilustrativo de esta política (Caes. *Gal.* 7, 89. Cf. Liv. XXX, 16, 1; Liv. XVII, 1, 11).

²⁵ Reforma testimoniada por Salustio, cuando afirma que éste enroló en el ejército ciudadanos *non more maiorum neque ex classibus, sed uti quousque lubido erat, capite censos plerosque*, (Sal. *Iug.* 86, 2), es decir no por clases como dictaba el *mos maiorum*, sino aceptando a todos los voluntarios, en su mayoría *capite censi*, es decir, desposeídos. Un testimonio idéntico nos lo ofrece Plut. *Mar.* 9, 1. Cf. GABBA 1973, p. 35.

²⁶ Las consabidas dieciocho de caballeros, ochenta de infantería pesada, ochenta de infantería ligera, cuatro de especialistas y músicos y una de proletarios-. Los *capite censi*, es decir, los desposeídos que estaban censados *-censi-* sólo en razón de sus personas *-capite-*, quedaban exentos de este servicio por no tener bienes que defender.

²⁷ ALFÖLDY 1984, pp. 79 ss.

transmitida por Apiano²⁸ y Plutarco²⁹ como introducción explicativa la exposición de la reforma que pretendía realizar T. Graco en el 133 a.C.

Ambos autores nos muestran un panorama en el que los pequeños y medianos propietarios, ante la imposibilidad de atender sus tierras por culpa de sus obligaciones militares, tuvieron que vender sus tierras a la oligarquía, estamento protagonista de la economía romana hasta este periodo³⁰. Este hecho propició la transformación, al menos en el aspecto productivo, de una sociedad basada en los agricultores-soldados, a otra en la que estos habían sido sustituidos por los grandes propietarios. En esta nueva sociedad, los pequeños propietarios tampoco podían servir de mano de obra dado que habían sido sustituidos por los esclavos debido a sus obligaciones militares³¹. Esclavos cuya explotación era más rentable gracias al uso extensivo de las tierras y de su fuerza de trabajo³². Como

²⁸ App. *BC.* I, 26 ss.

²⁹ Plut. *Grac.* VIII, 1 ss.

³⁰ HOPKINS 1981, p. 34. Cf. Según este autor "Una y otra vez las fuentes nos hablan de parcelas de dos y siete *iugera* (0,5 y 1,75 hectáreas) como tradicionales y suficientes [a comienzos de la República]. Por ejemplo, hay un famoso dicho de Mario Curio [cónsul en el 290] [...] según el cual un ciudadano que no se satisfacía con siete *iugera* debía considerarse subversivo (*perniciosum*); pues ésta era la medida de las parcelas que se entregaron al pueblo una vez derrocados los reyes (Plin. *Nat.*, 18, 18). Estas cifras [...] parecen erróneas [...]. En los mejores niveles de la productividad probables, una parcela de siete *iugera* apenas hubiera podido proveer la mitad del mínimo necesario para la subsistencia de una familia media" (HOPKINS 1981, pp. 35-36).

³¹ ALFÖLDY 1984, p. 83. Cf. HOPKINS 1981, p. 39. CARANDINI 1988, p. 19. Con este planteamiento es fácil explicarse el hecho de que Dionisio de Halicarnaso intentase explicar la situación social de la Roma de época augústea atribuyendo a Numa Pompilio el edicto por el cual los esclavos y extranjeros debían destinarse a actividades sedentarias y mecánicas, reservando a los romanos la agricultura y la guerra (Dion.Hal., II, 28).

³² HOPKINS 1981, p. 21. Como dice K. Hopkins, "...la emigración de la fuerza de trabajo libre para incorporarse al ejército y la inmigración de esclavos agrícolas eran procesos complementarios" (HOPKINS 1981, p. 39. Cf. HOPKINS 1981, p. 131 ss.). Tal vez como consecuencia de este proceso, surgiera la figura del *homo liber qui se vendidit* (*Dig.* I, 5, 5, 1, cf. *Dig.* I, 5, 21), es decir, de los ciudadanos que no encontrando otro medio de vida, recurrían a la esclavización voluntaria, puesto que en determinados casos su situación no era mejor que la de muchos esclavos (ALFÖLDY

dice K. Hopkins, "la emigración de la fuerza de trabajo libre para incorporarse al ejército y la inmigración de esclavos agrícolas eran procesos complementarios"³³.

E. Gabba y M Pasquinucci, en base al estudio del reparto del *ager publicus*, niegan que la crisis agraria tenga su origen en el abandono de las pequeñas propiedades dado que, pese a la crisis de las estructuras agrarias, aquellas continuaron existiendo³⁴. Ambos afirman, que uno de los pilares de aquella tesis se basa en un defecto de lectura de los textos de Apiano y Plutarco que tratan la fallida reforma agraria de T. Graco³⁵. Debido al hecho de que en ellos se trataba la distribución de pequeños lotes de terreno público, apareció una de las razones que han relacionado la crisis de la pequeña propiedad con el uso del *ager publicus*. Proponen que si consideramos las asignaciones de lotes de *ager publicus* asignados en el siglo II a.C. a los colonos romanos, podremos comprobar que tenían una extensión de muy pocas *iugera*, y generalmente el tamaño de los mismos eran inferiores a los asignados a las colonias de derecho latino. Ello se debía a la voluntad de la clase senatorial de cerrar filas e impedir una entrada de los nuevos colonos en las clases altas del censo que alterase su *status* privilegiado³⁶. Como consecuencia de la pervivencia de las pequeñas propiedades en este periodo, estos autores piensan que no se puede creer que la crisis del siglo II a.C. deba su origen a las vicisitudes que aquella atravesase.

Sea como fuere, lo importante es constatar la existencia de una crisis, que propició tal acumulación de tierras en manos de unos pocos latifundistas, que hizo necesaria la transformación de su sistema de explotación. Se pasaba así de un sistema de trabajo familiar -patriarcal si se prefiere-, y casi de supervivencia, caracterizado por un comportamiento paternal, cuyo ejemplo clásico sería el del cónsul del 256 a.C. M. Atilio Régulo para el que sólo trabajaba un esclavo y un asalariado³⁷, a un sistema de explotación intensiva en el que la mano de obra

1984, p. 80. Cf. HOPKINS 1981, p. 144. IGLESIAS 1965, p. 113).

³³ HOPKINS 1981, p. 39. Cf. HOPKINS 1981, p. 131 ss..

³⁴ GABBA-PASQUINUCCI 1979, p. 22.

³⁵ GABBA-PASQUINUCCI 1979, p. 17.

³⁶ GABBA-PASQUINUCCI 1979, p. 20. Cf. ALFÖLDY 1984, pp. 70-71.

³⁷ Val.Max. IV, 4, 6.

servil jugaba un papel decisivo. Mano de obra servil que, como precisa G. Bravo, no fue la predominante en todo tipo de explotaciones agrícolas, sino "sólo en aquellas que por su mediana extensión permitían un estrecho control de sus rendimientos"³⁸.

Semejante transición de una explotación familiar, a una explotación intensiva, también alteró, sin duda, el *status* de los esclavos, porque supuso el paso de una esclavitud patriarcal, en la que los esclavos aparecían compartiendo el trabajo junto a los miembros libres de la familia³⁹, a un verdadero sistema esclavista⁴⁰ en el que los esclavos quedaban convertidos en un grupo marginado de la sociedad, carente de derechos, y sometido a una terrible explotación y al desprecio general⁴¹. Conjugando todos estos fenómenos, Y. Thebert se pronuncia en esta línea cuando explica semejante proceso:

"In epoca ellenistica si produce una rottura: possiamo collocarla in Grecia, già a partire dal III secolo a.C. e in Italia all'inizio del II a.C. Si afferma allora un'organizzazione completamente diversa nella quale lo schiavo ha un ruolo totalmente nuovo. Ormai esso non è più al servizio di famiglie di proprietari ma è integrato in unità di produzione che implicano, al contrario, la rovina e l'espulsione di queste famiglie: l'ampiezza di questa rottura è accentuata da un altro mutamento: non cambia solo la funzione dello schiavo, cambiano anche i numeri: nel quadro delle grandi guere che caratterizzano quest'epoca, vengono gettate sui mercati quantità di schiavi senza paragone con la situazione precedente"⁴².

³⁸ BRAVO 1989, p. 202.

³⁹ Plut. *Cat.* 1, 9; 3, 2; 20, 5. ALFÖLDY 1984, p. 29.

⁴⁰ THEBERT 1989, p. 160.

⁴¹ Cato *Agr.* 10, 1; Var. *R.* I, 17, 1. ALFÖLDY 1984, p. 85. Cf. THEBERT 1989, p. 160.

⁴² THEBERT 1989, p. 154.

El conjunto de transformaciones surgidas en la esclavitud a partir de la expansión romana del siglo IV a.C.⁴³, podría explicarse como consecuencia del desequilibrio entre la abundancia de terreno que explotar, y la concentración de la mayor parte del mismo en muy pocas manos. El cambio radical del *status* de los esclavos se produjo cuando a partir de las transformaciones de las estructuras agrarias acaecidas a partir de la II Guerra Púnica, la esclavitud patriarcal dejó su puesto a un verdadero sistema esclavista de corte oriental, y cuando la explotación de los *latifundia*, especializados generalmente en la cría de ganado o en la producción de aceite y de vino⁴⁴, se convirtió en el modelo occidental de agricultura esclavista por excelencia⁴⁵. Como consecuencia de estas explotaciones intensivas, que requerían la agrupación de varios trabajos en las labores, surgió una consciencia de grupo jurídico homogéneo imprescindible para concebir la participación de los esclavos, específicamente, en las *Compitalia*, *Matronalia*, *Fors Fortuna*, *Nonae Caprotinae*, *Diana* y *Saturnalia*.

⁴³ BRAVO 1989, pp. 106 ss.

⁴⁴ FINLEY 1979, p. 105.

⁴⁵ THEBERT 1989, p. 160.

2.2. La influencia del *status* jurídico de los esclavos en su implicación en las fiestas del calendario

En un estudio como el presente, la importancia del conocimiento del *status* de los esclavos es determinante para poder juzgar si estaban integrados en alguna de las tres colectividades orgánicas mencionadas por M. Eliade -familia, *gens* y Estado-. Sólo entonces podremos cumplir el propósito de este primer gran apartado del trabajo consistente en demostrar que la participación de los esclavos en las fiestas del calendario romano estuvo plenamente respaldada por el derecho. Impulsados por este deseo, y dados los problemas que pueden derivarse de las diferentes teorías historiográficas que existen sobre la interpretación del *status*⁴⁶ de los esclavos, vamos a emprender un análisis que nos ayude a entender su situación jurídica⁴⁷.

⁴⁶ La bibliografía existente en torno al *status* de los esclavos romanos es muy extensa. Un resumen de la misma puede ser estudiado en la segunda parte del libro de Z. Yavetz dedicado a la esclavitud romana (YAVETZ 1988). En él aparece un breve resumen de la historiografía del siglo XIX y comienzos del XX (pp. 118-123), del materialismo histórico (pp. 123-130), de la historiografía de la primera mitad del siglo XX (pp. 130-135), de la historiografía poststalinista (pp. 135-139), de la de los últimos 30 años (pp. 139-144), Finley (pp. 144-148) y G.E.M. de Ste. Croix (pp. 149-153).

⁴⁷ En cuanto a la bibliografía existente acerca de la esclavitud, poco podemos añadir desde estas líneas. Quisiéramos señalar una amplia, variada y actualizada bibliografía recogida en el reciente libro de J. Carlsen (CARLSEN 1995, p. 174).

Uno de los testimonios sobre la esclavitud que más divergencias historiográficas ha generado entre los autores contemporáneos, lo constituye un pequeño párrafo de Varrón en el que aparecen las herramientas agrícolas catalogadas en tres grupos:

*Instrumenti genus vocale et semivocale et mutum, vocale in quo sunt servi semivocale in quo sunt boues, mutum in quo sunt plaustra*⁴⁸.

Partiendo de este testimonio, y de otros indicios similares que han sido interpretados en la misma línea -como por ejemplo el hecho de que Catón vendiese al esclavo viejo junto a herramientas viejas⁴⁹, o el hecho de que Terencio mencionase a sus esclavos entre otros objetos de su propiedad⁵⁰-, surgió la corriente historiográfica que, de la mano de H. Lévy-Bruhl⁵¹, afirmaba que los esclavos en Roma carecieron de *status* jurídico debido a su condición de objetos. Según esta teoría, el *status* del esclavo habría consistido, precisamente, en la no posesión de ningún *status* jurídico; por ello debía ser definido como una cosa, o un objeto, por definición excluido de todo derecho propio de un romano y de todo aquello que atañese a Roma. Muchos autores contemporáneos se adhirieron a esta propuesta para desarrollar sus argumentos. Uno de los más firmes seguidores contemporáneos de la teoría de Lévy-Bruhl fue K. Hopkins, quién partiendo del referido testimonio de Varrón⁵², afirmó rotundamente que el derecho romano confería a los esclavos la categoría de objetos⁵³. G. Diósdí⁵⁴ también siguió esta línea argumental, lo mismo que Y. Thébert⁵⁵, quien en base a este mismo testimonio, asimiló su situación a la de los animales domésticos.

⁴⁸ Var. R. I, 17, 1.

⁴⁹ Cato Agr. II, 7.

⁵⁰ Ter. *Heaut.* 252-253.

⁵¹ LÉVY-BRUHL 1931, pp. 16-17.

⁵² Var. R. I, 17, 1.

⁵³ HOPKINS 1981, p. 153.

⁵⁴ DIOSDI 1970, p. 132.

Desde nuestro punto de vista, este conjunto de interpretaciones pecan de un exceso de celo en la interpretación de estos testimonios. La frase de Varrón no debe ser entendida literalmente, sino en un sentido metafórico. Cuando Varrón incluye a los esclavos en el conjunto de herramientas agrícolas adjudicándoles la misma categoría que a los bueyes y a los carros, no está realizando un análisis jurídico de su *status*, sino una catalogación de todo aquello con lo que cuenta el terrateniente para obtener su cosecha: la mano de obra (*instrumenti genus vocale*), los animales de tiro y carga (*instrumenti genus semivocale*) y las herramientas en sí (*instrumenti genus mutum*). El sentido metafórico de esta afirmación puede desprenderse del que, el libro en el que aparece recogida dicha afirmación no es un tratado jurídico, sino un tratado de agricultura en el que Varrón refleja la crueldad con que muchos amos trataban a sus esclavos. Crueldad que queda patente en la comparación que hace entre ellos y las herramientas, pero que no debe precipitarnos a aventurar conclusiones sobre su *status* jurídico. El tema de la esclavitud nos obliga a ser muy específicos a la hora de diferenciar entre *status* jurídico y *status* social.

Por otro lado, hay que considerar que los esclavos no eran específicamente *instrumenti genus vocale* de la agricultura, dado que una parte de ellos fue dedicada al servicio doméstico y a la artesanía, en cuyo caso no se puede aplicar la catalogación varroniana.

De los testimonios de Catón⁵⁶ y Terencio⁵⁷, tampoco puede desprenderse que los romanos considerasen a sus esclavos meros objetos. La interpretación contemporánea de los mismos debe continuar la línea que seguíamos con el testimonio anterior. Cuando Catón vende a un esclavo viejo junto a las viejas herramientas, estamos ante un latifundista cuyo objetivo primordial es la obtención del mayor rendimiento agrícola posible. La incapacidad de los esclavos más ancianos y de las herramientas viejas, no es sino un impedimento a este objetivo. Por ello, ante la posibilidad legal de venderlos, no hace sino ejercer un

⁵⁵ THEBERT 1989, p. 148

⁵⁶ Cato *Agr.* II 7.

⁵⁷ Ter. *Heaut.* 252-253.

derecho al que está legitimado. Por otra parte, Terencio menciona a los esclavos entre otros objetos de su propiedad porque, efectivamente los esclavos constituían un bien económico⁵⁸; pero este hecho no les priva de su condición humana. Los esclavos pueden ser considerados, efectivamente, como una mercancía; de ahí las transacciones que se realizan con ellos. Pero son una mercancía humana, y de ahí la diferencia con las *res*.

Desde estas líneas, consideramos que la tesis de H. Lévy-Bruhl⁵⁹, así como las de los demás autores que le han seguido, no tienen en cuenta todos los planteamientos que hemos querido reflejar acerca de los testimonios de Varrón, Catón y Terencio. Frente a la corriente historiográfica representada por éste, nos sentimos más identificados -aunque con muchas reservas- con la representada por J. Ch. Dumont⁶⁰ que integra al esclavo en el escalafón jurídico romano, y lo sitúa en el último peldaño. Su tesis defiende en grandes líneas que la definición de su *status* no debe limitarse a la enunciación de una lista de exclusiones y prohibiciones, sino que debe incluir el reconocimiento de su personalidad individual. Pese a las críticas que vamos a formular al respecto de determinados planteamientos que expresa este autor, pensamos que la óptica desde la que Dumont trata la condición jurídica de los esclavos es la más acertada de todas.

J.Ch. Dumont critica la visión de Lévy-Bruhl porque, según piensa, se basa en una exageración de la teoría de la hostilidad natural, según la cual, como consecuencia de la dicotomía entre los romanos y los extranjeros, todo extranjero, salvo que perteneciese a una comunidad unida a Roma por un acuerdo, era un enemigo que las leyes de guerra lo ponían al alcance del romano que lo capturase -tesis que enlaza con el planteamiento del mencionado proverbio

⁵⁸ La consideración de los esclavos como un bien económico es un tema que M. Corbier trata en el artículo que dedica al estudio de la situación de los esclavos en la economía romana (CORBIER 1982, p. 109).

⁵⁹ LÉVY-BRUHL 1931, pp. 16-17.

⁶⁰ Nuestra identificación con el posicionamiento de F. Dumont no es absoluto. Sin embargo no podemos negar que este autor representa la crítica a la calificación de los esclavos como meros objetos. Será este el principal argumento que recogemos de este autor (DUMONT 1987, pp. 86-87).

*quot servi tot hostes*⁶¹. Piensa J. Ch. Dumont, y nosotros nos unimos a esta idea, que no todo extranjero era un esclavo virtual, porque no llegaba a ser un *captivus* cualquier extranjero, sino sólo los enemigos de guerra capturados. De ahí que Dumont concluya que lo único que se puede salvar de la tesis de Lévy-Bruhl sea la definición del esclavo como un no-ciudadano⁶².

Pero Dumont va más allá con su crítica a Lévy-Bruhl y afirma, retomando las ideas de Buckland⁶³, que el hecho de que los esclavos no tuviesen muchos derechos, no implicaba que careciesen absolutamente de ellos. Esta exclusión, por ejemplo, no impidió a las leyes y a las costumbres romanas, considerar al esclavo como un agente consciente y asimismo llegar a protegerlo⁶⁴. Bien es verdad, como afirman sus críticos, que Dumont comete un exceso de generalización, cuando no de falta de rigor, al afirmar que los esclavos en la República romana eran tratados como un familiar más; también es verdad que al descubrirles la categoría de hombres, olvida que el esclavo era una propiedad⁶⁵, y que como consecuencia de ello en muchos casos se veía sometido a los malos tratos y a la brutalidad⁶⁶. Pero estas faltas de detalle no deben hacernos olvidar que la importancia de esta obra reside precisamente en el descubrimiento jurídico de la pertenencia de los esclavos al género humano.

Semejante hallazgo resulta muy adecuado para juzgar tanto determinados aspectos de la vida en comunidad de los esclavos, como su pertenencia a la familia y su implicación en el pequeño conjunto de fiestas del calendario porque, tal y como fijamos en el planteamiento del trabajo, su participación sólo puede

⁶¹ Fest. p. 314 L. Cf. Sen. *Mor.* 47, 5; Macr. *Sat. I*, 11, 13.

⁶² DUMONT 1987, pp. 88-94.

⁶³ BUCKLAND 1969, pp. 3-5. DUMONT 1987, pp. 95-96.

⁶⁴ DUMONT 1987, pp. 95-96.

⁶⁵ JORQUERA NIETO 1992, pp. 116. La reseña que del libro de F. Dumont ofrece este autor muestra los principales defectos de la obra de este autor. Cuestiones que nos impiden decantarnos absolutamente por los posicionamientos defendidos en su libro.

⁶⁶ JORQUERA NIETO 1992, pp. 89. Cf. G. Fink ha escrito un libro dedicado íntegramente a los insultos en el mundo romano, cuya base fundamental son los insultos a los esclavos en las comedias de Plauto (FINK, 1992).

ser juzgada como ajustada al derecho en la medida en que estuviese integrado jurídicamente en la familia.

Su estudio tiene el valor de encaminarnos a rechazar los planteamientos de H. Lévy-Bruhl, y de obligarnos a considerar la pertenencia jurídica de los esclavos a la familia como consecuencia de su condición humana⁶⁷. El descubrimiento de la condición humana de los esclavos que realiza Dumont, no resulta tan irrelevante como suponen M. Finley y J.M. Jorquera Nieto⁶⁸. Ciertamente, le pierde un exceso de arrogancia contra los investigadores que no están de acuerdo con él⁶⁹. Pero ello no implica que debamos restarle a su estudio, el valor que J.M. Jorquera le niega en la dura recensión que realiza de su obra *Servus. Rome et l'esclavage sous la république*. La importancia de esta obra reside precisamente en el descubrimiento jurídico de la pertenencia de los esclavos al género humano, cuestión que J.M. Jorquera Nieto, uno de los más firmes críticos de este autor, no puede negar a lo largo de diferentes párrafos de su reseña:

"En ello sí estoy de acuerdo con Dumont, los propietarios de esclavos que vejaban, humillaban, torturaban mataban y sobre todo explotaban a sus esclavos sabían perfectamente [...] que eran hombres los que sufrían tales cosas. Terencio escribe en boca de Cremes en *Heautontimorumenos* 'homo sum: nil humanum a me alienum puto' (Verso 77)"⁷⁰.

⁶⁷ Autores como M. Corbier corroboran la apreciación de que los romanos consideraban a los esclavos como seres humanos (CORBIER 1982, pp. 109-110).

⁶⁸ FINLEY 1982, p. 92 y JORQUERA NIETO 1992, p. 116.

⁶⁹ "Este autor se presenta como una especie de civinidad justiciera de inspiración bíblica capaz de anular todos los progresos anteriores [...] más que una divinidad justiciera, la imagen que transmite es la del caballo en una cacharrería" (DOMINGO PLÁCIDO 1991). Cf. JORQUERA NIETO 1992, pp. 111.

⁷⁰ JORQUERA NIETO 1993, pp. 67-68. Cf. DUMONT 1987.

"Ciertamente, la clase propietaria romana, como propone Dumont, sabía que los esclavos eran hombres: si no ¿por qué los mecanismos de reproducción del sistema, el terror, la brutalidad [que olvida Dumont en su obra]?"⁷¹.

Hemos reunido una serie de pruebas que atestiguan que los romanos consideraban a los esclavos como seres humanos. Algunas son de menor importancia, como las relativas a la aparición de leyes protegiendo a los esclavos⁷², y al hecho de que Roma los utilizase para defender la ciudad⁷³, pero

⁷¹ JORQUERA NIETO 1992, pp. 89.

⁷² Dumont propone como ejemplo el estudio de tres leyes: la ley que rechazaba considerar al esclavo como una mercancía, la referente al abandono noxal de sus cadáveres, y la que atribuía al hijo de la esclava en usufructo a su propietario en vez de a su usufructuario (DUMONT 1987, pp. 95-96. Cf. WALLON 1988, p. 457. Cf. STAERMAN 1979, p. 199.). Las leyes surgidas como consecuencia de la esclavitud, han sido estudiadas por D. Dalla, y pueden calificarse en torno a dos grupos. El primero constituido por el conjunto de leyes destinadas a proteger a los esclavos de la violencia del señor -limitación de la tortura, restricción de la facultad de los dueños de mandar a sus esclavos a combatir contra las fieras (*lex Petronia*, 19 a.C. -Dig. 48, 8, 11, 2. Gel. Att. 5, 14. Cf. SANTA CRUZ TELJEIRO 1969-), concesión de la libertad al esclavo abandonado por su dueño como consecuencia de una enfermedad (Claudio -Dig. 40, 8, 2. Cf. Dion. Cass., 60, 29. Suet. *Claud.* 26-) y privación al señor del derecho sobre la vida y la muerte de sus esclavos (Adriano -Spart. *Hadr.* XVIII-), consideración del asesinato de un esclavo propio como si fuese ajeno (Antonino Pío -Gayo, 1, 53-), consideración de *homicidium* la muerte de un esclavo (Constantino -C. Th. 9, 12, 2-). El segundo, formado por un grupo de leyes destinadas a asegurar el dominio del señor, con las cuales el Estado asumía el papel represivo del *paterfamilias*. Estas tienen su precedente en el *senatusconsultum Silianus* del 9 d.C. (Dig. 29, 5, 1. Cf. DALLA 1980), el cual disponía la tortura y la muerte a todo esclavo que no acudiese en ayuda de su dueño cuando fuera agredido, y se continúan con una serie de leyes acerca de la búsqueda de fugados, etc. (DALLA 1980. Cf. THEBERT 1989, pp. 172-173).

El hecho fundamental que resta valor a la propuesta de que los esclavos eran considerados humanos como consecuencia de la aparición de una serie de leyes que les protegían, consiste en considerar su carácter tardío; hemos de pensar que este conjunto de leyes, comienzan a datarse a comienzos del Principado (*lex Petronia*) y sólo se multiplican en los siglos II y III d.C., precisamente en el momento que el número de esclavos comenzaba a descender ante la ausencia de nuevas conquistas territoriales (cf. THEBERT 1989, p. 173. ALFÖLDY 1973, p. 122). Por este retraso en las fechas de su

otras son de mayor interés, como las que tratan su participación en política⁷⁴, la

promulgación, no cabe pensar que la promulgación de este conjunto de leyes plasmase plenamente las ideas humanitarias de estoicismo del siglo I d.C. difundidas por filósofos como Séneca ("Sólo el cuerpo está a merced y a disposición del amo, la mente es dueña de sí misma y es libre..." -Sen. *Ben.* 3, 20- cf. Sen. *de clem.* 1, 18.), sino más bien el deseo de proteger a Roma de la escasez de mano de obra esclava que comienza a percibirse en este periodo (Cf. ALFÖLDY 1973, p. 119.). Su difusión habría que entenderla promovida por la misma causa que permitió que Augusto concediese la posibilidad a los esclavos de contraer uniones legales con mujeres *libertas* (Dion. Cass. LIV, 16, 2.), o que los juristas de finales del siglo II d.C. como Paulo y de comienzos del III d.C. como Ulpiano, criticasen el suicidio de los esclavos (cf. VEYNE 1981, pp. 254-255) en contraposición al *mos maiorum*, que no sancionaba de ninguna forma la tentativa de suicidio de los ciudadanos (VEYNE 1981, p. 218. VEYNE 1991, p. 86.). Todas las leyes promulgadas a partir de la época de Augusto, por las cuales se mejoraba el *status* de los esclavos, no deben ser entendidas simplemente como unas medidas de carácter humanitario, sino como consecuencia de que la proporción de su número, con respecto al de las tierras cultivables, comenzaba a desequilibrarse desfavorablemente a partir del siglo I d.C. a causa de la disminución de las guerras de conquista que proporcionaban *captivi*.

⁷³ Según cuenta Livio (Liv. XXII, 57, 11 y XXIII, 37, 7-9), tras la batalla de Cannas, el Estado enroló más de ocho mil esclavos en el ejército para defender la ciudad. Estos fueron puestos bajo el mando del cónsul T. Sempronio Graco, el cual ordenó que no se estableciera ninguna diferencia entre ellos y los ciudadanos, dado que eran considerados igualmente dignos de defender la ciudad. Este hecho podría ser un ejemplo significativo de la consideración de los esclavos como seres humanos de no ser porque su participación en la defensa de la ciudad, en pie de igualdad con los *quirites*, no constituye sino un recurso desesperado de defensa de la ciudad que no se vuelve a repetir.

⁷⁴ Los esclavos participaron en los acontecimientos políticos del siglo I a.C. como la Guerra Social, las Guerras Civiles la conjura de Clodio, los proyectos de Verres, y posteriormente una participación más directa en el caso de los esclavos imperiales. Del uso común de los esclavos en por los *imperatores* del siglo I a.C. parten las palabras de Staerman cuando afirma que "En unos casos, tal político, armando a los esclavos, perpetúa una antigua tradición, según la cual tendría el derecho a hacer intervenir a los esclavos "para proteger a la República"; en otros se llama a los esclavos para participar en los golpes de Estado, lo que era considerado como una aspiración a la tiranía" (STAERMAN 1979, p. 185).

Transmitiendo esta tesis a la práctica, podemos observar cómo durante la Guerra Social se liberaron 21.000 esclavos para combatir junto a los *socii* (THEBERT 1989, pp. 163-164). Mario, bajo la promesa de ofrecerles la libertad, los utilizó en su lucha contra Sila (App. BC. 1, 69). Sila y Pompeyo también los reclutaron para sus respectivos

manumisión⁷⁵ y la propia participación en las celebraciones festivas del

propósitos (THEBERT 1989, pp. 163-164). Más significativos aún es el caso del tribuno de la plebe Clodio, el cual, tal y como nos informa Cicerón, armó a los pobres contra los ricos y a los esclavos contra los amos ofreciéndoles la esperanza de la libertad (Cic. *Planc.*, 35. Cf. Cic. *Dom.* 21, 50. Cic. *Pis.* 13, Cic. *Mil.* 9, 19.; Cic. *Sest.* 15, 25; Cic. *Sest.* 21; Cic. *Att.* 2, 1; Cic. *Att.*, 4,13; Cass. Dio. XXXIX, 23, 2. Cf. UTCENKO 1963, p.3. STAERMAN 1979, pp. 193-194. GONFROY 1978, p. 224). Sabemos a través de Cicerón que durante su tribunado, expulsó a los ciudadanos de los teatros donde se estaban celebrando los juegos Megalenses y les ofreció a ellos el espectáculo que siempre había sido dedicado a la aristocracia (Cic. *Har.* 2.). Tal vez parezca un tanto exagerado creer, tal y como afirma Staerman, que no considerase a los esclavos inferiores a los ciudadanos libres (STAERMAN 1979, pp. 193-194), pero es un indicio de su consideración como seres humanos. En el mismo sentido circula el hecho de que en el proceso de Verres (71 a.C.), entre las pruebas presentadas ante Cicerón en su contra, se adujera que no tenía noción de jerarquía social, dado que trataba a los esclavos como hombres libres (Cic. *Verr.* III, 56; IV, 86-87. Cf. *Verr.* III, 58; III, 61-61; III, 65-66; III, 93. GONFROY 1978, p. 224).

⁷⁵ En el fondo de la participación de los esclavos en los acontecimientos políticos del siglo I a.C. estaba su esperanza de ser manumitidos. La manumisión (institución estudiada en IGLESIAS 1965, pp. 113 ss.) era, tal y como dice Buckland, una esperanza que residía en todos los esclavos (BUCKLAND 1970, p. 5) desde una época bastante temprana dado que puede ser deducida de la Ley de las XII Tablas ("Si alguien ha sido declarado libre con la condición de entregar previamente al heredero diez mil piezas, aunque haya sido enajenado por el heredero, con la entrega del dinero al comprador accederá a la libertad; y eso es lo que ordena la Ley de las Doce Tablas" -cf. Ulp. *Tit.* 2, 4-). Su difusión permite deducir la consideración de los esclavos como seres humanos. En realidad no hacía falta recurrir a la participación en conjuras para obtenerla. Esta era una de las vías más rápidas, pero no más difundidas. Su difusión no fue una medida humanitaria, sino que en muchos casos respondió al hecho de que los esclavos pagaban sumas de dinero muy importantes para conseguirla. Sumas que habían ahorrado durante muchos años y con las que los dueños podían comprar un sustituto más joven en su trabajo (HOPKINS 1981, p. 147). Cicerón nos ofrece un valioso testimonio referente al elevadísimo número de esclavos que obtenían la libertad cuando cumplían varios años al servicio de una casa (Cic. *Pro Balbo*, 9). Resulta interesante contrastar dicho testimonio con el dato proporcionado por Alföldy a partir de un detallado estudio epigráfico, en el que se prueba la temprana edad a la que se solía obtener este privilegio -treinta o cuarenta años, e incluso mucho antes- (ALFÖLDY, 1973, p. 117). Si a ambos datos unimos el hecho de que, tal y como afirma Finley, el Estado concedía a los libertos el *status* de su antiguo amo, de tal forma que el manumiso de un ciudadano pasaba a ser ciudadano romano (FINLEY 1979, p. 106), podremos probar, en primer lugar, que el Estado no negaba la posibilidad de convertirse en persona libre a ningún esclavo, y en

calendario junto a los ciudadanos.

De todos los casos expuestos, quizás donde aparece con más fuerza el reconocimiento implícito de la consideración de los esclavos como seres humanos -sin que ello supusiese la supresión de su condición de esclavo-, fue en la aceptación de su participación en las celebraciones del conjunto de fiestas religiosas que vamos a estudiar, dado que éstas son uno de los aspectos más importantes de la vida de la ciudad. Si comprobamos que su participación en aquéllas se ajustó a las normas consuetudinarias del derecho como consecuencia del consentimiento explícito del Estado, habremos hallado la prueba definitiva de su englobamiento en el último peldaño del escalafón jurídico romano.

Englobamiento que no debe llevarnos a engaño, dado que a pesar del reconocimiento por el Estado de la condición humana de los esclavos, y a pesar de la posibilidad que este hecho le brindaba de participar en las fiestas del calendario, no debe impulsarnos a considerar que su situación pueda definirse, en líneas generales, como óptima, dado que estaban sometidos a una situación muy dura. Sosia, un personaje del *Anfitrión* de Plauto, se encarga de recordarnos lo desagradable de esta situación:

"¡Qué duro es ser esclavo de un poderoso! ¡Qué terriblemente desgraciado es ser esclavo de un rico!"⁷⁶.

Este conjunto de pruebas que atestiguan la consideración de los esclavos romanos como seres humanos nos lleva a retomar el testimonio de Varrón en el que se consideraba a los esclavos como meros *instrumenti genus vocale*⁷⁷ de la agricultura. Podemos reafirmar que dichas palabras no encierran más que un

segundo lugar, que el Estado consideraba hombres a los esclavos, pues en caso contrario no hubiera admitido ex-esclavos en el grupo ciudadano, compuesto, indudablemente, por seres humanos.

⁷⁶ Plaut. *Anf.* 165 ss.

⁷⁷ Var. *R.* I, 17, 1.

sentido metafórico que no pretende descatalogarlos del género humano, sino que sirve para constatar su empleo abusivo como mano de obra barata en el campo.

2.3. La influencia del *status* social de los esclavos en su implicación en las fiestas del calendario

Podemos afirmar que de la gran masa de esclavos que integraba la población servil de Roma⁷⁸, sólo una pequeña parte participó en las fiestas del calendario romano. La causa de este desequilibrio, debe buscarse en las propias características de la esclavitud; su homogeneidad jurídica, abría las puertas, en teoría, a la participación de cualquier esclavo en todas estas fiestas; sin embargo, su heterogeneidad social, cerraba dicha posibilidad a la gran mayoría de ellos. Veamos este desajuste.

La estructura de la esclavitud en Roma era tan compleja que M. Finley llegó a sostener que escribir la historia de la esclavitud significa escribir la historia de la sociedad en la que fue instaurada⁷⁹. La definición del *status* jurídico de los esclavos puede partir del hecho de que fueron considerados como las personas situadas en el último peldaño de dicho escalafón, privados de personalidad, sin apenas privilegios y sometido a todo tipo de obligaciones, que podían ser vendidos y que, en definitiva, no gozaban de libertad⁸⁰. Estudiando su

⁷⁸ Según cálculos estimativos, a finales del siglo I a.C. el número de esclavos alcanzó en Italia más de dos millones de esclavos, sobre una población total de seis millones de habitantes -es decir casi el cuarenta por cien de la población total- (cf. BELOCH 1886, p. 507. BRUNT 1971 p. 124. FRANK 1933, I, p. 135. FINLEY 1982, pp. 170 ss. HOPKINS 1981, pp. 19 y 130. CORBIEF. 1982, p. 110).

⁷⁹ FINLEY 1982.

⁸⁰ De esta panorámica, vemos cómo las defiriciones más extendidas del *status*

status jurídico, podremos incluirlos en el grupo de personas *quae in potestate sunt*⁸¹, es decir que estaban bajo la *potestas* de un señor, con la especificidad de que esta *potestas* la habían alcanzado como consecuencia de una compra -dado que podía ser vendido o heredado legítimamente-. Por lo tanto, en su caso, el cambio de dependencia de la *potestas* de un señor a la de otro, estaba ligado específicamente a una transacción, en la que la mercancía era un ser humano. En ello hace hincapié M. Corbier:

"L'esclave est un bien, à vendre ou à transmettre (par legs, par héritage), avec la particularité qu'il est aussi un être humain"⁸².

Con estas palabras sintetiza M. Corbier, la definición de los esclavos: seres humanos que podían ser vendidos. Su pertenencia a la familia estaba ligada a una transacción económica, por lo que su paso a otra familia estaría ligada a esta operación. Por ello eran considerados una propiedad ante la ley, a la que nadie, excepto el amo, podía variar su naturaleza. El hecho de que pudiera ser por ello objeto de todo tipo de transacciones, hizo que se le considerase *mancipium* (posesión)⁸³. El paso siguiente, es decir, considerarlo jurídicamente un mero objeto, fue cosa de la historiografía.

jurídico de los esclavos parten de la antítesis, es decir, de todo aquello que no eran o que no podían hacer (THEBERT 1989, p. 146). En época imperial, el sujeto privado de libertad no podía elegir libremente su profesión ni su lugar de residencia, sus posibilidades de hacerse con un peculio personal estaban de antemano muy limitadas, y estaba incapacitado para desempeñar ocupaciones públicas que no fueran subalternas (cf. ALFÖLDY 1984, p. 155). Tampoco era ciudadano.

⁸¹ DE MARTINO 1974, p. 168

⁸² CORBIER 1982, pp. 109-110.

⁸³ ALFÖLDY 1984, p. 29. Todas estas consideraciones nos invitan a admitir las palabras de Y. Thébert, quien, estudiando la esclavitud en la *Metamorfosis* de Apuleyo, concluyó que el esclavo no era dueño ni árbitro de su destino, dado que éste dependía exclusivamente de la voluntad de su señor (THEBERT 1989, p. 152).

La definición jurídica de la esclavitud recogida en el Digesto se basa, según canoniza Juan Iglesias, en la máxima alcidama según la cual "la divinidad había hecho libres a todos, y no había hecho esclavo a ninguno"⁸⁴. Fue formulada por Florentino y dice así:

*Servitus est constitutio iuris gentium qua quis dominio alieno contra naturam suicitur*⁸⁵.

En definitiva, los esclavos serían el conjunto de personas al que la norma positiva -y no la naturaleza- había privado de libertad⁸⁶. Tal y como recalcó Buckland⁸⁷ a principios de siglo, en esta definición de la esclavitud se puede apreciar dos aspectos fundamentales. En primer lugar, el conflicto declarado en su definición entre el *Ius gentium* y el *Ius naturale*⁸⁸; y en segundo lugar, la necesaria ligazón de la definición del término *servus* al concepto de *dominus*.

Jurídicamente, es decir, como personas sometidas a la *potestas* del *paterfamilias*, cualquier esclavo tenía la posibilidad legal de participar en las fiestas del calendario romano. Como veremos, a través de su relación con él, los esclavos quedaban vinculados a la familia, a la *gens* y al Estado, hecho que les abría la posibilidad de participar en ellas. Pero como hemos dicho, su participación en el conjunto de fiestas que vamos a tratar no puede ser extendida más que a una minoría de la población servil. Ello se debe a la heterogeneidad

⁸⁴ IGLESIAS 1965, p. 106.

⁸⁵ Dig. I, 5, 4, 1. Esta definición es paralela a la formulada por el propio Florentino de la libertad: *Libertas est naturalis facultas eius quod cuique facere libet, nisi si quid vi aut iure prohibetur* (Dig. I, 5, 4, 1)

⁸⁶ IGLESIAS 1965, p. 106.

⁸⁷ BUCKLAND 1970, pp. 1-2.

⁸⁸ Tal y como dice F. Marco Simón, las fuentes antiguas diferenciaban dos formas de esclavitud (Just. Ins. 1, 3, 4). La definida en torno al *Ius gentium* englobaría a todos los que habían llegado a esta condición por nacimiento -*vernae*- o por cautividad tanto en la guerra como por los piratas -*captivi*-, definición que recoge el sentido que le da H. Lévi-Bruhl (LÉVI-BRUHL 1931, p. 16). La esclavitud definida por el *Ius naturale* afectaría a la venta de los hijos y a la servidumbre personal por deudas (MARCO SIMON 1979, p.171).

social⁸⁹ que componía el conjunto jurídico que formaban los esclavos, y a la consecuencia más inmediata de esta circunstancia: la multiplicidad de situaciones que se podían dar en las relaciones amo-esclavo.

El conjunto de definiciones jurídicas de la esclavitud que hemos presentado con anterioridad no refleja un problema capital para el estudio de cualquier aspecto relativo a su situación -por ejemplo, su participación en las fiestas del calendario romano-. Todas ellas hacen referencia a su *status* jurídico -y así los esclavos son definidos como personas que podían ser compradas o transmitidas, que estaban bajo *potestas* por derecho de compra, alienadas contra natura, etc.-, pero ninguna tiene en cuenta las marcadas diferencias entre su *status* jurídico y su condición social.

Si lo normal era que los esclavos se vieran sometidos al desprecio general y a una cruel explotación⁹⁰, gracias a la doble estructura de la sociedad, resultaba posible ver a una pequeña parte del conjunto de miembros de este último peldaño jurídico moviéndose en las capas altas de la sociedad gracias, por ejemplo, al hecho de ser el esclavo de confianza de un miembro de la clase senatorial, su hombre de negocios en otras ciudades⁹¹ o, a partir del Principado, un miembro de la *domus imperial*⁹². El hecho de que en Roma, las definiciones jurídicas del esclavo y del hombre libre no fueran decisivas en el orden económico y social, permitió a una pequeña parte de los esclavos sobresalir por encima del resto de otros componentes de su *status* jurídico, y en definitiva, acercarse de forma mucho más directa que el resto a las fiestas del calendario romano que vamos a tratar.

⁸⁹ En su estudio sobre la adivinación y la esclavitud, S. Montero nos advierte de la dificultad que entraña extraer conclusiones válidas para todo el conjunto servil, debido a su heterogeneidad (MONTERO 1995, p. 142).

⁹⁰ Cf. ALFÖLDY 1984, p. 155.

⁹¹ Cf. Este tipo de esclavos es tratado en KIRSCHENBAUM 1987, pp. 4-5.

⁹² De la misma forma, en sentido inverso, se podía ver a personas jurídicamente libres sometidas a un nivel social sito por debajo del alcanzado por algunos esclavos urbanos (Cf. EDER 1980).

Como consecuencia de este juego de desequilibrios entre el *status* jurídico y social de los esclavos, resulta bastante difícil precisar una definición exacta de la noción de esclavitud. Este hecho ha centrado muchas de las reflexiones de G. Alföldy en su libro sobre la sociedad romana:

"...la esclavitud no era una condición social sino un *status* jurídico, y puede haber una gran diferencia entre derecho y realidad. Las definiciones jurídicas del esclavo y del hombre libre no son decisivas en orden a sus posibles opresiones económicas. Por el contrario, hay mucha diferencia entre libertad jurídica y formal y libertad real. El destino de un esclavo [...] [empleado] como aparcerero [...] artesano [...] o el que pertenecía a una familia urbana, no era peor que el de un aparcerero libre pero ligado [...] a pagos pendientes [...]. Todos estos han nacido libres pero no pueden hacer uso de su libertad. Muy diferente era el margen de maniobra del que disponía el esclavo de un comerciante [...] al frente de un sector de sus negocios gestionados autónomamente [...]. El esquema de la sociedad romana es más complejo que una simple pirámide de clases"⁹³.

El estudio de la sociedad romana desborda por completo la representación de una simple pirámide⁹⁴. Al estudiar la esclavitud en Roma, sobre todo a partir de su expansión imperial, debemos tener siempre presente el hecho de que no estamos hablando de una condición social, sino de un *status* jurídico. Este hecho implicaba la posibilidad de que pudiese llegar a existir un gran abismo entre el

⁹³ ALFÖLDY 1984, p. 16.

⁹⁴ VEYNE 1991, p. 16. El análisis de la sociedad romana que se expresa la obra de P. Veyne pone en evidencia la complejidad que contiene la estructura de dicha sociedad en la que los grupos sociales se entremezclan con los jurídicos sin mostrar un orden jerárquico.

derecho (que permitiese a los esclavos disfrutar de una serie de privilegios) y la realidad (compuesta por un sinfín de matices derivados de la condición social de cada uno de ellos).

Concretando esta hipótesis en el caso que nos ocupa, el Estado organizó una serie de fiestas en las que los esclavos podían participar; sin embargo su participación estuvo condicionada por la condición social individual de cada uno de ellos.

Si la definición de la esclavitud implica la manifestación de la heterogeneidad de su *status* social, a continuación deberemos señalar qué factores afectaron más profundamente a esta disparidad, y cuales fueron sus consecuencias más inmediatas en la participación de los esclavos en las fiestas del calendario romano. En nuestra opinión, los factores que redujeron ampliamente el porcentaje de esclavos que participaron en las fiestas del calendario fueron la evolución del concepto de esclavitud a lo largo de la historia de Roma, su vinculación al mundo agrario o urbano, el puesto de trabajo al que estuviera asignado y las diferencias existentes entre las categorías sociales de las familias a las que podían pertenecer, serán los aspectos que vamos a estudiar a continuación.

a) *La evolución del concepto de esclavitud.*

Hasta el siglo IV a.C. no existía ninguna necesidad de explotación intensiva de la mano de obra servil. No había grandes latifundios a los que aplicar su trabajo a gran escala, ni grandes latifundistas que los empleasen masivamente como mano de obra barata. Los pequeños propietarios podían explotar ellos mismos sus propiedades, con la ayuda de su familia y de, a lo sumo, uno o dos esclavos. En definitiva, las necesidades de la producción no habían creado su precisión primordial. La economía de supervivencia en la que se desarrollaba la Roma previa al siglo IV a.C., propició que su bajo número, viviera integrado en el seno de una economía patriarcal, y que todos ellos

viviesen con un *status* social muy parecido. Como consecuencia de ser hasta entonces un grupo eminentemente agrícola, y de la dispersión en la que vivirían en el campo, sin apenas contacto con otros miembros sometidos a su mismo *status*, tampoco habría surgido entre los esclavos una consciencia de grupo jurídico uniforme.

Si la esclavitud de tipo patriarcal generó un tipo de esclavos con un *status* jurídico y social homogéneo, el proceso de expansión que tiene lugar a partir del siglo IV a.C., con la abolición de la esclavitud por deudas, la multiplicación de terrenos cultivables, la multiplicación del número de *captivi*⁹⁵, -que ya no eran ciudadanos sometidos a esta condición- y finalmente con la cría de *vernae*, propició la aparición de una esclavitud diferente, más salvaje, pero más diversificada socialmente -como prueba el hecho de que la esclavización de algunos individuos llegara a ser incluso suave-⁹⁶.

Las bases del sistema de explotación intensiva se establecieron cuando a finales del siglo III a.C., Sicilia, Córcega y Cerdeña (los futuros grandes territorios latifundistas)⁹⁷ pasaron a ser las primeras provincias de Roma, cuando

⁹⁵ Las guerras tampoco eran una fuente que generase con abundancia este recurso. Hasta la guerra de Veyes no se puede hablar de grandes guerras territoriales, sino de luchas por la hegemonía. Las guerras no proporcionarían nuevos territorios, ni nuevos *fundi* para cultivar, por lo que la captura abusiva de enemigos de guerra para ser esclavizados, hubiera generado un desequilibrio entre las fuerzas productivas y las tierras cultivables que en modo alguno hubiera sido rentable para los latifundistas. Y en un panorama con un índice tan bajo de esclavos, y con tan escasa necesidad de su utilización, tampoco puede hablarse de autorreproducción de los mismos como fuente de esclavitud.

⁹⁶ El cambio que supone la aparición de este tipo de esclavitud queda reflejado en el lenguaje. Buckland destacó la necesaria ligazón de la esclavitud con el concepto *dominus* (BUCKLAND 1970, pp. 1-2). Siguiendo su aparición en las fuentes, vemos como la primera utilización de dicha palabra -*dominus*- por las fuentes puede ser datada entre los siglos III y II a.C., sustituyendo al obsoleto *erus* -que sólo será utilizado en la poesía para dar una nota de arcaísmo- (THEBERT 1989, p. 161). En Catón todavía significaba terrateniente, pero en los autores de siglo I a.C. como Cicerón y Varrón ya aparece expresada en su sentido más amplio (DIÓSDI 1970, p. 135. Cf. KASER 1956, pp 277 ss.). Poniendo en paralelo estas fechas con las de la evolución de la esclavitud vemos como su aparición es un síntoma claro de que la esclavitud, como consecuencia de la expansión, había dado un giro tan grande que hizo necesaria la evolución del lenguaje.

a comienzos del siglo siguiente, con la formación de las provincias Citerior y Ulterior en la Península Ibérica, se establecieron las bases de la aparición del segundo núcleo latifundista en Roma, y cuando después de la II Guerra Púnica, se comenzó a extender la política de concesión de tierras a los veteranos: primero en el *ager Samnita* y en Apulia⁹⁸, para generalizarse esta política con posterioridad convirtiéndose en un aspecto inherente a la licencia⁹⁹. Todos estos hechos coincidieron con el comienzo de toma de *captivi* por el ejército cada vez que vencía una batalla¹⁰⁰, así como con la multiplicación de conflictos en los que salían victoriosos. La diversidad de la esclavitud surgida a partir del cambio provocado tras la II Guerra Púnica se mantuvo hasta la transición del siglo II al III d.C., cuando la mano de obra libre comenzó a sustituir a los esclavos. Entonces, la heterogeneidad volvió a dar paso a un *status* social mucho más homogéneo. Este proceso lo expresa claramente M. Finley cuando habla de la evolución de la sociedad romana:

"Evolucionó a partir de una sociedad donde los *status* se repartían a lo largo de un *continuum* hacia una sociedad en que se aglomeraban en las dos extremidades, los esclavos y los libres [...]. Enseguida, bajo el Imperio romano, la evolución se hizo en sentido contrario; la sociedad antigua volvió progresivamente a un *continuum* de *status* y se transformó en lo que llamamos mundo medieval" ¹⁰¹.

⁹⁷ Núcleo latifundista con un sistema de explotación intensivo claramente diferenciado del que se da al norte de Italia, donde se mantiene la pequeña propiedad (THEBERT 1985, p. 154).

⁹⁸ GABBA 1973, pp. 100-104.

⁹⁹ GABBA 1973, p. 104. Cf. HOPKINS 1981, p. 133.

¹⁰⁰ El primer testimonio del apresamiento de *captivi* por Roma, corresponde a la captura de 25.000 prisioneros realizada tras la toma de Agrigento, durante la I Guerra Púnica (MARCO SIMON 1979, p. 173).

¹⁰¹ FINLEY 1979, p. 114.

Con la concentración de esclavos en los grandes núcleos productivos surgidos a partir de la II Guerra Púnica (núcleos que podían alcanzar un número superior a los cien esclavos)¹⁰², pudo desarrollarse entre los propios esclavos, la consciencia de pertenecer al mismo grupo jurídico. Estas concentraciones serviles sin precedentes, también propiciaron su diversificación social al propiciar la aparición de esclavos especializados.

Hasta la culminación del proceso de toma de consciencia de grupo jurídico, resulta inviable suponer la limitación de la participación de los esclavos a unas fiestas específicas en concreto. Podemos imaginar a un *paterfamilias* celebrando alguna fiesta junto a sus esclavos, pero no por el hecho de que el Estado indicase que con motivo de tal fiesta religiosa los esclavos podían participar en sus actos festivos, sino por propia iniciativa del *paterfamilias*. Pero en las fiestas que vamos a tratar hay algo más que voluntad del *paterfamilias*; hay voluntad del Estado. Sólo cuando los esclavos comenzaron a adquirir dicha consciencia de grupo, el Estado sintió la necesidad de delimitar las fiestas en las que podían participar como miembros de dicho grupo. Entonces aparecerían las fiestas concretas en las que los señores permitirían a sus esclavos participar en ellas por el mero hecho de ser esclavos y de tener consciencia de formar parte de un grupo jurídico. Por otro lado, la diversificación social de dicho grupo, surgida como consecuencia de la acumulación de esclavos en los núcleos productivos, permitió la generalización de su participación en estas fiestas al menos en los "más altos niveles sociales" de dicho grupo jurídico.

¹⁰² BRUNT 1971, p. 125. Datos tardíos nos informan que el *praefectus urbis* del 61 d.C. *Pedanius Secundus*, uno de los más ricos ciudadanos de Roma, mantenía 400 esclavos (*Tac. Ann.* 14, 42), y que un liberto de Metelo ostentó poseer 4.116 esclavos (*Plin. N.H.* 33, 135).

b) *Esclavo agrario y esclavo urbano.*

El cambio de un sistema de explotación familiar a otro de explotación esclavista surgió impulsado por las exigencias socioeconómicas aparecidas a partir del siglo IV a.C. En Roma, la esclavitud nació como una necesidad agraria, impulsada por las exigencias socioeconómicas de la Roma precomercial. Fue en el campo donde se desarrolló la esclavitud, y de donde fue importada por la ciudad. De la misma forma que en el campo, el paso de una esclavitud patriarcal a otra intensiva, estuvo marcado por la necesidad de la *nobilitas* de hacer frente a la explotación intensiva de la tierra, hasta que el *ordo equester*, es decir, la clase comercial de Roma, no necesitó su explotación intensiva, la esclavitud en la ciudad continuó siendo de tipo familiar. Hasta entonces, sus labores quedaron restringidas al entorno del hogar, principalmente como domésticos. En Roma no se desarrolló una clase urbana que necesitase de sus servicios hasta que su sólida posición social en el Mediterráneo, y la necesidad de la explotación de los recursos naturales del mismo, hicieron rentable su mantenimiento y explotación por el *ordo equester*. Sólo entonces fueron empleados masivamente como artesanos y en las minas. Cuando esto ocurrió, a mediados del siglo II a.C., la explotación intensiva del campo mediante mano de obra servil ya se había generalizado.

La masa de esclavos que fue empleada en el campo y en la ciudad no presentaba en absoluto caracteres homogéneos. El hecho de que su explotación fuera completamente diferente influyó en el *status* social que adquirieron en uno y otro caso. Por regla general, los esclavos de la ciudad gozaron de una posición social mucho más ventajosa que la de los empleados en el campo¹⁰³, aunque en todo caso, siempre deberemos tener presente que dicha posición estaría exclusivamente condicionada por la voluntad de su dueño¹⁰⁴.

También las posibilidades de ascenso social de los esclavos urbanos estaban muy por encima de las que tenían los esclavos rurales. La epigrafía nos

¹⁰³ ALFÖLDY 1984, pp. 85-86.

¹⁰⁴ Siguiendo esta línea, Columela nos testimonia que los esclavos de las ciudades vivían mucho más libres que los del campo (Col. I, 8, 1 ss.).

muestra cómo se les manumitía en mayor número¹⁰⁵, y cualquier ascenso en el escalafón social de sus amos solía repercutir positivamente en los esclavos que vivían con él en la ciudad¹⁰⁶. La promoción social, en palabras de G. Alföldy, "...tiene, como condición preliminar, no tanto la posición de cada uno en la jerarquía social, sino su proximidad a un pequeño elemento de esta retícula"¹⁰⁷. La mayor proximidad de los esclavos urbanos a ese elemento de la retícula que es el señor, les permitió disfrutar de los privilegios sociales que tuviese su dueño en mayor proporción que los esclavos rurales, sin apenas trato directo con sus amos¹⁰⁸. Además, la mayor especialización que por regla general tenían los esclavos urbanos en sus profesiones, favorecía el que fueran mucho más apreciados por sus dueños que la masa de esclavos sin cualificar del campo. En fin, tal y como dice Y. Thebert:

"Al sistema chiuso della *villa*, in cui le forze della *familia rustica* sono interamente dedicato alla produzione, si contrapone il mondo della *familia urbana*, in cui l'organizzazione del lavoro è radicalmente diversa [...] e numerosi schiavi sfuggono a ogni controllo diretto e permanente"¹⁰⁹.

¹⁰⁵ Este hecho es explicado por G. Alföldy porque para ejercer como artesano o comerciante resultaba imprescindible una iniciativa propia que el señor intentaría encontrar en sus esclavos ofreciéndoles dicha posibilidad (ALFÖLDY 1984, p. 195).

¹⁰⁶ ALFÖLDY 1984, p. 88.

¹⁰⁷ ALFÖLDY 1984, p. 23.

¹⁰⁸ Existen dos indicativos objetivos que nos enseñan las mejores condiciones de vida de los esclavos urbanos con respecto al de los esclavos agrícolas. El primero reside en el hecho de que las fugas de esclavos eran mucho más frecuentes en el campo que en las ciudades (THEBERT 1989, p. 149). El segundo, reflejo del primero, muestra que cuando se produjo la revuelta de Espartaco, muchos de los esclavos del campo se rebelaron, mientras que los esclavos de las ciudades, en continuo contacto con sus amos y sometidos a una menor disciplina, apenas se levantaron (ALFÖLDY 1973, p. 114).

¹⁰⁹ THEBERT 1989, p. 149.

Uno de los elementos que más favorecerían las mejores condiciones de vida de los esclavos urbanos con respecto a los esclavos agrícolas sería su mayor cercanía con respecto a los dueños. Sin duda, este hecho también afectaría a su participación en las fiestas del calendario romano. Comparando a los esclavos urbanos con los agrícolas, cabe suponer que proporcionalmente, y cotejando asimismo el sistema cerrado de la *villa* con el más abierto de la *domus*, los primeros participarían en estas fiestas en mayor número que los segundos. Esta afirmación tan general, puede ser corroborada con la lectura del siguiente punto que vamos a tratar -"Los trabajos del esclavo"-, aunque luego será matizada cuando tratemos el carácter agrícola o urbano de estas fiestas. Sin embargo el hecho de que los esclavos urbanos pudiesen participar proporcionalmente en mayor número que los rurales es una afirmación que *a priori* no puede ser rechazada. En ello incidirían numerosos factores tales como el propio contacto afectivo con el amo, derivado de la cercanía de su trato -dado que éste solía vivir en la ciudad-, pero también el conocimiento del calendario por parte de los esclavos -publicado exclusivamente en las ciudades- y el propio carácter urbano de todas las fiestas, bien principalmente -*Matronalia* y fiestas de Diana, Fors Fortuna y Nonas Caprotinas- bien derivado de un antiguo carácter agrícola -*Compitalia* y *Saturnalia*-.

c) *Los trabajos del esclavo.*

Los esclavos desempeñaron en Roma una gran variedad de ocupaciones. Si su principal y más antigua ocupación fue la agricultura, como hemos afirmado, a mediados del siglo II a.C. se desarrollaron las condiciones necesarias para que su labor se extendiese a las minas y, en menor importancia a las manufacturas. P. Garnsey ha ordenado las diferentes áreas de trabajo en las que participaron en un artículo titulado *Slaves in business*¹¹⁰. En él se fijan dos grupos de esclavos en función del carácter de su trabajo: los destinados a la producción, y los no

¹¹⁰ GARNSEY 1982, pp. 105-108.

productivos. Esta distinción es muy interesante porque su condición social variaba en la medida de que su dueño los destinase a uno u otro tipo de trabajo. Entre los esclavos destinados a la producción se contarían los dedicados a la agricultura¹¹¹, minería¹¹² y artesanía. Entre los esclavos apartados de este tipo de trabajo se encontrarían los esclavos del servicio doméstico y los esclavos destinados al servicio personal del señor¹¹³.

¹¹¹ El trabajo del campo lo tenemos asociado a una masa de esclavos que apenas tendrían relación con un señor que vivía en la ciudad apartado de ellos (cf. CORBIER 1982, p. 112). Ello es cierto sólo en parte. Era frecuente que el patrón no viviese en la finca rústica, por lo que en muchos casos, ofrecía a un esclavo la responsabilidad de ser su capataz. El *villicus*, que así se llamaba al esclavo que recibía esta función, debía rendir cuentas directamente con su señor en las breves, pero frecuentes apariciones que aquél hiciese por sus posesiones (SERGEENKO 1986, p. 191). Catón, que mucho sabía sobre la forma de dirigir una propiedad, nos describe muy bien una escena de este tipo (Cato Agr. II, 1). El *villicus*, quedaba a menudo al margen de los malos tratos que pudiesen recibir los braceros, y recibía muchos privilegios como la posibilidad de convivir con una mujer, criar a sus propios hijos e incluso atesorar un peculio (Var. R. 1, 17, 5). El Digesto nos ofrece suficientes testimonios que corroboran su carácter privilegiado con respecto a otros esclavos. De entre ellos, destaca uno que se remonta al siglo I d.C. del que se puede deducir su casi libertad de acción -no de movimiento-, dado que afirma que se hallaban en el campo casi en calidad de colonos: *servi qui quasi coloni in agro sunt* (Dig. XXXIII, 7, 12, 3). Muchas de las funciones del *villicus* aparecen recogidas en el estudio epigráfico que G. Fatás Cabeza dedicó a su estudio específico en Hispania (FATAS CABEZA 1977, pp. 181-184).

Por debajo del *villicus*, A. Carandini (CARANDINI 1988, p. 33) nos ofrece una larga lista de esclavos mencionados por las fuentes *qui praesint* (Var. R. 1, 17): el *epistates*, encargado de la despensa (Cato Agr. 56), el *antistita*, literalmente el que ocupaba el primer lugar (Col., III, 21), el *praefectus*, administrador (Var. R. 1, 17), el *magister* (Var. R. 1, 2, 14; R. 2, 2, 20; R. 2, 10. Col. I, 8-9. Col. XI, 1) y el *monitor* ayudante, en muchos casos encargado de acompañar a su amo para recordarle los nombres de las personas que iban encontrando (Col. I, 9).

¹¹² Independientemente del mundo urbano y el rural, cabe destacar a aquellos que caían en la esclavitud por determinadas penas graves -*servi poenae*-, cuyo destino era sin duda el más terrible de todos. Constituían este grupo los condenados a trabajar en las minas -*ad metalla*-, con unas duras condiciones de trabajo que casi siempre solían implicar un trágico final, así como los condenados a morir -*ad ferrum, ad crucem, ad bestias*- e incluso los condenados *ad ludum gladiatorum*-, que como recoge el Digesto, siempre eran privados de la libertad y la ciudadanía (Dig. 48, 19, 29. Dig. 28, 1, 8, 4).

¹¹³ En su conjunto, el grupo de esclavos que no realizaban trabajos manuales, estaría caracterizado por la casi completa libertad de movimientos de sus componentes, así

Este abanico de situaciones sociales dentro de la esclavitud, así como de labores desempeñadas por los esclavos, influiría en la participación individual de cada uno de ellos en las fiestas del calendario romano. Sin ser un formulario incuestionable, cabe pensar que los esclavos dedicados a labores no productivas, así como los componentes del servicio personal del señor, es decir, todos aquellos esclavos cuyo trabajo no era manual, y que, socialmente, estaban por encima del resto, estarían más cerca de participar en las fiestas del calendario que los esclavos dedicados a las labores productivas. Y dentro de este último grupo, es decir, de los dedicados a labores productivas, cabe pensar que el *villicus* o el *insulari*, por su relación más directa con el señor, estarían más cerca de participar en estas fiestas, que el conjunto de braceros agrícolas o de artesanos urbanos, a los que nos resulta casi imposible imaginar banqueteando y chanceando junto a sus amos. En cuanto a los *servi poenae*, el sector más oprimido de la esclavitud, cabe suponer que no participasen en ninguna fiesta de las que vamos a tratar, dado que aparecen muy marginados socialmente, y no debieron relacionarse nunca con sus amos.

En definitiva, cuanto más especializado fuera el trabajo de los esclavos o cuanto más cercano fuera su trato con el amo, más posibilidades tendría de celebrar las fiestas del calendario en las que estaba permitida la participación de los de su condición jurídica. Y como el número de especializaciones laborales de los esclavos estaba en relación inversa con el número global esclavos, cabe suponer que sólo un pequeño porcentaje de ese cuarenta por cien de la población total de Roma -que era la proporción de esclavos con respecto a personas libres-¹¹⁴, participó en las fiestas del calendario romano.

como por la capacidad de crear su propio peculio (GARNSEY 1982, p. 105. Cf. MICOLIER 1932. BRINKHOF 1978. BRADLEY 1989, p. 127).

¹¹⁴ BELOCH 1886, p. 507. BRUNT 1971 p. 124. FRANK 1933, I, p. 135. FINLEY 1982, pp. 170 ss. HOPKINS 1981, pp. 19 y 130. CORBIER 1982, p. 110.

d) *Las diferencias entre los amos.*

Partiendo de la definición de esclavitud formulada por Florentino, y recogida en el Digesto¹¹⁵, Buckland¹¹⁶ señaló la directa relación de dicha definición, con la noción de *dominus*. En última instancia, el principal factor del que dependía el *status* social de un esclavo en concreto era su *dominus*. Si el Estado concedía a los libertos el *status* de su antiguo amo, de tal forma que el manumiso de un ciudadano romano, pasaba a ser a su vez ciudadano romano¹¹⁷, mientras no fuera manumitido, su *status* social estaría condicionado por el de su propio señor. Por eso, la situación social que tuviese su amo, el sector del que proviniesen sus recursos económicos, y en definitiva, la propia voluntad del señor que podía ejercer a discreción la *auctoritas* sobre sus esclavos, marcarían la situación social de los siervos que estuviesen a su servicio.

Si la situación social del amo influía notoriamente en la situación social de los esclavos, no era este hecho un factor lo suficientemente decisivo como para influir directamente en la propia participación de los esclavos en las fiestas del calendario. En este caso era mucho más decisiva la propia voluntad del amo. Las diferencias sociales apenas variaban de una clase media a una alta, por lo que no existió un factor decisivo como para deducir que unos esclavos participasen en las fiestas y otros no. Puede que hubiera amos con docenas de esclavos, y frente a ellos amos con escasamente uno o dos, pero todos ellos tenían en común la solvencia económica con la que rentabilizaban el empleo de sus esclavos. Y si las diferencias sociales entre los amos apenas influyeron en la participación de los esclavos en estas fiestas, lo que sí fue efectivamente decisiva fueron las diferencias derivadas de la propia subjetividad de los amos. Subjetividad ligada, en primer lugar a su propia voluntad, puesto que jurídicamente, podían ejercer sobre ellos su *potestas*; en segundo lugar, ligada al conocimiento de sus esclavos, puesto que un propietario agrícola que viviese en la ciudad sólo estaría en

¹¹⁵ Dig. I, 5, 4, 1.

¹¹⁶ BUCKLAND 1970, pp. 1-2.

¹¹⁷ FINLEY 1979, p. 106.

contacto con sus esclavos domésticos; y en tercer lugar, ligada al afecto que sintiese por ellos.

e) *Consecuencias de la heterogeneidad servil en su implicación en las fiestas del calendario.*

Como la familia misma, que no se originó primitivamente en el Estado, la situación jurídicossocial de las personas que formaban parte de la familia tampoco podía ser determinada por éste. Como afirmaba Mommsen, la situación jurídicossocial de los miembros de la familia -incluidos los esclavos- era adquirida al comenzar a formar parte de ella¹¹⁸. Este conjunto de elementos que versatilizó la condición social de los esclavos recoge el reflejo de un esquema social correspondiente al elemento servil que nada tiene que ver con la uniformidad de su condición jurídica. W.W. Buckland resume perfectamente la heterogeneidad de este grupo social que hemos querido transmitir a los largo de la panorámica ofrecida:

"Slavery has of course meant different things at different times and places. In Rome it did not necessarily imply any difference of race or language. Any citizen might conceivably become a slave: almost any slave might become a citizen"¹¹⁹.

La asimilación de esta polaridad es la pieza clave para la comprensión de nuestro trabajo. Este, centrado en la participación de los esclavos en las fiestas del calendario romano, se va a centrar exclusivamente en el estudio de su implicación como *status* jurídico. Si lo enfocásemos desde la perspectiva de su *status* social, acabaríamos perdidos en el estudio de la infinidad de alternativas derivadas de su heterogeneidad. Los casos puntuales que, por el contrario, sí van

¹¹⁸ MOMMSEN 1893, p. 12.

¹¹⁹ BUCKLAND 1970, p. 5.

a interesarnos, derivan de las diferencias surgidas en la propia evolución de dicho *status* jurídico.

Como consecuencia de la versatilidad de su *status* social tal y como decía G. Alföldy podía haber una gran diferencia entre el derecho y realidad¹²⁰. Aplicando estas palabras a nuestro estudio podemos decir que esta diferencia se plasmaba en que si el derecho permitía a los esclavos intervenir en las fiestas del calendario romano, en muchos casos, la realidad derivada de su condición social, limitaba su participación a casos concretos. Esta se pudo ver limitada por su *status* social, asociado siempre a la voluntad de sus amos, pero nunca por su *status* jurídico, dado que el Estado, al fin y al cabo, era su promotor.

Para obtener resultados válidos que nos ayuden a comprender la participación de los esclavos en las fiestas del calendario romano (y en definitiva, cualquier aspecto relativo a ellos), deberemos equilibrar esta realidad, derivada de su homogénea condición servil, con la heterogeneidad que caracterizó su condición social. Realizando este ejercicio, ciertamente nos resultará fácilmente imaginable la escena del *villicus* celebrando un banquete junto a su señor durante las *Saturnalia*, e igualmente, nos resultará muy difícil imaginar a un esclavo condenado a trabajar en las minas de oro de Dacia, celebrando una fiesta como las *Compitalia*.

En última instancia, su participación estuvo sometida al derecho doméstico proveniente de la *auctoritas* del *paterfamilias*. Si el señor era a la vez fuente y garante de la ley en su casa¹²¹ habría tantas diferencias entre los sistemas jurídicos de cada familia como *patresfamilias* hubiese en Roma, por lo que se puede decir que los esclavos participarían en dichas fiestas siempre que el *paterfamilias* lo considerase apropiado.

Cuando citábamos a Alföldy¹²², recordando que la esclavitud no era una condición social sino un *status* jurídico, teníamos presente la multiplicidad de posibilidades que se derivaban del estudio de su *status* social, frente a la

¹²⁰ Cf. ALFÖLDY 1984, p. 16.

¹²¹ Cf. DUMONT 1987, pp. 106-107.

¹²² ALFÖLDY 1984, p. 16.

uniformidad de criterios con la que presentábamos la definición de su *status* jurídico. En vista de esta situación, nos podemos acercar a la definición de los esclavos afirmando que jurídicamente eran personas sometidas a la *potestas* de un *paterfamilias* por derecho de compra o de transmisión, y que socialmente iban a alcanzar una situación directamente proporcional a la voluntad y a las posibilidades de dicho *paterfamilias*.

2.4. Familia, gens y Estado

Fijados los límites jurídicos y sociales de la esclavitud, volvamos a retomar los planteamientos de nuestra tesis doctoral. La participación de los esclavos en las fiestas del calendario no se pudo dar en virtud exclusiva a su condición humana. La concepción jurídica de la religión romana lo hubiera impedido. En líneas anteriores afirmábamos que para participar en las fiestas oficiales del Estado era condición *sine quae non* la pertenencia del individuo a las tres colectividades orgánicas representadas por la familia, la *gens* y la *patria*¹²³. Solamente no perdiendo de vista la constitución jurídica de la religión romana, podremos juzgar si la participación de los esclavos en aquellas fiestas se adecuó al derecho romano.

Por esta causa, la tarea que deberemos emprender a continuación, se centrará en el análisis del tipo de relaciones que unían a los esclavos con las tres colectividades orgánicas mencionadas anteriormente. La confirmación de su pertenencia a las mismas en virtud a las leyes romanas, nos permitirá afirmar que su participación en las fiestas del calendario romano se ajustó al *mos maiorum* sin quebrar ningún precepto legal o religioso y siendo además propiciada por el

¹²³ Cf. ELIADE 1978, p. 122. Como afirmábamos al comienzo de la presente tesis el hecho de que la participación de los esclavos en las fiestas del calendario estuviese vinculada a su pertenencia a la familia, *gens* y Estado constituye un argumento del que no nos vamos a poder desprender a lo largo de todo el trabajo.

propio Estado en virtud de la necesidad de integración jurídica de los esclavos en el ordenamiento legal romano. Esta afirmación nos permitirá fraguar el pilar sobre el que vamos a apoyar el desarrollo de nuestro trabajo: la participación de los esclavos en las fiestas del calendario romano no fue exclusivamente de hecho, sino que se acomodó al derecho.

Véase el debate establecido al principio del trabajo, a partir de la propuesta de J. Scheid¹²⁴, en el que tras profundizar en la estructura jurídica de la religión romana, nos dábamos cuenta de que una cosa es participar en los actos tradicionales acontecidos con ocasión de una fiesta religiosa de carácter público, y otra cosa bien distinta es practicar los ritos sagrados que tuviesen lugar en los mismos. Asumido este punto, aun así podría extrañar la participación de los esclavos en las fiestas que vamos a tratar. Participación, por supuesto, desvinculada de su protagonismo en el rito, pero ligada, muchas veces a través de su protagonismo en el mito, a su sentido más extenso: alborozo, descanso, festividad y conmemoración¹²⁵. Y el principal impedimento legal a su participación podría haber venido de nuevo derivado de su *status* jurídico, apartado por definición del cuerpo cívico.

Para explicar su participación en las fiestas, no debe perderse de vista su propio *status* jurídico. Su nexo de unión con las tres colectividades orgánicas sacralizadas, fue el *paterfamilias*, bajo cuya *potestas*, salvo en casos excepcionales¹²⁶, quedaba sometido hasta que acuél no decidiese lo contrario¹²⁷.

¹²⁴ SCHEID 1992, p. 2

¹²⁵ Ello se debe a que es el protagonismo de los esclavos en los mitos quien les confiere el papel destacado en las celebraciones marcadas por la tradición de los días festivos que vamos a tratar.

¹²⁶ Cuando estudiemos la fiesta de Diana veremos que el esclavo podía recurrir al derecho de asilo que tenía entre otros el templo de diosa para librarse de un amo demasiado cruel. Pero no debemos esperarnos otra cosa de lo que realmente era este derecho: éste no llevaba implícito el cambio de la condición de esclavo por la de liberto, sino exclusivamente la posibilidad de ser revendido a otro amo con la esperanza de que este fuese menos cruel. Por otra parte los pocos casos atestiguados nos dan a pensar que este privilegio fuese más de derecho que de hecho, tal vez por el temor de los esclavos refugiados a que el antiguo amo urdiese alguna estratagema para escarmentarlo, y dar ejemplo con él a otros esclavos que recurriesen al refugio.

Este hecho le integraba jurídicamente en la familia de su amo, y como consecuencia de ello, tanto en la *gens* como en el Estado. Sólo desde esta integración de los esclavos en la familia, *gens* y Estado, cabe justificar la participación de los esclavos en las *Compitalia*, *Matronalia*, Fors Fortuna, *Nonae Caprotinae*, *Diana* y *Saturnalia*.

a) *Los esclavos y la familia*.

Como punto de partida para comprender la pertenencia de los esclavos a la familia, es necesario tener presente que su relación con ésta estaba ligada a una transacción económica. Como decía M. Corbier, los esclavos eran seres humanos que podían ser vendidos¹²⁸. ¿Pero, jurídicamente, qué pasaba con estos hombres y mujeres tras ser sometidos a este proceso? ¿Quedaban integrados en la familia? Si leemos atentamente la definición de la familia en el *Compendio de Derecho público romano* de T. Mommsen, podríamos deducir que no, dado que según éste, la familia estaría basada exclusivamente en el matrimonio del *paterfamilias*:

"La familia comprendía todas las personas de uno y otro sexo que descendían, por línea de varón y por legítimo matrimonio, de un ascendiente común"¹²⁹.

Sin embargo, muchos son los argumentos que nos obligan a pensar que esta definición de la familia no recoge un aspecto importante. Fundamentalmente destaca que la familia no era una unión ética de parientes del *paterfamilias*, sino un agrupamiento jurídico de personas dependientes de él, grupo en el que estaban incluidos los esclavos. Cuando un esclavo era adquirido, automáticamente quedaba sometido a la *potestas* del *paterfamilias*¹³⁰.

¹²⁷ ALFÖLDY 1984, p. 29.

¹²⁸ CORBIER 1982, pp. 109-110.

¹²⁹ MOMMSEN 1893, p. 12.

¹³⁰ DE MARTINO 1974, p. 168. G. Diósdí, en su ensayo sobre las instituciones

A través de la *potestas*, tal y como testimonia Gayo¹³¹, quedaban sometidos bajo el poder del *paterfamilias* tanto sus hijos como sus esclavos, es decir, las personas incapacitadas jurídicamente *-alieni iuris-*. De esta forma, la misma institución *-potestas-* unificaba jurídicamente los destinos de los hijos libres y de los esclavos pertenecientes a la misma familia¹³². El esclavo estaba sometido a la *potestas*, del *paterfamilias* de la misma forma que estaban bajo ella sus hijos, pese a estar integrados en un escalafón social situado por encima del de los esclavos, y destinados a ocupar un escalafón jurídico similar al de su padre. Es decir, esclavos e hijos quedaban igualados jurídicamente porque estaban sometidos de la misma forma a la autoridad del cabeza familiar¹³³.

latinas relacionadas con la propiedad, analiza el término *potestas* a partir de su estudio etimológico y de la lectura de los primeros autores que empiezan a utilizar el término. En él, describe la *potestas* basándose en el testimonio de Gayo, y la individualiza con respecto al *mancipium* y al *manus* de la siguiente forma: "The word *mancipium* [...] denoted the power over free persons not belonging to the family (Gayo 1, 49; 1, 116; cf. 1, 135; 1, 141; 2, 86. Ulp. 1, 19, 18; 24, 23-24). *Potestas* designated the power over children and slaves (Gayo 1, 52: *In potestate itaque sunt servi dominarum*. Gayo 1, 55: *Item in potestate nostra sunt liberi nostri*), while *manus* the power over the wife (Gayo 1, 109: *In manum autem feminae tantum conveniunt*)" (DIÓSDI 1970, p. 53). El libro es un magnífico estudio de términos como *dominus*, *familia*, *servus*, *potestas*, *mancipatio*, etc., de las que aporta textos y bibliografía.

¹³¹ La extensión de la palabra *potestas* es resumida magníficamente por el siguiente texto de A. Kirschenbaum: "Formulating the basic rule governing the acquisition of the ownership [...] Gaius states, 'Acquisitions come to us not only by our own acts, but also through those whom we hold in *potestas*' (Gayo 2, 85. Cf. Gayo 2, 89; Ulp. 19, 18). The term *potestas* refers to the power of the head of a family of acquisition performed by a son or by a slave means that the article or piece of property acquired was thereby automatically added to the state of the head of the family. The increase of one's property through acquisitions made 'through those whom we hold in *potestas*' was recognized from ancient times and Gaius' rule goes back at least to the time of the Twelve Tables" (KIRSCHENBAUM 1987, p. 7. Cf. JOLOWICZ 1954).

¹³² Debido a ser personas *in potestate*, ni los hijos ni los esclavos podían tener relaciones patrimoniales propias, pudiendo solamente atesorar un peculio con el que solucionar los inconvenientes derivados de su incapacidad patrimonial (Cf. D'ORS 1963. ARANGIO-RUIZ 1974).

¹³³ Además del mencionado testimonio de Gayo, que puede tener el defecto de ser un tanto tardío dado que es de la segunda mitad del siglo II d.C. numerosas pruebas lo atestiguan como por ejemplo el hecho de que ambos podían ser castigados de la misma

El ejercicio de la *potestas* por parte del *paterfamilias* con sus esclavos, institución que como hemos visto, también sometía a los hijos de aquél bajo su

forma y con la misma autoridad (ALFÖLDY 1984, p. 189) y hasta incluso, tal y como atestigua la Ley de las XII Tablas, ser vendidos como esclavos si así lo estimaba el *paterfamilias* (cf. RUIZ CASTELLANOS 1992, p. 65. IGLESIAS 1965, p. 122). Existen detractores de este planteamiento, como Y. Thebert, la cual considera excesivo considerar que el *paterfamilias* ejerciese sobre sus esclavos una *potestas* de la misma naturaleza que la ejercida sobre sus hijos: "...per quanto grave sia il peso della *patria potestas* sul figlio, sussiste una differenza essenziale tra il figlio e lo schiavo. Il primo e destinato a diventare egli stesso un cittadino e un padre di famiglia, il secondo a rimanere quello che è" (THEBERT 1989, p. 159).

Sin embargo, en nuestra opinión, su afirmación sólo es cierta en parte. Efectivamente el hijo estaba destinado convertirse en un ciudadano *-sui iuris-*, y a dejar la *patria potestas* de su padre, por lo que toda su preparación se orientaba hacia este fin. Pero el destino del esclavo no consistía en permanecer siempre bajo la *potestas* del *paterfamilias* tal y como afirma Y. Thebert, ni en el hecho mismo de estar sometido a su dominio. Su destino era obedecerle mientras lo estuviera (cf. IGLESIAS 1965, p. 106 y 135), y hacia este fin se orientaba su preparación; pero siempre, tal y como reflejan las fuentes, podía ser manumitido por su amo en base a la *domenica potestas*, y alcanzar el *status* jurídico de su ex-amo (prueba de que la manumisión era una usanza muy extendida en Roma son: BUCKLAND 1970, p. 5. FINLEY 1979, p. 106. ALFÖLDY, 1973, p. 117. HOPKINS 1981, p. 147. Ulp. *Tit. 2, 4. Cic. Pro Balbo, 9*). La principal diferencia entre la emancipación del hijo y la manumisión del esclavo consistía en que una la establecía el Estado, fijando los límites de la *patria potestas*, y la otra el *paterfamilias*, fijando los límites de la *domenica potestas*. Ello no implica que con unos fuera más duro que con otros.

Pero aun en el caso de que el argumento de Y. Thebert fuera válido en conjunto, no desmentiría el hecho testimoniado por Gayo de que, mientras estuviesen bajo la *potestas* del *paterfamilias*, los esclavos por un lado y sus hijos menores por otro, estarían sometidos a la misma condición jurídica: ser incapaces *-sine iuris-*, y sometidos a los designios del *paterfamilias -sui iuris-*. Es cierto que desde el punto de vista de la *potestas*, a los hijos y a los esclavos sólo les diferenciaba el futuro, dado que los primeros sabían que día iban a ser ajenos a ella, mientras que los segundos, por depender de una decisión arbitraria del *paterfamilias*, no lo sabían. Pero ello no implica que estuvieran sometidos a un dominio diferente. La *potestas* tanto *patria* como *domenica* tenía una misma explicación: la integración jurídica de los *alieni iuris* (cf. D'ORS 1963. ARANGIO-RUIZ 1974). Al margen de esta discusión, pero partiendo de estos argumentos, cabe decir que las posibilidades de ascensión jurídica de las hijas de los ciudadanos eran mucho más bajas que las de los esclavos, dado que si aquellas pasaban automáticamente de la *patria potestas* del padre a la del marido, los esclavos y esclavas podían ascender al grado de libertos.

poder, es un argumento de suficiente peso específico como para demostrar que los esclavos formaban parte de la familia. Pero existen argumentos de carácter etimológico que no conviene olvidar, y que siguen esta línea. Festo nos los sirve en bandeja cuando afirma que, la palabra latina familia, deriva de un vocablo latino de origen Osco con el que se designaba a los esclavos: *famulus*¹³⁴.

*Famuli origo ab Oscis deperdet, apud quos servus famel
nominabatur, unde et familia vocata*¹³⁵.

Tal y como expusimos en enunciados anteriores, la esclavitud no fue un elemento ajeno a la evolución de la sociedad romana. Como consecuencia de ello, se vio afectada por todos los cambios sociales que sucedían en paralelo a la historia de Roma. Efectivamente la integración social de los escasos esclavos en

¹³⁴ La validez de esta etimología queda constatada desde el momento en que el diccionario Ernout-Meillet, posiblemente el de mayor autoridad en estos momentos, autoriza su adopción. La antigüedad de la palabra *famulus*, y el hecho de que de ella derive la palabra familia, ha permitido a G. DióSDI realizar una observación muy significativa. El significado de *famulus* no debe ser entendido en el sentido más clásico de la palabra "esclavo", es decir, inmerso en una sociedad de esclavismo intensivo, sino que debido a su antigüedad, correspondería a un sentido más arcaico, englobado en una sociedad esclavista de carácter patriarcal (DIÓSDI 1970, p. 22). Esta relación etimológica nos permite asociar ideas, y como consecuencia de la misma, plantearnos la integración del esclavo en los núcleos familiares sitos en el horizonte más lejano de la historia de Roma que por lo menos cabe remontar, con anterioridad a siglo IV a.C., al periodo de las XII Tablas (cf. RUIZ CASTELLANOS 1992). Y el hecho de que con posterioridad, se designase con la palabra *familia* tanto a los esclavos como a los miembros libres de la unidad familiar (cf. DIÓSDI 1970, pp. 22-23), no sería más que una consecuencia derivada de este planteamiento tan antiguo. En este sentido, y derivado de la arcaica asociación existente entre *famulus* y *familia*, comenzaron a extenderse las nociones de la *familia rustica* y de la *familia urbana*, haciendo relación al conjunto de esclavos empleados en los *fundi* y en la *domus* y evidenciando la integración jurídica de los esclavos en la *familia*. Y a partir de Principado surge la expresión *familia caesaris* para designar en un primer momento al conjunto de esclavos al servicio del *Princeps*, y más adelante a todos los esclavos integrados en la administración pública (cf. EDER 1980).

¹³⁵ Fest. p. 62 L. Cf. Fest. p. 61 L.

los círculos familiares fue muy superior, proporcionalmente, con anterioridad al siglo IV a.C. que a mediados del siglo II a.C. Pero el hecho de que socialmente, los esclavos fueran apartados del círculo familiar, no significó su exclusión jurídica de la familia¹³⁶. Tal y como hemos querido diferenciar a lo largo de todas estas líneas, el hecho de que con su explotación intensiva se convirtieran en un grupo socialmente marginado, no quiere decir que jurídicamente alterasen su *status*. Los cambios sociales acaecidos en Roma como consecuencia del cambio en el sistema productivo no implicaron cambios jurídicos paralelos en la esclavitud.

Dejando de lado las razones jurídicas, podemos tomar una serie de argumentos de carácter subjetivo que, precisando la relación entre siervos y amos, sirven para demostrar la vinculación jurídica de los esclavos a la familia romana. Entre señores y esclavos debía haber una relación interna que, como afirma F. Kudlien, daría lugar a una serie de relaciones muy ricas y complejas que no se hubieran podido dar si los esclavos hubieran constituido un grupo marginado de la familia¹³⁷. Entre ellas cabría citar las derivadas de la *potestas* y de la *pietas*, como el *peculium*, el *contubernium* y la capacidad de negociar en nombre del *paterfamilias -institor*¹³⁸. También cabría citar las derivadas de su carácter humano como por ejemplo las relaciones afectivas que cabían entre ambos, bien de carácter amoroso -atestiguado en la poesía erótica de Ovidio¹³⁹, bien de carácter amistoso -atestiguado en la relación abnegada de muchos esclavos de la comedia plautiana¹⁴⁰. Por último, recordar el hecho de que gracias

¹³⁶ Es en este punto donde debemos discrepar de autores como G. Alföldy (ALFÖLDY 1984, p. 85) o como G. Diósdí (DIÓSDI 1970, p. 132) que tanto nos han influido con sus argumentos lingüísticos al mostrarnos la relación *famulus-familia* dado que ambos autores propusieron que, a partir de la crisis del siglo II a.C., los esclavos fueron apartados de la familia, siendo asimilados a la categoría de meros objetos.

¹³⁷ KUDLIEN 1991, pp. 14-15 y 155. Cf. ANNEQUIN 1992, pp. 291-292.

¹³⁸ KIRSCHENBAUM 1987, p. 5.

¹³⁹ PEREZ DURA 1973, p. 231.

¹⁴⁰ Plaut. *Aul.* 587 ss.; *Men* 966 ss.; *Rud.* 920 ss.; *Pseud.* 1103 ss. Cf. ERNOUT 1962, p. 9. DUMONT 1966, pp. 182-203; VOGT 1969, p. 173; BRADLEY 1989, pp. 27-30.

a la arqueología y a la literatura conocemos los diferentes marcos en los que se darían dichas relaciones: la *domus*, como la famosa casa de Menandro en Pompeya, en cuyo segundo piso, descrito por A. Carandini¹⁴¹, se hallaban las *cellae familiae*, en las que vivían los esclavos con una serie de comodidades como la cocina y el aseo¹⁴², y los *fundi*, como los descritos por Catón, Saserna, Varrón, Columela o Plinio el Viejo.

Todos estos argumentos nos permiten constatar que en Roma debió existir un cierto derecho doméstico proveniente de la *auctoritas* del *paterfamilias*, que otorgaba al esclavo la integración jurídica que el Estado no le reconocía. En base a ella, y dado que el *paterfamilias* suponía la unión legal de los esclavos con la familia, estos pudieron participar en las fiestas del calendario romano que vamos a tratar en esta tesis doctoral, sin romper el rigor jurídico que impregnó a la religión romana. Esta afirmación debe entenderse en su medida, porque si el señor era a la vez fuente y garante de la ley en su casa¹⁴³, habría tantas diferencias entre los sistemas jurídicos de cada familia como *patresfamilias* hubiese en Roma. Ello, como norma general, condicionaría la posición social del esclavo en la familia. Y como norma concreta, aplicada al tema de nuestra tesis, supeditaría su participación en las fiestas a la exclusiva voluntad del *paterfamilias* -de la misma forma que lo harían las transformaciones socioeconómicas de la ciudad, las diferencias entre los esclavos agrarios o urbanos, los distintos puestos que podían desempeñar, y las enormes diferencias entre las categorías sociales de los señores a los que podían pertenecer-.

b) *Los esclavos y el binomio gens-Estado*

En las páginas anteriores vimos cómo, según M. Eliade, el hombre no participaba nunca en la religión romana como individuo, sino como miembro de una de las tres comunidades en las que se podía dividir a Roma (familia, *gens* y

¹⁴¹ CARANDINI 1988, pp 61-63.

¹⁴² BOUDREAU FLORY 1978, p. 79.

¹⁴³ DUMONT 1987, pp. 106-107.

Estado). Una vez atestiguada la relación jurídica de los esclavos con la familia, pretendemos tratar la vinculación jurídica del elemento servil con la *gens* y el Estado. El análisis de este proceso servirá para dejar atestiguado que su participación en las fiestas se ajustó a los preceptos jurídico religiosos de la religión romana.

El desarrollo de la *gens* es un aspecto de la historia social de Roma. Nuestro análisis debe prescindir del debate suscitado entre otros por E. Meyer y Bonfante acerca de la mayor antigüedad del Estado respecto a la *gens*¹⁴⁴ o viceversa¹⁴⁵ dado que en el momento que nos ocupa su estudio, posterior a las luchas patricio-plebeyas, ambas eran instituciones ampliamente asentadas en la estructura jurídica de Roma.

Brevemente podemos decir que en los albores de la ciudad, la *gens* no era más que el grupo familiar doméstico, es decir, una comunidad doméstico-económica¹⁴⁶. Las transformaciones socio-económicas de la ciudad ampliaron su perspectiva, haciéndola mucho más compleja. Sin embargo, la composición elemental de la *gens* continuó siendo la familia, encabezada por el *paterfamilias*. La *gens* estaría formada por un conjunto de familias unidas por el vínculo mítico de un progenitor común de todos los *patresfamilias*¹⁴⁷, aglutinados en una parentela sin grado¹⁴⁸.

De esta forma, si como veíamos en el apartado anterior, el *paterfamilias* era el nexo de unión jurídica entre la familia y los esclavos, de la misma forma lo

¹⁴⁴ La mayor antigüedad del Estado respecto a la *gens* fue defendida por E. MEYER, "Geschichte des Altertums, I", *Klio*, 2, 1899, 514 ss.; cf. *Römischer Staat und Staatsgedanke*, Zürich, 1948. Cf. ARANGIO-RUIZ, "Le genti e la Citta", *Annali Messina*, 1914. DE SANCTIS, *Storia*, I, pp. 177 ss.

¹⁴⁵ La tesis contraria, es decir, la que considera a la *gens* previa a la formación del Estado fue expuesta por BONFANTE, "Res Mancipi e nec Mancipi", *Scritti*, II, 1888, pp. 1 ss. "La *gens* e la familia", *Scritti*, I, 1888, pp. 1 ss., *Historia del Derecho romano*, Madrid, 1943. Sus consideraciones han sido acogidas por autores de la talla de Mommsen (MOMMSEN 1893, p. 12), e incluso por autores más modernos como DE MARTINO 1972, pp. 4 ss. DE MARTINO 1979, pp. 56 ss. FRANCIOSI 1984, pp. 10 ss.

¹⁴⁶ DE MARTINO 1979, p. 69.

¹⁴⁷ DE MARTINO 1972, p. 11.

¹⁴⁸ FRANCIOSI 1984, p. 15.

tenía que ser entre estos y la *gens*. El mismo razonamiento nos sirve para trazar el vínculo jurídico de los esclavos con el Estado.

El hecho de que el Estado ofreciese al *paterfamilias* la jurisdicción sobre todos aquellos sobre los que ejercía la *potestas*, y le prestase auxilio cuando lo necesitase, tal y como ejemplifica el *Senatus consultum Silianum* en el caso de los esclavos¹⁴⁹, implica, en primer lugar, que el Estado consideró a los esclavos vinculados jurídicamente con la familia romana, y en segundo lugar, que como consecuencia de ello, también los consideraba vinculados a su propia esencia.

En este sentido, la propia participación de los esclavos en las fiestas del calendario romano debe ser entendida como consecuencia de la vinculación jurídica existente entre los esclavos y el Estado. En una religión nacional, tan cargada de rigor jurídico¹⁵⁰ y tan conservadora¹⁵¹, resultaría paradójica la participación en sus celebraciones públicas (aquéllas que más vinculaban al conjunto de la ciudad con los dioses), de personas no relacionadas jurídicamente con el Estado. Si tal y como dice J. Scheid, en Roma no se debe distinguir entre comportamientos religiosos y laicos¹⁵², entendiéndolo por "conductas laicas" las derivadas del carácter jurídico romano, debemos suponer que la aceptación por parte del Estado de dicha participación se debió, sin duda, a la existencia de una relación jurídica entre el Estado y los esclavos.

¹⁴⁹ DALLA 1980. Cf. DUMONT 1987, p. 132.

¹⁵⁰ El rigor jurídico de la religión romana es analizado por J. Beaujeu (BEAUJEAU 1955, pp. 32-33).

¹⁵¹ El carácter conservador de la religión romana ha sido definido recientemente por J. Bayet (BAYET 1984, pp. 52-54, y 148 ss.).

¹⁵² "La distinction entre comportements religieux et conduites laïques ne me paraît pas pertinente pour le monde antique" (SCHEID 1985, p. 196).

2.5. Análisis global de los factores que permitieron la implicación de los esclavos en estas fiestas

En virtud del carácter jurídico de la religión romana, la participación de los esclavos en las fiestas del calendario romano no se pudo dar nunca, exclusivamente, como consecuencia de su condición humana, sino como consecuencia de su vinculación jurídica a una familia, a una *gens* y al Estado. Ello fue posible gracias a su relación con los *patresfamilias*, quienes constituyeron el nexo de unión de los esclavos con las tres colectividades orgánicas de Roma. Esta unión se dio a través de dos instituciones capitales, tales como la *potestas* de estos sobre sus esclavos, y la *pietas* de aquellos hacia sus dueños.

Como consecuencia de la vinculación jurídica de los esclavos a la familia, a la *gens* y al Estado, y en base a la *potestas* que sobre ellos ejercían los *patresfamilias* y de su *pietas*¹⁵³, habían adquirido un *status* jurídico que les permitía participar en todas las fiestas religiosas que vamos a tratar en esta tesis, ajustándose a las bases jurídicas de la religión romana. Dicha participación se vería afectada, según hemos podido ver a lo largo de esta primera parte del trabajo, por su específica situación social, derivada inexorablemente del tipo de

¹⁵³ La *potestas* que ejercían los *patresfamilias* sobre los esclavos, y de su *pietas* hacia estos, constituyeron dos instituciones que elevaron a los esclavos por encima de la categoría de *instrumenti genus vocale* (Var. R. I, 17, 1).

amo que tuviese cada esclavo, puesto que al fin y al cabo, éste dependía jurídicamente de su *paterfamilias*.

A pesar de su integración jurídica en la familia, *gens* y Estado, y de la posibilidad que este hecho les brindaba de participar en estas fiestas, no debe replantearse el conjunto de su situación de una forma tan optimista como lo hizo Dumont. Todos estos condicionantes no impidieron su desigualdad jurídica con respecto al resto de personas, ni como consecuencia de ello, su explotación. Dice Dumont que durante el tiempo sagrado que se les dedicaba en sus fiestas, el esclavo y el hombre libre quedaban igualados ante los dioses¹⁵⁴. No creemos muy acertado este planteamiento de Dumont porque estas fiestas partían de las propias diferencias entre libres y esclavos, y en vez de atenuarlas, las agudizaban. La acentuación de las diferencias jurídicas se podía advertir durante el transcurso de las celebraciones, ya que por ejemplo, el papel de los libres y esclavos durante las *Saturnalia* y *Matronalia*, además de complementario, debía ser opuesto; también se evidenciaba al finalizar la celebración, puesto que ésta había contribuido a separar más los roles jurídicos de ambos.

Más aún, debemos criticar este planteamiento de Dumont porque, hablando de la práctica religiosa romana, basada en una situación objetiva, como es el propio *status* jurídico, y no en circunstancias subjetivas como la fe, no se puede afirmar que el rito igualase ante los dioses a libres y esclavos¹⁵⁵. En consecuencia no se puede afirmar que las diferencias entre amos y esclavos tendiesen a desaparecer durante el tiempo festivo, porque tal y como se ha dicho antes, no existía una regulación general de su participación, sino tantas leyes como señores.

En virtud de lo que hemos tratado en este apartado, y conforme al esquema propuesto por J. Iglesias, la situación jurídica de los esclavos puede calificarse en torno a cuatro puntos¹⁵⁶: 1º) Carecían de capacidad jurídica. 2º)

¹⁵⁴ DUMONT 1987, pp. 757-758.

¹⁵⁵ Por ejemplo, durante las *Saturnalia*, tanto para Saturno, como para la ley, un rico patricio siempre sería más digno de tener en cuenta que su esclavo.

¹⁵⁶ IGLESIAS 1965, p. 111.

Poseían capacidad legal de obrar, es decir, de realizar negocios, y capacidad penal. 3º) Gozaban de personalidad natural, pudiendo constituir relaciones familiares *-contubernium-* y pudiendo tener peculio. 4º) Tenían personalidad en el orden religioso, que se manifestaba en la capacidad de realizar un voto¹⁵⁷, en el juramento¹⁵⁸, en la participación en los *collegia funeraticia*, en el sepulcro¹⁵⁹ y en las honras funerarias¹⁶⁰, así como en la posibilidad de participar en las fiestas del calendario y en los cultos de carácter familiar.

Como consecuencia de estos cuatro puntos que caracterizaban su situación jurídica, y especialmente del último, su participación en las fiestas del calendario romano queda delimitada, y justificada legalmente.

¹⁵⁷ *Dig.* 50, 12, 2, 1.

¹⁵⁸ *Dig.* 12, 2, 23. *Dig.* 40, 12, 44.

¹⁵⁹ *Dig.* 11, 7, 2. *Dig.*, 15, 1, 4.

¹⁶⁰ *Dig.* 19, 1, 13, 22.

3. Las festividades religiosas

La mentalidad religiosa romana concedía una gran importancia a la fiestas públicas, por constituir el elemento aglutinador de los diferentes aspectos de la *religio*. En ellas se plasmaba el pacto no escrito, basado en el uso, entre la ciudad y los dioses, que garantizaba la *pax deorum*. Otros aspectos que también se plasmaban en ellas eran el celo religioso de las autoridades religiosas romanas¹ y la estamentalización de la relación de los hombres con los dioses². Estos aspectos de las fiestas públicas romanas reafirmaban el carácter jurídico que impregnaba todos los aspectos de la vida de Roma³, confirmando el hecho de que el comportamiento religioso no debía ser dissociado en ningún momento de la noción de *civi*⁴.

La definición ciceroniana de la *religio*, como "culto pío a los dioses"⁵, nos muestra un panorama religioso romano que denota un gran apego a las tradiciones oficiales, útiles y formulistas. Tomando como base de sus

¹ Como es bien sabido, a las autoridades religiosas romanas, y al Estado en general, les repelía cualquier alteración en las líneas directrices de la celebración dictadas por el *mos maiorum*. Numerosos son los autores contemporáneos que así lo han expresado cf. DUMÉZIL 1970, pp. 109 y 114. BAYET 1984, pp. 66-68. SCHEID 1992, pp. 13-20. BERNARDI 1991, p. 39 y pp. 44-45. CUMONT 1987, p. 42.

² La estamentalización determinaba el papel en las relaciones con la divinidad en base al *status* del individuo, así como el rigor con el que exigía que sus participantes fueran miembros de los tres elementos básicos de la ciudad -familia, *gens* y Estado-

³ Cf. BEAUJEAU 1955, pp. 32-33.

⁴ Ello se debe a que, como afirmaba J. Scheid, en ambas perspectivas eran indisolubles (SCHEID 1985, p. 196).

⁵ Cic. *Nat.deor.* III, 5.

planteamientos esta afirmación, la crítica contemporánea ha deducido que la *religio*⁶, basada en un rigor jurista propio de un Estado tan consuetudinario como Roma, no equivalía a *credo*⁷. Su significado originario, estudiado por K. Kerényi, equivaldría escuetamente a "precaución", concepto que no tendría por qué estar relacionado con los fenómenos específicamente religiosos⁸. Sólo poco a poco, el término *religio* fue adquiriendo el sentido de una experiencia especial, derivada de la relación de los hombres con los dioses. Experiencia para la que la mayoría de los idiomas europeos no poseen otra denominación que "religiosa", derivada del sustantivo latino *religio*, pero que en realidad no muestra equivalencia con dicho término.

Una de las personas que ha contribuido más recientemente a asentar la diferencia entre *religio* y *credo* es J. Scheid, el cual afirma que la religión romana no tenía nada que ver con la fe, la emoción o la imaginación. Por tanto, según indica este autor, al estudiar la actitud *religiosa* de los romanos se debe apartar de ella al conjunto de sentimientos que rodean el término moderno⁹. Alrededor de la *religio* giraban una serie de *dies festus*, cuya celebración quedaba vertebrada por unas *caerimonias* denominadas *religiosas*. En base a la actitud *religiosa* de los romanos revelada con anterioridad, la participación en los *dies festus* y la celebración de las *caerimoniae* no exigía la fe de quienes la protagonizasen, sino escuetamente su adecuación a una serie de normas infalibles, adecuadas al *mos maiorum*, pero de diferente antigüedad.

La participación de los esclavos en las fiestas del calendario romano debe ser entendida en el seno de este planteamiento. Dicha participación se adecuó a la

⁶ La palabra *religio* designa, según Bayet, el conjunto de los vínculos reconocidos que vinculaban la actividad humana a los dioses. De ella deriva la noción de obligaciones jurídicas recíprocas (*fides*), BAYET 1984, p. 69. Otra definición *religio* nos la ofrece R. Schilling: "est un scrupule qui empêche et non un sentiment qui est dirigé vers une action, ou qui incite à practiquer le culte" (SCHILLING 1979, p. 40).

⁷ SCHEID 1992, p. XV y SCHILLING 1979, p. 74.

⁸ De hecho, tal vez por ello, el latín nunca tuvo una palabra específica para designar todos los sentidos que hoy cubre la moderna palabra religión.

⁹ SCHEID 1992, p. XV. SCULLARD 1981, p. 31.

ley, cuando no, tal y como veremos en el desarrollo del presente trabajo, fue promovida directamente por quienes la dictaban. Debido a la situación jurídica de los esclavos, asentada en el último peldaño del escalafón romano, su participación en estas fiestas no les exigía más que la adecuación a los preceptos dictados a lo largo de generaciones. Explícitamente, estos preceptos consistían en la realización la ofrenda de las *pilae* durante las *Compitalia*, la comida junto a la higuera salvaje durante las *Nonas Caprotinas*, o la participación en los banquetes ofrecidos por sus amos durante las *Saturnalia*, y por sus amas durante las *Matronalia*. En realidad la *religio* no les exigía más, puesto que sus creencias quedaban al margen. Pero tampoco les exigía menos, dado que si el *mos maiorum*, basado como se sabe en la *auctoritas maiorum*, dictaba su participación, los esclavos tenían la obligación *religiosa* de participar en ellas,

Tal conclusión nos permite pensar que el uso del vocablo *pietas* con el que se alude a la institución que movía a los romanos a participar en las ceremonias religiosas, también sea apropiado para definir el tipo de intervención que realizaban los esclavos en las fiestas del calendario que vamos a tratar. Y ello nos lleva a pensar que su participación en estas fiestas sería tan *pia* como la de cualquier participante.

La *pietas*, a pesar de su relación con el verbo *piare*¹⁰, *in sensu stricto*, consistía en la adecuación con respeto a una serie de normas y tradiciones indiscutibles -dado que se basaban en el *mos maiorum*- encargadas de regular las relaciones entre diversas partes. Estas relaciones podían basarse en un equilibrio recíproco cuando las partes eran iguales -por ejemplo entre los miembros de una misma ciudad, vecindad, alianza o acuerdo-, o en un desequilibrio unidireccional cuando las partes no eran iguales -como son las que se dan entre el individuo y todo aquello que le sea superior como el *pater*, el Estado o los dioses-¹¹. La *pietas* no sólo definiría el tipo de relación entre los esclavos y sus amos, sino que

¹⁰ ELIADE 1978, p. 123.

¹¹ DUMÉZIL 1987, pp. 145-146.

yendo más allá, encauzaría las relaciones dadas entre los miembros del último peldaño jurídico y los dioses.

Por todo ello, si, tal y como se sabe, el esclavo cumplía sus obligaciones religiosas señaladas por el calendario romano, y teniendo en cuenta el hecho de que la *pietas* puede ser considerada una relación de carácter no recíproco entre partes superiores e inferiores, como son las relaciones que vinculaban a los esclavos con sus amos y con los dioses de Roma, ¿por qué su participación en la *religio*, y dentro de ésta, en las diferentes *caerimoniae* en las que el Estado le ofrecía su participación, no iba a ser pía?

En Roma, el rito se encontraba en el centro de la vida religiosa, dado que era el encargado de regular la *pietas* de los hombres hacia los dioses. Para explicar la relación entre esclavos y dioses, partiremos de la definición que R. Schilling realizaba de la *pietas*¹². Según este autor, la *pietas* se basaba en una especie de justicia distributiva o pacto no escrito, que regulaba la relación entre los hombres y los dioses. Así, mientras las divinidades se limitaban a aceptar los ritos y sacrificios realizados por los hombres, estos debían encauzar su relación a través de un ritual en el que tal y como nos cuenta Kerényi¹³, no podía fallar ningún aspecto. La aparición de cualquier factor negativo que lo alterase, podría afectar al equilibrio de relaciones establecido entre Roma y la divinidad.

El rigor jurídico marcaba todas las esferas del Estado romano. Por ello, tal y como indica J. Beaujeau, puede afirmarse, que la religión, siendo una de las piezas vertebrales de esta sociedad, no podía quedar alejada de dicho carácter jurídico¹⁴. Ello implicó que durante la celebración del rito en Roma, todo lo que se refiriese a los dioses, además de ser verdadero, necesario o útil, no debía contener ninguna omisión. Además, el participante debía decir u ofrecer solamente lo que no corriese el riesgo de ser mal comprendido por los dioses o de sentarles mal¹⁵. En el fondo de este rigor, subyacía la certeza de que cualquier

¹² SCHILLING 1979, p. 52.

¹³ KERENYI 1972, p. 161. Cf. CUMONT 1987, p. 37.

¹⁴ BEAUJEAU 1955, pp. 32-33.

¹⁵ Tal es así que para rehuir los riesgos, los rituales en Roma contenían menciones

olvido o negligencia en el rito, iba a ser mal acogido por aquellos a los que iba dirigido, recayendo la responsabilidad de esta falta, por el carácter social de la religión romana, en la colectividad más amplia en la que el causante estuviese incluido: el Estado.

El temor de que el Estado entero fuese el último responsable de un fallo en el rito cometido por un miembro de su comunidad, propició que éste fuese tan escrupuloso con la puesta en práctica de los rituales que a través de un individuo, comprometían al Estado: es decir, que fuera tan riguroso en la celebración de las fiestas del calendario romano¹⁶. La participación religiosa, siempre tuvo lugar como parte de una especie de contrato que el Estado, como entidad más amplia, y las *gentes*, las *familias* y los individuos como integrantes de él, tenían sellado con los dioses. Este hecho suponía que cualquier ceremonia religiosa realizada por una persona, implicaba a toda Roma, dado que cada uno de los elementos mencionados formaban parte de un todo.

El análisis de la participación de los esclavos en las fiestas del calendario romano debe tener en cuenta todas estas circunstancias. Roma, personificada por la clase dirigente, que al tiempo de ser el elemento social que disponía de mayor número de servidumbre, era el que decidía el contenido de la *religio*, nunca hubiera permitido un quebrantamiento de la *pax deorum* tan evidente como el que se hubiera producido si sus esclavos hubieran sido un elemento ajeno a las familias, a las *gentes* y al Estado. La integración jurídica de estos hombres y mujeres en el último peldaño de dichos grupos, permitió su modesta intervención en ellas. Como veremos, no sólo sirvió para que el Estado no impidiese su participación en base a determinados prejuicios de los ciudadanos, sino que además, fue la excusa que le permitió fomentar su participación para asegurar su integración.

imprecisas y aparentemente incompletas de los dioses, en las que sólo decía del dios (o al dios) aquello que era seguro o necesario (DUMÉZIL 1970, pp. 109 y 114).

¹⁶ Cf. BAYET 1984, pp. 66-68. SCHEID 1992, pp. 13-20. BERNARDI 1991, p. 39 y pp. 44-45. CUMONT 1987, p. 42.

Ciertamente se han perdido casi todos los ritos específicamente religiosos en los que los esclavos debieron participar durante las fechas que vamos a tratar -caso de haber existido-, con excepción, tal y como hemos adelantado, de la ofrenda que entregaban a los lares compitales durante su fiesta, y de la procesión nocturna al templo de Diana en el Aventino. Careciendo de más datos que muestren su implicación en otros ritos, en todas las fiestas que vamos a tratar tenemos bien atestiguada su participación festiva. Participación festiva en el sentido más jovial de la palabra (en los casos de las Nonas Caprotinas, *Matronalia*, *Saturnalia* y fiesta de Fors Fortuna), o en un sentido más serio o formal (como en las *Compitalia* y fiesta de Diana) pero siempre ligada a un comportamiento tradicional.

Por otra parte, carecemos de documentos directos que nos atestigüen el inicio de la participación de los esclavos en estas fiestas. Pero en cambio, tenemos testimonios que nos relatan detalles puntuales de esta participación en momentos muy concretos de la historia de Roma, así como una serie de leyendas claramente helenizadas que recogidas por autores de diversos periodos -por lo general a partir de época augústea-, nos remontan las causas de dicha participación al periodo más antiguo de la historia de Roma. El trastorno que podría deducirse de este desequilibrio entre la antigüedad de la datación de la participación de los esclavos y la modernidad de las fuentes puede ser neutralizado por nuestro deseo de no desalentarnos por la ausencia de fuentes más antiguas. Partiendo del abanico de fuentes del que disponemos, compartimos la opinión de F. Altheim, en el sentido de que la época más interesante para el estudio de la religión romana no la constituye la del comienzo de su historia, tan estudiada por Wissowa y Latte, sino la del momento en el que se vio obligada a reaccionar contra las penetraciones culturales extranjeras¹⁷:

"L'essence de la religion romaine ne s'était pas manifestée dans les "contenus" mais dans les formes; sa

¹⁷ ALTHEIM 1955, pp. 137 y 148.

particularité résidait moins dans la conservation d'institutions traditionnelles que dans la façon de maîtriser et transformer ce qui lui venait de l'extérieur [...] Il a été plus haut de la théorie qui voulait chercher les éléments authentiquement romains aux débuts de l'histoire religieuse de Rome; on a vu que cette théorie ne se vérifie pas. Mais à côté de cette constatation négative, il faut en faire une autre positive. Il ne peut y avoir le moindre doute que l'expression de la romanité dans la religion ne doit pas être cherchée à un moment où elle attendait son épanouissement; on doit pouvoir la trouver aux époques des grands devoirs et d'événements historiques, alors qu'il fallait s'affirmer. Les monuments valables de la religion romaine nous sont présentés non par le plus ancien calendrier religieux romain, mais bien par les poètes et les historiens" ¹⁸.

La ausencia de fuentes relativamente antiguas, y la abundancia de fuentes postrepúblicas, ofrecen el condicionante fundamental de nuestro estudio sobre la participación de los esclavos en las fiestas del calendario romano. Ello no quiere decir que no vayamos a intentar localizar cronológicamente su inicio. De hecho, no nos vamos a dejar influir por la inexistencia de unas fuentes contemporáneas al inicio de este proceso, dado que en muchos casos obtendremos respuestas válidas a partir del estudio de las causas que motivaron la aparición de las leyendas que poseemos.

Tal y como dice F. Altheim¹⁹, estas leyendas se formaron en la gran época de la religión romana, cuando se estructuró definitivamente al chocar con las nuevas religiones. Más tarde, fueron puestas por escrito cuando el espíritu vivo de la religión se manifiesta en los poetas e historiadores, así como en los hombres de Estado. Su análisis nos va a permitir ofrecer unas fechas *post quem* y *ante*

¹⁸ ALTHEIM 1955, p. 147.

¹⁹ Cf. ALTHEIM 1955, p. 148.

quem del inicio de dicha participación, así como valorar la propia participación de los esclavos en las fiestas en el momento en que fueron articuladas. Por último, los escasos datos del ritual, y de la propia celebración por los esclavos de las mismas, van a bastarnos para ofrecer una serie de conclusiones en torno al carácter de su participación en ellas.

4. El calendario

Es lícito afirmar que los antiguos romanos mantenían una concepción temporalista de su religión en la que claramente distinguieron el tiempo sagrado, sobre el cual el hombre no tenía poder, del tiempo profano, caracterizado por la realización de sus propias actividades¹. Fruto de sus necesidades económico-religiosas, y marcado por el carácter jurídico de la sociedad romana, pudo surgir un calendario² con el que fueron reguladas las principales actividades

¹ LE GLAY 1971, p. 20. MESLIN 1978, p. 55. Desde estas líneas invitamos al estudio de la noción de *sacer* a partir del estudio de H. Fugier, que nos va a permitir su restringido uso en este caso. En él distingue entre las cosas que no son "sagradas" por su propia naturaleza, sino que se hacen sagradas en función de un uso religioso, y las que son sagradas por su relación con la divinidad. (FUGIER 1963, pp. 57 ss.). En este sentido, el calendario sería sagrado en función de su uso religioso.

² Sabemos que nuestro tema no se limita al estudio del calendario romano, sino que pretende ir más allá investigando un aspecto de éste, como es la participación de los esclavos en algunas de las fiestas reseñadas en él. Sin embargo hemos creído conveniente dedicar parte de nuestro trabajo a la comprensión de su estructura interna para poder dilucidar mejor el fondo de nuestro tema. Fruto de este trabajo ofrecemos una pequeña relación bibliográfica ordenada cronológicamente. MOMMSEN 1859. BOISIER 1884, pp. 55-74. FOWLER 1895. OMONT 1897, p. 15 ss. SCHON, "Fasti", P.W., R.E., VI, coll. 2015-2046. NILSSON 1920. REHM 1927. VACCAI 1927. ARBESMANN 1929. WHATMOUGH 1931. ROSE 1944. KIRSOPP MICHELS 1949. STERN 1953. BÖMER 1958. DEGRASSI 1963. KIRSOPP MICHELS 1967. BICKERMAN 1968. ALFÖLDY 1969. HENDERSON 1972, pp. 9-20. SAMUEL 1972. HERZ 1975. PFLAUM 1978. BIRLEY 1981. SCULLARD 1981. STERN 1981. HARTMANN 1982. BRIND'AMOUR 1983. FLAMANT 1984. YORK 1986. SABBATUCCI 1988. RADKE 1990. RÜPKE 1995.

humanas, al calcular el progreso del tiempo en base a la observación de fenómenos cósmicos.

El fin último de su fijación, fue la necesidad de dotar a la vida cotidiana de una estabilidad inalterable que rigiese la realización de las actividades humanas. Fuera por necesidades meramente económicas³, o por planteamientos vinculados directamente con motivos religiosos⁴, lo cierto es que a través del calendario, los romanos regularon tanto sus asuntos de carácter civil como los de carácter sagrado. Analizando brevemente su contenido, es evidente que entre las actividades civiles se hallarían las labores agrícolas⁵ (gracias a la fijación de los meses), los días de mercado (gracias a la fijación de las *nundinas*) y la posibilidad o prohibición de llevar a cabo determinados asuntos laborales y civiles -relacionados con la administración y la justicia-, asuntos ambos establecidos por el carácter de los días. Y entre las actividades religiosas recogidas por el calendario, destacan los aniversarios de las consagraciones de determinadas aras y templos, o las conmemoraciones de la sucesión de determinados acontecimientos histórico-legendarios, tanto favorables como desgraciados-, que podrían ser celebrados gracias a la fijación en él.

Dejando aparte las motivaciones civiles que impulsaron su desarrollo, cuya importancia ya ha sido resaltada, en función del carácter de este estudio vamos a interesarnos por las causas religiosas que contribuyeron a su fijación. Estas nos permitirán comprender el significado de la participación de los esclavos en las fiestas religiosas que vamos a tratar.

La relación etimológica de la palabra *fastus* con la noción de *fas*⁶ es evidente. Si partiendo del testimonio de Servio⁷, según el cual, *fas* correspondía

³ LE BOEUFFLE 1989, p. 15.

⁴ KIRSOPP MICHELS 1967, p. 3. SCULLARD 1981, p. 43. Cf. DELLA CORTE 1969, artículo que constituye una reseña al libro de A. Kirsopp Michels publicado un par de años antes.

⁵ BERNARDI 1991, p. 38.

⁶ *Fas*, definido por H. Fugier, una de las personas que, parafraseando el título de su libro, mejor ha estudiado la expresión de lo sagrado en la lengua latina, designó la norma cósmica, el orden universal, situándose por encima del *ius*, guiando el orden del

al derecho divino -de la misma forma que *ius* corresponde al las leyes humanas-, podemos pensar que la relación jurídico-religiosa del *fas* con los *fasti* aparece íntimamente ligada.

La fijación por parte del Estado romano de una serie de fiestas, y su posterior establecimiento por escrito para ser divulgada, partió de la propia mentalidad jurídico-religiosa sobre la que se estructuraba el propio carácter de la ciudad. Esta mentalidad, que se había plasmado en la *religio*, era la que no permitía la aparición de ningún fallo durante la celebración de los rituales y ceremonias que tenían lugar durante las fiestas. Como consecuencia de la necesidad de respetar al máximo el celo religioso, se hizo preciso llevar un control de las actividades religiosas realizadas a lo largo del año cósmico para que pudieran ser repetidas cada año, infaliblemente, el mismo día. El objetivo de este planteamiento, enlazaba doblemente con la mentalidad jurídico-religiosa de los romanos. En primer lugar, se pretendía no olvidar la celebración de ninguna fiesta a lo largo del año cósmico; y en segundo lugar, no se quería alterar la fecha de celebración de ninguna de ellas. Es decir, con la fijación de las fiestas en el calendario, y partiendo de los planteamientos jurídico-religiosos de los romanos que afirmaban el establecimiento de la *pax deorum*, se pretendía no provocar su ruptura a partir de la omisión de una celebración, o de una mera alteración en la fecha de la misma.

Tal y como dice F. della Corte, el cálculo primitivo del tiempo se basaba en el estudio de unos pocos fenómenos que hoy nos parecen cotidianos, pero que para cualquier particular de la época podían resultar de una extremada dificultad de comprensión⁸. Por eso, este cálculo quedaba en manos de unos responsables

Universo (FUGIER 1963, p. 133). No resulta extraño que de esta palabra derivase la palabra *fastus*, con la que se designó la plasmación del estudio del orden cósmico, y la palabra *fastus*, en la que quedaba de manifiesto la autorización cósmica, de reunir las asambleas y de celebrar juicios.

⁷ Serv. *ad. Geor.* I, 269.

⁸ Entre los fenómenos que sirvieron para calcular el paso del tiempo cabe destacar el análisis de la posición del sol, que marcaba la duración del día y el paso del año, y de la situación de las estrellas, que marcaba tanto el paso del año como la sucesión de las

especializados, tales como los pontífices, verdaderos árbitros, regidores y guardianes del calendario⁹, encargados, entre otras cosas, de su estudio, programación, y proclamación del carácter de sus días.

En una sociedad que debía estructurarse por los pasos que dictaba el calendario, el obstáculo que suponía su desconocimiento para cualquier persona era evidente: le impedía saber los días en los que los tribunales estaban cerrados, quedando en desventaja frente a quien los conociera. También le impedía conocer los días en los que era preceptiva la celebración de determinada fiesta. Ambos menesteres, implicaban la necesidad de la pública exposición de los preceptos señalados en él, tarea de la que se encargaron los pontífices. Gracias a ella, cualquier ciudadano podía conocer el día correcto para emprender un determinado propósito civil o religioso, sin temor a que estuvieran cerrados los tribunales, o a que se ofendiesen los dioses.

La necesidad de la pública exposición de los preceptos señalados en el calendario, aparece derivada, en primer lugar, de su complejidad, puesto que estando estructurado directamente a partir del estudio del cosmos, el Estado debía intentar extender su conocimiento entre todos los particulares para no verse involucrado en la ruptura de la *pax deorum*, como último responsable de cualquier fallo cometido en el ritual por un individuo concreto¹⁰. Y en segundo lugar debe ser relacionada con la fuerza que adquiere la palabra escrita, que imprime a lo expresado la inmovilidad e inalterabilidad que exige la relación con la divinidad. Con la puesta por escrito del calendario, y reflejando el carácter conservador propio de la religión romana, quedaba fijado para siempre el pacto con los dioses.

estaciones (DELLA CORTE 1969, p. 281).

⁹ FLAMANT 1984, p. 175.

¹⁰ La cuestión de la responsabilidad como consecuencia del quebrantamiento del *mos* en el rito ha sido analizada desde varias perspectivas por diferentes autores. Desde estas líneas pretendemos señalar las observaciones más interesantes ofrecidas por la historiografía contemporánea. Cf. BAYET 1984, pp. 66-68. SCHEID 1992, pp. 13-20. BERNARDI 1991, p. 39 y pp. 44-45. CUMONT 1987, p. 42.

Esta exposición nos permite considerar el calendario romano como una simbiosis entre el carácter religioso de Roma, su reglamentación civil y los conocimientos astronómicos de la época. La armonización de estos elementos religiosos, civiles y cósmicos, aparece en el establecimiento de las cuarenta y ocho festividades religiosas que tenían lugar a lo largo del año, conjugadas con la relación del carácter civil de sus días¹¹ -*comitialis*¹², *fastus*¹³, *nefastus*¹⁴, *intercisi*¹⁵, *NP*¹⁶ y *FP*¹⁷-, y con su ordenación cósmica, en función de la aparición de la luna llena durante mes -*kalendas*¹⁸, *nonas*¹⁹, *idus*²⁰ y *atri*²¹. Todos estos

¹¹ Fruto de este carácter civil es la aparición de las nundinas que dividían el calendario, primordialmente a efectos mercantiles -para que cada persona pudiera acudir a la ciudad cada ocho días para resolver sus asuntos- (Var. *R.* II, 1), en grupos de ocho días señalados en los calendarios epigráficos con las letras *A, B, C, D, E, F, G* y *H*.

¹² Días ordinarios en los que el pretor podía hacer justicia y los magistrados podían reunir al pueblo en asambleas ordinarias: *Comitiales dicti quod tum ut coiret populus constitutum est ad suffragium ferendum, nisi si quae feriae conceptae essent, propter quas non liceret* (Var., *L.* VI, 29).

¹³ Días en los que pese a poder llevarse a cabo juicios, no se podía reunir al pueblo en asambleas profanas: *Dies fasti, per quos praetoribus omnia verba sine piaculo licet fari* (Var., *L.* VI, 29). Cf. Macr. *Sat.* I, 16, 14.

¹⁴ Según Varrón, estos días se definen por oposición a los dos anteriores. En ellos ni se puede reunir al pueblo en asamblea, ni el pretor no puede rendir justicia; además se prohíben las actividades profanas: *Contrarii horum vocantur dies nefasti, per quos dies nefas fari praetorem: do, dico, addico. Itaque non potest agi: necesse est aliquo eorum uti verbo, cum lege quid peragitur* (Var., *L.* VI, 30). Cf. Macr. *Sat.* I, 16, 14.

¹⁵ Estos días tenían la particularidad de ser nefastos por la mañana y por la tarde, pero fastos durante el intervalo: *Intercisi dies sunt per quos mane et vesperi est nefas, medio tempore inter hostiam caesam et exta porrecta fas* (Var., *L.* VI, 31). Cf. Macr. *Sat.* I, 16, 2. Servio nos recuerda que entre ellos cabe especificar los dies fissi, nefastos hasta el momento en el que se realizaba un sacrificio (Serv. *ad. Aen.* VI, 37).

¹⁶ Son una siglas que aparecen en los *fasti* y de las que no hay fuentes al respecto, por lo que son interpretadas como *Nefastus parte* y *Nefastus principio*.

¹⁷ Tampoco hay fuentes literarias sobre estas siglas, y son interpretadas, como las siglas anteriores, como *Fastus parte* y *Fastus principio*.

¹⁸ Las *kalendas* son el primer día del mes, fecha en la que se proclama (*calatur*) el día de las *nonas* (Var., *L.* VI, 27). Según se desprende de Macrobio (Macr. *Sat.* I, 15, 5), en el ciclo lunar coincidiría con la luna nueva. Cf. Aus., *Ecl.* 11 Aus., *Ecl.* 14.

¹⁹ Las *nonas* correspondería al octavo día antes de los *idus* -téngase en cuenta, a propósito de su nombre, tal y como nos advierte M.A. Marcos Casquero, la costumbre romana que computa tanto el día de partida como el de llegada- (Var., *L.* VI, 28). Cf.

elementos han sido recogidos en el análisis realizado por Th. Mommsen en el CIL I/2 de todos *fasti* que se nos han conservado en la actualidad: *Antii*, *Maffeiani*, *Afiliani*, *Amiterni*, o *Antiates*.

Si bien existen muchos aspectos referidos al calendario sobre los que tenemos plena certeza, también existen muchas otras cuestiones acerca de las cuales la falta de testimonios ha motivado que la historiografía haya realizado numerosas conjeturas. No se conoce con exactitud la antigüedad de su origen, ni si su primitivo carácter fue solar o lunar, ni qué impulsó exactamente su aparición; además, existen dudas sobre la cuestión del *mensis intercalaris*, y sobre el carácter de las reformas a las que se vio sometido. Las hipótesis surgidas en torno a estos aspectos han sido ampliamente discutidas por los especialistas, y de ellas pretendemos extraer alguna conclusión útil para nuestro trabajo.

Como decíamos, no se conoce con exactitud la antigüedad del origen de su fijación, y en la actualidad las opiniones acerca de este tema aparecen enfrentadas. Por una parte, aparece un sector de la historiografía que defiende la datación antigua de su aparición, fijándola en el periodo de la monarquía preetrusca. Entre ellos hay autores de un gran peso específico en el estudio de la religión romana como Th. Mommsen²², Warde Fowler²³ y G. Wissowa²⁴. En este sentido, F. Altheim repite los argumentos de Warde Fowler y dice que el más antiguo calendario religioso corresponde "au stade du développement urbain où le Quirinal s'était joint au Septimontium d'autrefois"²⁵. M. Le Glay, resume todas estas ideas, y basándose en la autoridad de los investigadores que le preceden, defiende, en definitiva, que el antiguo calendario romano constituye un

Aus., *Ecl.* 11 Aus., *Ecl.* 13.

²⁰ Los Idus son el punto cumbre del mes dado que sobre ellos gira el cómputo del tiempo. Correspondería al día en que se produce la luna llena. Cf. Aus., *Ecl.* 11. Aus., *Ecl.* 13.

²¹ *Dies postridie Kalendas, Nonas, Idus appellati atri, quod per eos dies <nihil> novi inciperent* (Var. L. VI, 29).

²² MOMMSEN 1859. CIL I/2.

²³ FOWLER 1895.

²⁴ WISSOWA 1912.

²⁵ ALTHEIM 1955, pp. 157. Cf. FOWLER 1911, p. 94 ss.

documento que, a pesar de algunas influencias etruscas que en él pueden aparecer, fundamentalmente nos muestra el sentimiento religioso de las creencias y de los ritos de los romanos desde los siglos VII-VI a.C.²⁶.

El estudio del calendario realizado por A. Kirsopp Michels²⁷ supuso un cambio en esta concepción, dado que retrasa su introducción a mediados del siglo V a.C.. Según supone esta autora, habría sido establecido por los mismos decenviros que legislaron la Ley de las XII Tablas²⁸. K. Latte y Dumézil, enlazando con sus planteamientos, también afirmaron que el calendario festivo no ofrece una imagen de la más vieja religión, ni tampoco un balance de los cultos y los dioses que tuvieron lugar en el momento en que fue establecido. Para ambos autores, la fecha de su aparición es incierta, pero no demasiado antigua porque, según afirma, el calendario es un marco instaurado sobre una religión ya, en gran parte, organizada²⁹. F. della Corte, en su recensión del libro de A. Kirsopp Michels³⁰, también apuesta por una fecha reciente, que saltaría el periodo monárquico, y se centraría en torno al siglo V a.C.³¹

Por nuestra parte, nos sumamos a esta última corriente de opinión que aboga por retrasar su fecha de aparición, hasta el momento de coyuntura entre la Monarquía y la República, puesto que como creemos, su aparición fue una consecuencia de la estructura jurídico-religiosa de la sociedad romana, y no causa de la misma. Su afianzamiento necesitó el afianzamiento de una serie de preceptos tales, como el establecimiento jurídico de la mentalidad religiosa -responsable de hacer precisa su fijación-, la organización interna de las fiestas -ordenadas en torno a los famosos tres ciclos-, el establecimiento procedimental de los tribunales y de las asambleas -en base a los cuales surgieron los días *comitialis*, *fastus*, *nefastus*, e *intercisi*-, hechos que debieron ocurrir muy a

²⁶ LE GLAY 1971, p. 14. Un poco más adelante, al comentarnos las aportaciones de F. Altheim en los estudios sobre religión romana, vuelve a hacer hincapié en el tema.

²⁷ KIRSOPP MICHELS 1949, pp 320-346. KIRSOPP MICHELS 1967, p. 217.

²⁸ Cf. RUIZ CASTELLANOS 1992, pp. 4-6.

²⁹ DUMÉZIL 1987, p. 126.

³⁰ KIRSOPP MICHELS 1967.

³¹ DELLA CORTE 1969, pp. 280 ss.

finales del siglo VI a.C., en el periodo de coyuntura entre la Monarquía etrusca y la República. Además, si bien aparecen reflejadas en él fiestas de carácter arcaico, no cabe olvidar que muchos de sus ritos y tradiciones aparecen envueltos por un cariz legendario que nos transporta a un periodo más reciente, correspondiente al momento de helenización de la religión romana³².

Referente al calendario romano hay otra serie de debates historiográficos que no afectan directamente al tema que estamos tratando, pero que nos ayudan a comprender las dificultades que plantea el estudio del marco en el que se insertan las fiestas en las que participaron los esclavos. Tal y como dice A. Kirsopp Michels, para comprender el calendario romano, hay que conocer los cambios básicos y las reformas a los que se vio sometido³³. Y si esta labor ofrece pocas posibilidades de avance, debido al escaso material de estudio con el que contamos, queremos, por lo menos, conocer los límites en los que podemos encontrar marcada nuestra labor.

El primer límite quedaría marcado por el desconcierto que nos crea su primitivo carácter. La mayoría de autores contemporáneos está de acuerdo con muchos de los anticuaritas romanos, cuando afirman que el primitivo año romano tenía sólo 10 meses, y que éste fue ampliado con posterioridad a los 12 definitivos, añadiendo enero y febrero³⁴. Frente a este postulado, surge el reciente

³² En cualquier caso, este problema resulta de segundo orden para el estudio de nuestro tema porque su aparición es anterior a la extensión de la participación de los esclavos en las fiestas que vamos a tratar. Cuando una fiesta de carácter agrario como las *Compitalia*, comienza a extenderse por la ciudad y comienza a darse la aparición de los esclavos en sus celebraciones, o cuando comienza a extenderse la participación de los esclavos en las *Saturnalia*, o en las Nonas Caprotinas, o en la fiesta de Diana, el calendario romano ya está plenamente establecido, dado que el inicio de esta participación, posterior a la aparición del fenómeno esclavista en Roma a finales del siglo III a.C., es con mucho, también posterior a la organización del calendario en el referido periodo de coyuntura entre la Monarquía etrusca y la República.

³³ KIRSOPP MICHELS 1949, p. 321-322.

³⁴ Hablando del origen de estos dos meses, Marcos Casquero afirma que surgieron por la necesidad que tenían los campesinos en equiparar el calendario lunar con el solar para poder saber con certeza en qué mes caería con seguridad determinada estación (M.A. Marcos Casquero, *Ovidio. Fastos*, León, 1990, p. 49). Cf. Dumont afirma que la

planteamiento del canadiense Brind'Amour, quien afirma, retomando las tesis de Th. Mommsen basadas en autores como Licinio Macer o Fenestella³⁵, que el tan defendido año primitivo romano de diez meses no existió nunca, y que de hecho, el primitivo calendario romano ya contó con los doce meses sobre los que Ovidio pretendió darnos razón³⁶.

Surge en este punto el problema del *mensis intercalaris*³⁷ que aparece en el calendario prejuliano de Ancio y que abre la puerta al debate sobre un primitivo calendario de carácter lunar o solar. Problema de difícil solución, dado que se combinan dos medidas irreconciliables como son la solar, con la que se mide el año, y la lunar, con la que se miden los meses³⁸, y del que surgen soluciones como la propuesta por J. Flamant, que no duda en pronunciarse abogando por la superposición de un calendario solar sobre otro lunar más antiguo³⁹.

Los problemas que genera el estudio del calendario romano se extienden en una lista enorme: antigüedad, establecimiento sobre un año de carácter solar o lunar, la cuestión del *mensis intercalaris*, las reformas, etc. Constituyen una serie de cuestiones cuyo planteamiento es necesario para conocer el carácter del marco en el que se inscriben las *Compitalia*, *Matronalia*, *Matralia*, *Fors Fortuna*, *Nonae Caprotinae*, *Diana* y *Saturnalia*, pero que en el fondo suponen unos aspectos de segundo orden para nuestro estudio. Como hemos dicho antes, la reestructuración de un año lunar a otro solar, no afectó al fondo ideológico que guió la

importancia del año solar recae sobre todo en las fiestas agrarias tanto para conservar el sentido de las mismas a cada año que pasa, como por la importancia de tener que procurarse cada vez las mismas ofrendas rituales: no se pueden sacrificar las primicias de una cosecha que no germinará hasta meses más tarde (DUMONT 1988, p. 755). Scullard también nos habla de la importancia que tenía el conocer que días habría mercado y qué días no (SCULLARD 1981, p. 43).

³⁵ MOMMSEN, T. 1859 y CIL I/2, 283 ss. Cf. Censorino, *De die natali*, XX, 2. *Macr. Sat.* I, 12, 16.

³⁶ BRIND'AMOUR, P. 1983, p. 225.

³⁷ KIRSOPP MICHELS 1967, p. 160 ss.

³⁸ LE BOEUFFLE 1989, pp. 14-15.

³⁹ FLAMANT 1984, p. 176.

participación de los esclavos en las fiestas del calendario. De todas formas, el estudio específico de cada una de las fiestas que vamos a tratar, nos ayudará a clarificar esta idea⁴⁰.

La observación de este grupo de premisas acerca del calendario romano nos permite manifestar una serie de conclusiones aplicables a la participación de los esclavos en las fiestas reflejadas en él. En primer lugar, si las fiestas en las que participaban formaban parte del conjunto de celebraciones nacionales dedicadas por Roma a los dioses, el hecho de que el Estado les hubiese dado un trato diferente, hubiera supuesto una posibilidad de ruptura de esa *pax deorum* que la ciudad trató tan celosamente siempre de guardar⁴¹. Como vamos a defender a lo largo de estas líneas, la participación de los esclavos en estas fiestas, y sobre todo la difusión a gran escala de su participación, constituyó un fenómeno posterior a la aparición de los cultos y a la aparición del calendario -fenómeno que hemos datado entre finales del siglo VI a.C., fecha en la que reinó Servio Tulio, y mediados del siglo V a.C., a comienzos de la República⁴².

Por el hecho de aparecer inscritas en el calendario, las fiestas que vamos a tratar poseían el carácter de "fiestas nacionales". Ninguna de las celebraciones que vamos a tratar se vio rebajada de categoría por acoger en su celebración a los esclavos; ni tan siquiera la fiesta de Diana, que en época tardía era celebrada casi exclusivamente por los esclavos. El Estado al completo se comprometía en ellas con los dioses, de la misma forma que lo hacía con el resto de festividades. La

⁴⁰ Y si Bayet expresa un sentimiento de perplejidad cuando nos habla de la incógnita que supone el montaje desigual en torno al calendario de un complejo a la vez político-social y religioso, no nos queda más remedio que rechazar dicha perplejidad, y afirmar que dicho montaje corresponde a la concepción jurídica que caracteriza a la religión romana, y que en base a la misma debe ser estudiada. En realidad nos habla de tres incógnitas que circundan el estudio del calendario romano, y así, junto al montaje desigual de un complejo a la vez político-social y religioso, menciona el problema de la adaptación de un año lunar al solar -que los latinos recibieron, probablemente de los etruscos- y el difícil mantenimiento de ciertos conceptos religiosos muy arcaicos -al menos, en parte, indoeuropeos- en lo relativo a los periodos de "fin de año" (BAYET 1984, p. 100).

⁴¹ Cf. Polib. VI, 56, 6.

⁴² Cf. MARCOS CASQUERO 1990, p. 48.

explicación de esta ecuanimidad debe basarse, de nuevo, en el propio carácter conservador de la religión romana, y en el temor a los dioses del que Polibio nos deja huella en VI, 56, 6.

El hecho de que su participación se instituyese en un momento cronológico posterior a la fijación del calendario, impidió que fueran borradas del calendario, así como que fueran rebajadas de la categoría de fiestas nacionales. Ello hubiera supuesto un gran quebranto de la *pax deorum*, que habría afectado a los Lares, a Juno, a Mater Matuta, a Diana y a Saturno. Su condición de fiestas organizadas por el Estado, establecida en el pasado mítico (tal y como corroboran las leyendas), y por las cuales éste se comprometía con las divinidades a una "colaboración", renovada durante las celebraciones anuales, impedía enajenarlas del calendario. De esta forma, aunque los esclavos adquiriesen un papel importante en ellas mucho después de su instauración, debieron seguir recibiendo el mismo trato oficial del que habían gozado, que las equiparaba al resto de las fiestas.

Si la participación religiosa siempre tuvo lugar como parte del pacto que el Estado como entidad más amplia, y las *gentes*, las *familias* y los individuos como integrantes de él, habían establecido con los dioses⁴³, el propio Estado debía responsabilizarse también de las fiestas del calendario en las que participaban los esclavos, como miembros jurídicos de dichas colectividades. En caso contrario se hubiera producido una negligencia capaz de repercutir en la colectividad más amplia. En base a esta responsabilidad, el Estado, como máximo responsable de este pacto, debía encargarse de la organización y supervisión de las mismas. Por ello, el estudio de todos los datos que nos ha ofrecido la presente panorámica, nos impide, despreciar la importancia de las fiestas que vamos a estudiar, en consonancia con otras fiestas del alcance del *Regifugium*, *October Equus*, o *Iuppiter Stator*, en cuyas celebraciones resulta imposible vislumbrar la participación servil.

⁴³ Cf. BAYET 1984, pp. 66-68. SCHEID 1992, pp. 13-20. BERNARDI 1991, p. 39 y pp. 44-45. CUMONT 1987, p. 42.

El hecho de que la exposición de los *fasti* quedase limitada al territorio urbano, ofrece un obstáculo añadido a la propia dificultad intrínseca de su comprensión para las personas no especializadas (como lo eran los pontífices)⁴⁴. Parece lógico pensar que los esclavos agrarios no sólo desconocerían su funcionamiento, sino que además serían ajenos a la organización intrínseca de las fiestas reflejadas en él, por lo que desconocerían la fecha exacta en el que se debían celebrar las festividades⁴⁵. En el *ager*, la ignorancia o conocimiento de las fiestas por los esclavos quedaría ligada a la propia voluntad del señor, que sería quien les ofrecería la información fundamental para el desarrollo de su implicación en las fiestas: la fecha de celebración de las mismas. En este sentido, los esclavos urbanos estarían en ventaja sobre los esclavos rurales, puesto que por la pública exposición de los *fasti*, la dificultad que para muchos de ellos suponía su lectura, se vería compensada por la difusión oral de las festividades. Por ello, solo debían vencer la dificultad que suponía la voluntad de su amo de permitirles la celebración.

⁴⁴ Los problemas derivados de la difusión del calendario a la población constituye el principal argumento de la reciente monografía de J. Rüpke titulada *Kalender und Öffentlichkeit*. Recientemente llegada a nuestras manos, y sin haberle podido dedicar más espacio que esta modesta nota, no queremos perder la oportunidad que el presente trabajo nos ofrece de mencionar su existencia.

⁴⁵ En todo caso los esclavos rurales conocerían la fecha aproximada de la celebración de estas fiestas tomando como referencia el principio o el fin de sus labores agrarias. Partiendo de esta ignorancia, nos es fácil imaginar a unos esclavos como los de Catón, perplejos por el hecho de que su amo les concediese una ración doble de vino para que celebrasen las *Compitalia* y *Saturnalia* (*Cato. Agr.* 57, 1), dado que celebrando unas fiestas que tal vez no comprendieran, y ajenos al pacto que el Estado tenía con los dioses, no podían concebir la responsabilidad religiosa que el Estado depositaba sobre ellos. Perplejidad que cabe extender a los esclavos de los grandes tratadistas de la agricultura (Saserna, Varrón, Columela o Plinio), y en definitiva al conjunto de la esclavitud agrícola.

**5. Circunstancias
históricas. El proceso
de implicación de los
esclavos en las fiestas
del calendario romano**

5.1 Consideraciones históricas globales.

Uno de los principales problemas con los que se ha encontrado este trabajo de carácter extensivo, se deriva de la dificultad del encuadre cronológico del proceso al que aludimos. Somos conscientes del obstáculo que supone el estudio de fiestas de tan diverso carácter como las *Compitalia*, *Matronalia*, *Matralia*, *Fors Fortuna*, *Nonae Caprotinae*, *Diana* y *Saturnalia*. Dificultad planteada, en primer lugar, por el hecho de que cada una de ellas estuviese relacionada con divinidades de origen muy diverso -de corte latino como los Lares, Juno o Diana, indoeuropeo, como Mater Matuta, o incierto como Saturno-. En segundo lugar, por las diferencias existentes entre sus ritos y tradiciones, pero asimismo por las muchas coincidencias que nos permiten relacionarlos: el banquete, el intercambio de regalos y el ambiente jovial, elementos que se repiten a lo largo de las celebraciones. Y en tercer lugar por la diversidad de leyendas que rodeaban tanto al conjunto de los ritos y tradiciones, como más específicamente a la participación de los esclavos en las mismas.

La participación de los esclavos en las fiestas del calendario romano no surgió espontáneamente, ni globalmente. El decir, no apareció, sin más, en un momento de la historia de Roma, ni fue establecido, desde un principio, como un conjunto de celebraciones en las que aquéllos podían participar. El proceso fue lento y motivado por una serie de causas porque, como cualquier elemento relacionado con la religión, estuvo sometido a un proceso de transformación

interna derivado de los cambios en la concepción de los ritos, mitos y divinidades -que a su vez aparecen motivados por los cambios socioeconómicos de la sociedad en la que se inscriben-. Además, dicho proceso fue individual para cada fiesta dado que, derivó de una evolución interna, particular en cada celebración religiosa, y con diferentes planteamientos.

Como consecuencia de todas las ambigüedades que, derivadas del estudio de diversas divinidades, ritos y mitos, podía ofrecer el ámbito cronológico de nuestro trabajo, vamos a intentar exponer una delimitación, basada en los datos objetivos de los que disponemos. En ella expondremos, fundamentalmente, las fechas *ante quem* y *post quem* del inicio de dicha participación, aspecto que nos permitirá analizar las causas que la impulsaron. La delimitación de la fecha *post quem*, la hemos obtenido a partir del descarte de cinco momentos en los que todavía no se daban las condiciones necesarias para su implicación, bien porque aún no había sido fijado el calendario, bien porque todavía no había aparecido un sistema esclavista en Roma que reuniese las condiciones necesarias para impulsar su participación:

1º) *Grosso modo*, es evidente el carácter arcaico de las divinidades a las que afectó este proceso, aparecidas en un estrato cronológico muy antiguo, en el que con toda seguridad no habrían establecido ninguna relación con los esclavos.

2º) La fecha incierta del surgimiento de las fiestas, debió corresponder al estado previo de la aparición del calendario, por lo que en este otro periodo cronológico tampoco podemos datar el inicio de la participación de los esclavos en las fiestas del calendario.

3º) El tercer instante en el que proponemos que aún no se puede dar dicha participación, corresponde al momento de la

aparición del calendario, época en la que quedaron recogidas la mayoría de las fiestas fijadas en el estrato anterior. Su datación, que partiendo de los estudios de A. Kirssop Michels, hemos establecido entre finales del siglo VI a.C., y mediados del siglo V a.C., es decir, en el periodo de coyuntura entre la Monarquía y la República, puede ser realizada en base a la aparición de una serie de aspectos necesarios para su fijación -tales como el establecimiento jurídico de la mentalidad religiosa, la organización interna de las fiestas, establecimiento procedimental de los tribunales y de las asambleas-. En este aspecto coincidimos con K. Latte, G. Dumézil y F. della Corte¹, y rechazamos la tesis de F. Altheim y M. Le Glay quienes adelantan su aparición uno o dos siglos².

4º) El cuarto momento, en el que aún no se habría dado la participación de los esclavos, quedaría limitado por el momento previo a la crisis del siglo IV a.C., dado que hasta entonces, debido a la estructura de la propiedad, no había existido la necesidad de la utilización intensiva de una mano de obra servil.

5º) En el quinto momento que proponemos, debemos marcar una diferencia con respecto a los anteriores. Éste, delimitado a partir de la coyuntura de los siglos III y II a.C., empezaría a dibujarse cuando, como consecuencia de la II Guerra Púnica, de la expansión de Roma hacia oriente y occidente, de la abundancia de

¹ La datación del calendario romano constituye uno de las cuestiones más polémicas sobre las que ha trabajado la historiografía contemporánea. Como hemos afirmado, entre los autores que han retrasado su formación a finales del siglo VI y comienzos del V a.C. destacan Dumézil y Della Corte (DUMÉZIL 1987, p. 126. DELLA CORTE 1969, pp. 280 ss.).

² F. Altheim y M. Le Glay constituyen los principales autores que sitúan la aparición del calendario en el más antiguo horizonte romano (ALTHEIM 1955, pp. 157. LE GLAY 1971, p. 14).

tierras y de la escasez de esclavos, se comenzó a seguir la política oriental de toma de cautivos, y a importarse masivamente dicho grupo humano³, condicionado a trabajar para aquel señor lo comprase, por el mero hecho de haber sido cautivado tras una guerra.

En el momento en que apareció en Roma un verdadero sistema de explotación esclavista de la tierra, ya estaban establecidos todos los elementos necesarios para que se diese la participación servil en las fiestas del calendario romano: unas divinidades de gran antigüedad a las que rendir culto, unas fiestas relacionadas con dichas divinidades, un calendario, datable en la transición de los siglos VI y V a.C., en el que aparecía fijada dicha relación, y un sistema de explotación esclavista en el que existían los condicionantes sin precedentes para que comience a darse dicha participación. En base a esta panorámica cronológica, cabe decir que la participación de los esclavos en las fiestas del calendario romano debe ser datada con posterioridad al periodo final del siglo III a.C.

Establecida la fecha *post quem* de su participación, tres son los nuevos condicionantes sin precedentes que, a partir de finales del siglo III a.C., van a vertebrar el fenómeno esclavista, generando la posibilidad de su implicación. Estos tres condicionantes, sumados a un elemento que sigue esta línea, nos hacen descartar una fecha anterior para datar el inicio de este fenómeno, obligándonos también a rechazar la posibilidad de que los esclavos mencionados en las fuentes más antiguas (como la Ley de las Doce Tablas -datable⁴ a mediados del siglo V a.C.-), ya participasen en las fiestas inscritas en el calendario⁵.

³ Pol. X, 17, 9 ss.

⁴ Cf. RUIZ CASTELLANOS 1992, pp. 4-6.

⁵ Cf. KIRSOPP MICHELS 1949, pp. 320-346. KIRSOPP MICHELS 1967, p. 217. RUIZ CASTELLANOS 1992, pp. 4-6. DUMÉZIL 1937, p. 126. DELLA CORTE 1969, pp. 280 ss.

1º) El primer condicionante sin precedentes en la historia de la esclavitud romana, parte del hecho de que para que se generalizase su participación en unas fiestas específicas, y para que se confiriese un carácter oficial a este hecho, tenía que haberse establecido en Roma un verdadero sistema de producción esclavista, que era, en el fondo, el elemento que las justificaba. En nuestra opinión, si el Estado aceptaba la participación de los esclavos en unas fiestas que él mismo organizaba, era con el fin de integrarlos jurídicamente.

Los esclavos mencionados por la Ley de las Doce Tablas, fundamentalmente no eran ni *captivi* ni *vernae*, sino en su mayoría hijos de romanos que se veían sometidos a esta condición por deudas, o que eran vendidos por sus padres ante las dificultades económicas. Su situación pudo ser transitoria, dado que dicha Ley recogía la posibilidad que tenía el padre de vender al hijo hasta tres veces⁶; por otra parte, su empleo no debía ser excesivamente abusivo, dado que en ninguna de las leyes que tratan la esclavitud en este conjunto jurídico -y específicamente en la que trata la esclavitud por deudas-, quedó reflejada la posibilidad de emplear al deudor en el trabajo de la tierra⁷. Integrados en las familias, y trabajando mano a mano junto al *paterfamilias* en sus pequeñas propiedades, su situación indefinida no provocó ningún riesgo capaz de alterar la seguridad de Roma, ni su ordenamiento estamentario. Estas características de la esclavitud, propiciaron que el Estado no sintiese la necesidad de especificar su situación jurídica. En efecto, teniendo en cuenta su bajo número y proporción, ¿qué necesidad existía de integrarlos sociojurídicamente? ¿Por qué iba a provocar una situación, que tal vez alterase su privilegiada relación con los dioses, introduciendo en las celebraciones festivas un elemento jurídico que jamás había participado en las mismas?

La necesidad de integrar a los esclavos en el ordenamiento sociojurídico del Estado sólo surgió cuando, una vez superada la crisis del siglo IV a.C., se dio

⁶ *Si pater filium ter venum duit filius a pater liber esto* (RUIZ CASTELLANOS 1992, p. 65).

⁷ Posibilidad que Ruiz Castellanos recoge en su análisis de la Ley de las XII Tablas. Cf. RUIZ CASTELLANOS 1992, pp. 61-63.

paso a un nuevo sistema de producción basado en su sobreexplotación. Este fenómeno propició que los esclavos, que apenas habían cambiado su situación jurídica desde la antigüedad, vieran muy alterada, en cambio, su situación social. Este cambio en la situación social, se puede apreciar por el hecho de que a partir del siglo III a. C. ya no había ciudadanos esclavizados por deudas, y los vendidos por sus padres constituían proporcionalmente una pequeña minoría; la mayoría eran *captivi* llegados en masa a Roma desde diferentes coordenadas geográficas, tal y como se puede deducir del análisis de las fuentes realizado por Z. Yavetz:

"From the end of the Second Punic War (201 B.C.) to the end of the Third Punic War (146 B.C.) 2.000 inhabitants of Lilybaeum were enslaved (Liv. XXI, 51, 2); 5.000 Hirpini (Liv. XXIII, 37, 12); 30.000 Tarentines (Liv. XXVII, 16, 7); 3.000 Mandurians (Liv. XXVII, 15, 4); 5.700 Macedonians -after the defeat at Cynoscephale- (Liv. XXXIII, 11, 2); 20.000 Sardanians (Aurelius Victor, 57); 5.632 Istrians (Liv. XLI, 11, 8); 700 Ligurians (Liv. XLII, 7, 9); 2.500 Boeotians (Liv. XLII, 63, 11); 150.000 Epirotes (Liv. XLV, 34, 5); 10.000 Spaniards (App.Iber. 12,68); and 50.000 Cartagenians (Oros.IV, 23,3)"⁸.

A los casi trescientos mil *captivi* atestiguados por las fuentes en el periodo comprendido entre la Segunda y la Tercera Guerra Púnica, cabría sumar el total de los *vernae* descendientes de aquéllos, número que dispara los cálculos hasta llegar a las cifras apuntadas por los análisis demográficos de K.J. Beloch, P.A. Brunt y T. Frank, en los que los esclavos rondan el cuarenta por ciento de la población de Italia⁹. En estas condiciones, se habían alejado del *paterfamilias*, y

⁸ YAVETZ 1988, pp. 1-2. Quizás los datos ofrecidos por las fuentes no deban ser tomados al pie de la letra; sin embargo el contingente total de esclavos procedentes de las diferentes actuaciones imperialistas de Roma debieron rondar la cifra total que ofrece dicho recuento. Así nos lo confirman los diferentes análisis demográficos establecidos por la historiografía contemporánea.

⁹ Las cifras ofrecidas por los recuentos demográficos de estos tres autores

su trato había comenzado a ser no sólo vejatorio, sino cruel y despiadado en pro de la producción. A ello, se debe sumar que su condición se les atribuía de por vida y de forma hereditaria, sólo pudiendo ser alterada por la manumisión, por lo que se sabían relegados a este papel hasta su muerte, o por lo menos hasta que su amo considerase que podía manumitirlos. Todos estos elementos contribuyeron a que su integración jurídica hubiese dejado de ser paralela a su integración social.

Como consecuencia de este proceso evolutivo estallaron las Guerras Serviles, que tuvieron lugar cuando el desequilibrio entre su papel productivo y su alejamiento del ordenamiento jurídico se hiciera insostenible. Sólo en estas condiciones se creó el clima necesario para que el Estado sintiese la necesidad de integrarlos jurídicamente; a partir de entonces se la religión se convirtió en un elemento integrador. Antes del siglo III a.C., y como consecuencia de su escasa relevancia en la producción, el Estado no necesitaba afirmar su integración en el escalafón jurídico romano. Sólo la desproporción que llegó a alcanzar su número, (a partir de su directa implicación en el sistema de producción), y los evidentes riesgos que infería la deshumanización de su trato (derivada del establecimiento de un nuevo sistema productivo), obligaron al Estado a impulsar cualquier elemento de la vida cotidiana, que propiciase su encauzamiento jurídico. Entre estos medios, encontraremos el impulso de su participación en una serie de fiestas, como elementos integrados en el último peldaño del escalafón jurídico romano.

2º) El segundo condicionante que, a partir de finales del siglo III a.C., vertebró el fenómeno esclavista, y que permitió su participación en las fiestas del calendario romano, consistió en su adquisición de consciencia de grupo jurídico. En la religión romana, las personas no participaban nunca como individuos, sino que lo hacían en virtud de su pertenencia a una colectividad. Indispensablemente,

(BELOCH 1886, p. 507. BRUNT 1971 p. 124. FRANK 1933, I, p. 135) han servido de punto de partida para muchas de las afirmaciones demográficas de otros investigadores de la sociedad romana (FINLEY 1982, pp. 170 ss. HOPKINS 1981, pp. 19 y 130. CORBIER 1982, p. 110).

lo hacían ligadas a la familia, a la *gens* y al Estado. Pero también lo hacían ligadas a colectivos de otro carácter, como *collegia*, *sodalitates*, e incluso como miembros englobados en un *status* jurídico compartido por otras personas: tal es el caso, por ejemplo, de las matronas y, por supuesto, de los esclavos. Para que en virtud de su pertenencia a un *status* jurídico participasen en unas fiestas específicas, claramente asociadas a dicho *status* jurídico, debía haberse desarrollado una consciencia que no sólo les hiciese sentirse vinculados al mismo, sino que además, les hiciese darse cuenta de su condición colectiva. En primer lugar, porque sino, no se entiende su intervención en unas fiestas religiosas cuya participación estaba consustancialmente ligada al sometimiento a dicha condición. Y en segundo lugar, porque para que el Estado aceptase dicha participación, era necesario que lo hiciesen en virtud de su pertenencia a una colectividad, la del conjunto de esclavos sometida a dicha condición jurídica. Su implicación como meros sujetos esclavizados, involucrados individualmente en las celebraciones, habría sido obstaculizada directamente por el Estado.

Para que quedase concretada su participación en una serie de fiestas que les incumbían como grupo jurídico -*Compitalia*, *Matronalia*, Fors Fortuna, *Nonae Caprotinae*, *Diana* y *Saturnalia*-, y para que dicha participación no se hubiese generalizado indiscriminadamente a todas aquellas fiestas que, de forma individual, dictase la subjetividad de cada *paterfamilias*, tenían que haberse dado las condiciones necesarias para que se manifestase una consciencia de grupo jurídico en los propios esclavos, y para que dicha consciencia adquisición fuese constatada tanto por los *patresfamilias* como por el Estado. Como consecuencia de la adquisición de esta consciencia, los esclavos acudieron como miembros de un grupo jurídico a estas fiestas en concreto, y no a otras; los *patresfamilias* les permitieron participar en las mismas, y delimitaron dicha participación a aquellas fiestas y no haciéndola extensiva a otras; y el Estado no la obstaculizó, fomentándola en una serie de fiestas en concreto.

La adquisición de la consciencia de grupo jurídico fue un fenómeno que se dio como consecuencia del cambio de sistema de producción que tuvo lugar en

Roma tras la crisis agrícola. Con anterioridad a la coyuntura de los siglos III y II a.C., los esclavos no habían actuado nunca como grupo jurídico homogéneo. Testigo de este hecho es que no se uniesen en bloque con la plebe en sus luchas con el patriciado, ni tan siquiera se aliasen con los enemigos de Roma para obtener algún beneficio global; además, las revueltas en las que aparece testimoniada su participación¹⁰, no constituyeron más que actos individuales, y en ocasiones, relatos sin base histórica¹¹.

Inmersos en el sistema de producción previo a la coyuntura de los siglos III y II a.C., no se pudieron dar las condiciones para que emanase y se difundiese entre ellos, la consciencia de pertenecer al mismo grupo jurídico. Estaban sometidos a un sistema de producción patriarcal, y su trabajo se restringía a labores individuales realizadas en el interior de cada propiedad (a menudo, las mismas que podía realizar cualquier miembro libre de la familia). En el trabajo estaban aislados del contacto con otros miembros de su condición jurídica, viviendo en el campo sin apenas relación con el mundo ajeno al *fundus*, sin una labor específica que desempeñar, y sin estar sometidos a un trato excesivamente cruel. Tampoco contribuiría a vincular entre sí al conjunto de la esclavitud, el hecho de que la Ley de las Doce Tablas limitase la posibilidad de vender al hijo hasta tres veces¹², y de que otorgase al deudor un plazo de tres ferias para hacer frente a la deuda¹³, aspectos que evidencian una situación servil transitoria.

¹⁰ Estas revueltas han sido recogidas por diversos autores greco-romanos: Dion.Hal. V, 50, 1 ss.; Dion.Hal., 5, 52, 1 ss., Zonar. VII, 13, 11; Flor. II, 7, 2, Oros., II, 12, 5, Liv. III, 15 ss., Dion.Hal., X, 17, 1; Liv. IV, 45, 1-2; Dion.Hal. XII, frag. 6,6; Oros., IV, 7, 12, Zonar. VIII, 11, 8-9; Liv. XXII, 32, 4-9; Liv. XXXII, 26, 4-18, Per. 32, Zonar. IX, 16, 6; Zonar., IX, 1, 1; Liv. XXXIII, 36, 1-3; Liv. XXXIX, 29, 8-9, Liv. XXXIX, 41, 6-7.

¹¹ M. Capozza, quizás la principal investigadora de este fenómeno es firmemente clara en este sentido: con anterioridad a la coyuntura de los siglos III y II a.C. no se puede hablar de movimientos serviles porque no existieron como tales (CAPOZZA 1966).

¹² De ello nos informa Ruiz Castellanos en el mencionado estudio de la Ley de las XII Tablas (RUIZ CASTELANOS 1992, p. 65).

¹³ Cf. RUIZ CASTELANOS 1992, p. 65.

Por ello afirmábamos que, conociendo la mentalidad jurídico-religiosa de los romanos, nos resultaba impensable imaginar su participación en estas fiestas en un periodo histórico, cuyo sistema de explotación de la tierra, fuera de carácter familiar, y no-intensivo, y en el que como consecuencia del mismo, aún no se hubiese desarrollado la consciencia de pertenecer a un grupo jurídico homogéneo. En un momento histórico como éste, en el que los esclavos aún trabajaban junto a los miembros libres de la familia, y en el que no existía un elemento claramente diferenciador, su implicación en ellas carecía de sentido.

Sin embargo, cuando a partir de la coyuntura de los siglos III y II a.C., el sistema de producción comenzó a exigir que se agrupasen varios esclavos para desarrollar su trabajo. Asimismo, exigió que se comenzase a diferenciar las funciones de los siervos, de las que debía desempeñar el resto de los miembros de la familia. Ambos elementos, propiciaron el establecimiento de las condiciones necesarias para que se extendiese entre ellos la consciencia de pertenecer al mismo grupo jurídico, y para que dicho proceso fuese constatado por los *patresfamilias* y por el Estado. Sólo entonces se establecieron las bases para que se desarrollase, por diversos motivos, su participación en cada una de las fiestas atestiguadas por las fuentes.

3º) A partir de la crisis agrícola se generaron las condiciones para que surgiese un tercer condicionante, igualmente sin precedentes en la historia de la esclavitud romana, que también debió contribuir a fomentar la participación de los esclavos en las fiestas del calendario romano. Impulsado por el cambio en el sistema productivo acaecido entre finales del siglo III a.C. y comienzos del II a.C., se produjo un proceso de estratificación social que diversificó la esclavitud romana¹⁴. A partir de este proceso, no sólo apareció un voluminoso número de esclavos destinado a trabajar como braceros en el anonimato que les confería su

¹⁴ Ateniéndose al estudio de la literatura latina, J.M. Pérez Durá realizó un meritorio recorrido acerca de la evolución del concepto de la esclavitud en la literatura latina previa a este autor (PEREZ DURA 1973, pp. 225-226). En él dedujo el proceso de estratificación social que estamos exponiendo.

situación, sino que surgió un selecto grupo de esclavos cuyo trabajo no era manual¹⁵. *Villici*, *insulari*, médicos, intelectuales, artistas, actores e ingenieros¹⁶, simples amantes¹⁷, encargados de las *tabernae e institores*¹⁸, comprenderían este elenco de esclavos que a través de su amplio contacto con los *patresfamilias*, tal y como nos han indicado P. Garnsey y A. Kirschenbaum¹⁹, podían desarrollar una gran influencia en sus asuntos.

En apartados anteriores dedujimos que el fenómeno de la participación servil en las fiestas no se había extendido a todos los sectores de la esclavitud, sino sólo al más cercano al *paterfamilias*, es decir, al grupo mencionado con anterioridad. Tal delimitación se debe a que los *patresfamilias* y el Estado no propiciaron la participación de todos los esclavos, sino solamente la de aquellos que, exentos del trabajo manual, debían conocer que su papel privilegiado, sito entre la esclavitud y la libertad (tal y como titulaba M. Finley a su artículo editado en *Formas de explotación del trabajo y relaciones sociales en la antigüedad clásica*), se debía exclusivamente a la magnanimidad del señor, y por ende, de Roma.

Estableciendo este límite ficticio, se ampliaban las diferencias sociales entre los esclavos, para que, aquéllos que ejercían de enlace entre el amo y el resto de servidumbre, se sintiesen más identificados con el primero que con los segundos, y cumpliesen mejor su papel de defensores de los intereses del amo. Dado que constituían el grupo más cercano a la libertad, también eran los más

¹⁵ BUCKLAND 1970, p. 6.

¹⁶ ALFÖLDY 1984, p. 185.

¹⁷ El empleo de esclavos como amantes constituye uno de los principales tópicos referidos a la esclavitud. En este sentido resulta muy interesante el artículo que M. Gouffroy dedica a la esclavitud y la homosexualidad en el que abundan referencias a determinados pasajes de Cicerón: *Cic. Fin.* 2, 23; *Tusc.* V, 60; *Verr.* 1, 91-92; *Verr.* 5, 63-64; *Att.* 6, 1, 23. Cf. GOUFFROY 1978, p. 221.

¹⁸ El Digesto nos ha dejado numerosas citas referentes a la labor de estos *Institores*: *Dig.* XVIII, 1, 12; *Dig.* XIX, 2, 60, 7; *Dig.* XLIII, 26, 13; *Dig.* XLVI, 4, 11; *Dig.* VI, 2, 10; *Dig.* XIII, 7, 18, 4; *Dig.* XIII, 7, 28, 1; *Dig.* XXI, 3, 1, 4; *Dig.* XLI, 4, 2, 13; *Dig.* XLVI, 3, 32. Cf. DUMONT 1987, p. 147.

¹⁹ Cf. GARNSEY 1982, p. 106. KIRSCHENBAUM 1987.

tentados a conseguirla totalmente -Euno es el paradigma de esta situación-. Por ello, su participación en estas fiestas como miembros del estamento servil, al tiempo que estaba privilegiando su situación (contrarrestando así la formación de su sentimiento de grupo jurídico), les estaba obligando, al mismo tiempo, a reconocer su condición jurídica.

4ª) Por último, existe un último factor que nos obliga a decantarnos por la coyuntura de los siglos III y II a.C. como fecha *post quem* del inicio de la participación de los esclavos en las fiestas del calendario romano. Este factor, deriva del análisis de las leyendas que surgieron para justificar su implicación en estas fiestas. Con excepción de la leyenda enunciada por Plutarco²⁰, con la que justificaba la participación de las esclavas en las Nonas Caprotinas -la cual merece un estudio aparte, que será realizado en el momento en que analicemos la participación de los esclavos en la misma-, todos los relatos que giraban en torno a dicha participación tenían dos características en común: su helenización y la modernidad de su fecha. Son leyendas, que aparecieron en Roma a partir del siglo II a.C., después del contacto que la ciudad tiene con Grecia con motivo de su enfrentamiento, y cuyo principal objetivo era ofrecer una justificación religiosa al fenómeno que estamos estudiando²¹. Con su aparición, la participación de los esclavos adquirió, en la consciencia de los romanos, un cariz arcaizante, ligado a fenómenos épicos o legendarios que sin duda ampararon su desarrollo.

El trasfondo histórico que aparece reflejado en ellas justificó, ante los conservadores ojos romanos, la su reciente implicación en las fiestas. Si este fenómeno se hubiese datado en un horizonte más antiguo, por ejemplo a partir del siglo V a.C., la historia de estos cultos habría discurrido en paralelo a la participación de los esclavos en los mismos, por lo que en el siglo II a.C.,

²⁰ Plut. *Cam.* 33.

²¹ La justificación de su participación era necesaria, dado que constituía un proceso nuevo que chocaba con la mentalidad conservadora que los romanos sostenían en materia religiosa.

momento a partir del cual pudieron surgir las leyendas, ya habrían entrado a formar parte del *mos maiorum*. Y formando parte del *mos maiorum* desde una época tan antigua, no se hubieran hecho necesarias las leyendas helenizadas que trataban de justificar dicha participación.

Sin embargo, la aparición de estas leyendas en una época tan reciente -a partir del siglo II a.C.-, demuestra que el proceso debió ser a la inversa. La participación de los esclavos no se adecuó al *mos maiorum*, sino que éste fue adaptado a una participación que comenzaba a generalizarse. Dada la novedad que supuso su participación en las fiestas del calendario romano, y los aspectos positivos que conllevaba dicha participación para el colectivo de Roma -entendiendo por colectivo de Roma tanto al Estado y los *patresfamilias*, como a los esclavos-, se adecuó la tradición romana a este proceso, para que no se produjese un conflicto entre actuación religiosa y mentalidad religiosa.

La mentalidad jurídico-religiosa romana exigía la adecuación de los actos religiosos a los dictámenes del *mos maiorum*, dado que partiendo de esta simbiosis, la ciudad había alcanzado el beneplácito de los dioses. Pero pese a su definición, el *mos maiorum* no fue un compendio de costumbres, fijadas en un momento más o menos antiguo de la historia, sino el resultado de diferentes análisis subjetivos acerca de determinadas costumbres romanas, realizados por lo general, por políticos y oradores de época medio republicana en adelante. Todo aquello, que según determinadas impresiones subjetivas, había contribuido a la grandeza de Roma, era englobado en un mismo cajón denominado *mos maiorum*. Como consecuencia de "no haber sido proclamado" en su conjunto, y de ser un conjunto de juicios de valor de determinadas costumbres preexistentes, el *mos maiorum* se convirtió, muchas veces, en un recurso de la clase dirigente con el que lograba adecuar sus planteamientos con los preceptos de los antepasados. Desde el periodo de auge de la República, cualquier político que se preciase, debía intentar adecuar su discurso a los preceptos dictados por aquél, para consolidar sus tesis con el beneplácito de los *maiores*²².

²² M. Valencia dedica un amplio apartado de su monografía sobre la agricultura al

En muchas ocasiones, no eran las costumbres romanas las que se adecuaban a los preceptos del *mos maiorum*, sino que era el propio *mos maiorum* quien se adecuaba a las situaciones de presente. Este fenómeno caracterizó al proceso de justificación de la participación de los esclavos en las fiestas del calendario romano. Como hecho sin precedentes en la historia de Roma, que por sus consecuencias en cuanto a la integración jurídica de los esclavos, aportaba más beneficios que inconvenientes al conjunto de latifundistas (que en definitiva conformaban la clase dirigente de un Estado oligárquico), su participación debía ser adecuada al *mos maiorum*. Surgieron así, a partir del siglo II a.C., una serie de leyendas como las de Servio, o las de la Edad de Oro, que amortiguaron la novedad que supuso su tardía participación en las fiestas del calendario romano, y el choque que dicha novedad suponía con la mentalidad conservadora de los romanos. Leyendas, probablemente de corte oral, que fueron fijadas por escrito, por lo general, en tiempos de Augusto, como consecuencia de los claros beneficios, en materia de integración, que suponía para los latifundistas su extensión.

Aceptando las supuestas antiguas tradiciones, surgidas para justificar una novedad tan importante en el rito, la aristocracia romana no alteraba su faceta conservadora, que se veía ensalzada con esta adecuación, y hacía frente a los nuevos planteamientos sin temor a provocar cambios revolucionarios. Y una vez aceptada por el Estado, no tenía por qué alterarse el sistema de relaciones entre los dioses y los hombres. Sólo se tenía que afirmar la práctica tradicional de los mismos en base a los dictámenes del *mos maiorum*, y aferrándose a ellos, consolidar su participación para no desajustar las relaciones de los dioses con los hombres.

estudio del *mos maiorum* como institución definida por su inalterabilidad pero sometida a las transformaciones derivadas de la coyuntura histórica de cada época (VALENCIA 1991, pp, 29 ss.). Cf. MESLIN 1978, pp. 25-27. De hecho, el *mos maiorum*, pese a ser una continua reivindicación de la clase dirigente de Roma, en base a la cual se aceptaba o rechazaba moralmente determinadas acciones, era, al mismo tiempo, manejado continuamente por aquélla para adecuarlo a las necesidades de su discurso. En ello eran maestros oradores de la talla de Cicerón.

* * *

Como consecuencia del estudio de estas cuatro evidencias, que datan unánimemente de la coyuntura de los siglos III y II a.C. -la necesidad de integrar a los esclavos, el surgimiento de la consciencia de grupo jurídico, la aparición de una estratificación social en el seno de la esclavitud y la aparición de las leyendas que justificaban la participación de los esclavos en las fiestas del calendario-, nos resulta imposible datar la participación servil en estas fiestas con anterioridad a la fecha que proponemos. Sabemos que la esclavitud aparece atestiguada por la Ley de las XII Tablas, y que en fecha similar a la de su datación, mediados del siglo V a.C., se fijó el calendario. Pero este hecho, no implica que el contacto entre ambos elementos -esclavos y calendario- de³ja datarse en un momento tan temprano, dado que a mediados del siglo V a.C. aún no se habían dado las premisas necesarias para su conexión: todavía no había aparecido una necesidad de integración, ni un verdadero sistema esclavista que generase una consciencia colectiva de grupo jurídico, ni una estratificación social de la esclavitud que pudiese ser aprovechada para contrarrestar la consciencia de grupo, ni tan siquiera una perspectiva lo suficientemente antigua como para evitar que en época helénica surgiesen leyendas con que justificarla, elementos todos que sí se dan a partir de la época que proponemos.

La difusión de la participación de los esclavos en las fiestas del calendario romano se estableció sobre unos cultos de carácter antiguo, pero en una fecha, como poco, posterior a la difusión del fenómeno esclavista en el siglo III a.C. Su objetivo, como decíamos, respondía a la necesidad de hacer frente a unos problemas de integración jurídica surgidos, en primer lugar, como consecuencia de la multiplicación desbordante de su número con respecto al de la población libre²³, y en segundo lugar, como consecuencia de la estratificación social que había sufrido la esclavitud a partir de esa fecha.

²³ La multiplicación de su número con respecto a la población libre afectaba tanto a

La participación de los esclavos en las diferentes fiestas del calendario romano no surgió establecida, de forma unitaria y compacta, en el mismo momento. Ésta, como veremos cuando hagamos el análisis individual de las fiestas, apareció en diferentes periodos y como consecuencia de un proceso vinculado a la propia historia de Roma. Tampoco tuvo una difusión explosiva, sino que, como consecuencia de este largo proceso, nació de una forma suave, aunque pronto apareció sometida a un rápido crecimiento. Finalmente, los diferentes aspectos de su participación no surgieron establecidas de una forma específica, permaneciendo inalterables con el paso del tiempo, sino que sufrieron una evolución individual. Este hecho queda constatado con el estudio de las fuentes²⁴.

su proporción, como a las cifras globales.

²⁴ Volvemos a hacer referencia al estudio de PEREZ DURA 1973, pp. 225-226.

5.2 Estudio cronológico comparado.

Tomando como referencia la cronología de nuestras fuentes, las primeras fiestas del calendario en las que tenemos atestiguada la participación de los esclavos son las *Saturnalia* y las *Compitalia*. Catón, convertido en el testimonio más antiguo que nos permite datar su intervención en alguna fiesta, nos dice en su tratado *De agricultura*²⁵ que para celebrar ambas dos, ofrecía a sus propios esclavos una doble ración de vino. Continuando con el análisis cronológico de las fuentes, el siguiente testimonio concreto que tenemos acerca de su participación en otras fiestas del calendario, data del periodo final de la República, y es transmitido por Varrón en referencia a la fiesta de Fors Fortuna²⁶, y a las Nonas Caprotinas²⁷.

Entre los testimonios de Catón y de Varrón, sólo hay alguna mención inconcreta, de carácter general, -como una de Cicerón²⁸ que analizaremos después-. Es decir, tiene que pasar casi siglo y medio desde que se nos testimonia la participación de los esclavos en las celebraciones de las *Saturnalia* y *Compitalia*, para que otro autor nos relate la participación de los esclavos en las fiestas de Fors Fortuna, y Nonas Caprotinas. En cuanto a la fiesta de Diana, el primer testimonio que la relaciona con los esclavos es de época augústea²⁹;

²⁵ Cato. *Agr.* 57, 1.

²⁶ Var. *L.* VI, 17.

²⁷ Var. *L.* VI, 18.

²⁸ Cic. *Leg.* II, 12.

finalmente, la primera mención de la implicación servil en las *Matronalia* es muy tardío, y relatado por Macrobio en sus *Saturnales*³⁰, corresponde a la coyuntura de los siglos IV y V d.C.

Como hemos dicho, las *Compitalia* y las *Saturnalia* son las primeras fiestas en las que aparece mencionada por las fuentes la participación de los esclavos³¹. Si tal y como hemos afirmado, la participación de los esclavos en las fiestas del calendario romano no puede datarse antes de finales del siglo III a.C., y la obra de Catón, autor que nos transmite este dato, corresponde al decenio comprendido entre el 164 y el 154 a.C.³², cabe pensar su testimonio corresponde a un autor que en realidad fue contemporáneo al comienzo este fenómeno.

Partiendo de esta premisa, tres reflexiones nos permiten deducir una conclusión que nos parece irrefutable: las primeras fiestas del calendario en las que se dio la participación de los esclavos fueron las *Compitalia* y las *Saturnalia*.

1^a) Las *Compitalia* y las *Saturnalia* constituyeron dos fiestas que, pudiendo ser relacionadas en su origen con el mundo agrícola, nos han evidenciado la participación de los esclavos desde la primera mitad del siglo II a.C. (es decir, poco después de que surjan las condiciones necesarias para que se de la participación de los esclavos en las fiestas del calendario romano).

2^a) La participación de los esclavos en las *Matronalia* debió ser posterior a la de los esclavos en las *Saturnalia*, dado que recoge muchos de sus elementos, constituyendo, en cierto modo, una celebración paralela inspirada en aquélla, aunque desde una óptica femenina.

²⁹ Cf. Dion.Hal. IV, 26; Liv. I, 45.

³⁰ Macr. *Sat.* I, 12, 7.

³¹ Cato. *Agr.* 57, 1.

³² Cf. PINA POLO 1986, p. 809.

3ª) En la primera mitad del siglo II a.C. todavía no se había desarrollado en la ciudad un sistema de producción intensiva basado en la mano de obra servil (tal y como ya había sucedido en el campo), y por lo tanto, todavía no se había podido desarrollar la participación de los esclavos en las fiestas de carácter urbano como las dedicadas a Diana, Fors Fortuna y Nonas Caprotinas.

Del escueto testimonio ofrecido por Catón sobre ambas fiestas, en las que para celebrarlas, se ofrecía a los esclavos una doble ración de vino, no se puede deducir una celebración sofisticada, como el que alcanzaron ambas fiestas a partir del siglo I d.C. Pero, efectivamente, su relato permite deducir que constituyeron las primeras fiestas del calendario en las que ha aparecido testimoniada la participación servil.

Las festividades de Diana, Fors Fortuna, y Nonas Caprotinas fueron tres celebraciones de eminente carácter urbano. Teniendo en cuenta que el sistema de explotación esclavista fue un fenómeno que pasó del campo a la ciudad, parece un hecho bastante significativo que la mención por las fuentes, de su implicación en las fiestas de carácter urbano, se retrasase en comparación con el relato de su intervención en las fiestas de carácter rural. Este retraso no fue fortuito, y se debió, fundamentalmente, al tardío desarrollo en la ciudad del fenómeno de producción esclavista. Desde luego que cuando Varrón y los autores de época augústea nos ofrecen datos evidentes que demuestran la participación de los esclavos en las fiestas urbanas, ya hacía tiempo que participaban en ellas. Pero tenemos suficientes motivos para pensar que, para datar este fenómeno no podemos retrasar mucho su cronología.

Si tenemos la coyuntura de los siglos III y II a.C. como fecha *post quem* del inicio de la participación de los esclavos en todas las fiestas del calendario romano³³, la fecha *ante quem* debe ser individualizada para cada una de ellas³⁴,

³³ Cf. Liv. XXII, 1, 19.

³⁴ La participación de los esclavos en cada una de estas fiestas, respondió a una serie de motivos intrínsecos e individuales que confieron a este fenómeno diferentes

dado que la divergencia de los testimonios ocupa el abanico del siglo y medio comprendido entre los testimonios de Catón y de los autores de época augústea. Es evidente que, para que cada uno de estos autores lo hubiese testificado, tenía que basarse en una tradición existente. Por ello, podemos afirmar que la participación de los esclavos en las *Compitalia* y *Saturnalia*, debió constituir un fenómeno que se comenzó a dar a finales del siglo III a.C., puesto que las fechas *ante quem* y *post quem* coinciden.

Hemos de ser más cautelosos para fechar el momento de su participación en las fiestas de carácter específicamente urbano como las de Diana, Fors Fortuna, y Nonas Caprotinas, fiestas en las que nos vemos obligados a trazar un semicírculo que va desde mediados del siglo II a.C. (fecha de la aparición del sistema esclavista en la ciudad), hasta el periodo de crisis de la República, (momento en el que se datan los testimonios que nos hablan de ellas). Por último, la tardía datación de los testimonios de la participación de los esclavos en las *Matronalia* nos va a obligar a hacer un estudio específico de este caso; pero *a priori*, podemos decir que es posterior a la participación de los esclavos en las *Saturnalia*.

Parece lógico pensar que en el mundo rural, y durante la transición de los siglos III y II a.C., la religión escapase más de las directrices del Estado, que la establecida en el mundo urbano de mediados del siglo II a.C. En cierto modo, puede pensarse por ello, que la participación de los esclavos en las fiestas del ámbito rural, habría surgido de una forma más espontánea que en las de ámbito urbano. En la ciudad, su participación necesitó, si no un proceso de asimilación, sí al menos un periodo de adecuación a las estructuras religiosas que ordenaban la ciudad. Este proceso de adecuación, se vio favorecido por un fenómeno sin precedentes que alteró por completo la situación de los esclavos, y que supuso la

cronologías. Ello, como hemos visto, resulta evidente a partir del análisis extensivo de su mención en las fuentes. Por otra parte, cuando analicemos individualmente los datos que tenemos de cada fiesta -labor que va a ocupar el núcleo de nuestro trabajo-, veremos que, en cada una de ellas, el carácter de la participación de los esclavos no resistió inalterable el paso del tiempo, sino que se vio modelado por la aparición de nuevos detalles.

existencia de un antes y un después en su relación con las tres colectividades orgánicas: las Guerras Serviles, desarrolladas a caballo entre los siglos II y I a.C., coincidiendo con la implicación servil en las fiestas urbanas. Este fenómeno propició, la aceptación de los esclavos en el último peldaño del sistema jurídico romano, y como consecuencia de ello, permitió al Estado dar validez jurídica a su participación en estas fiestas.

Sólo a partir de la ruptura que supusieron las Guerras Serviles, podemos entender el hecho de que Catón³⁵ recordase que, durante los días de fiesta *-per ferias-*, los esclavos tenían una serie de obligaciones que cumplir, como arreglar el camino público, desbrozar, arreglar el jardín, realizar las labores domésticas etc., y que un siglo después, pasados estos acontecimientos, Cicerón mostrase como pretexto religioso el descanso de los esclavos en las obras y trabajos, durante la celebración de los días de fiesta:

"Luego viene la observancia de los días de fiesta, que implica, para las personas libres el descanso de pleitos y cuestiones; para los esclavos el de las obras y trabajos" ³⁶.

La posible paradoja suscitada por los testimonios de Catón y de Cicerón, podría ser resuelta, a simple vista, si nos atenemos al estudio de la *pietas*. Como la *pietas* de los esclavos estaba vinculada, directa y exclusivamente, con la relación que mantenían con sus amos respectivos³⁷, se debe entender que el elemento fundamental que regulaba su participación en las fiestas del calendario

³⁵ Obligaciones recordadas por Catón en su tratado de agricultura: *Per ferias potuisse fossas veteres tergeri, viam publicam muniiri, vepres recendi, hortum fodiri, pratum purgari, virgas vinciri, spinas eruncari, expansi far, munditias fieri.* (Cato Agr. 2, 4).

³⁶ Cic. *Leg.* II, 12.

³⁷ Los esclavos no sólo desarrollaban una conducta *pia* cuando observaban escrupulosamente las fiestas en las que participaban, sino sobre todo, tal y como cabe deducir de la lectura de M. Eliade y de G. Dumézil (ELIADE 1978, p. 123. DUMÉZIL 1987, pp. 145-146), cuando se adecuaban con respeto a las relaciones naturales -ordenadas conforme a la norma- mantenidas con su señor.

sería, exclusivamente, la propia voluntad de sus dueños. Partiendo de esta idea, la contradicción expresada por ambos pasajes se podría interpretar como la expresión de la voluntad de dos *patresfamilias* con caracteres diferentes³⁸: la del conservador Catón, y la de Cicerón, representante del *homo novus*, también conservador, pero influenciado por determinadas ideas del estoicismo³⁹. Sin embargo, ahondando en el estudio de las circunstancias que separaban a ambos autores, podemos ver que la raíz de ambas afirmaciones es mucho más profunda.

Entre las reflexiones de ambos latifundistas mediaba algo más que la simple subjetividad de dos propietarios. Fundamentalmente, existía un siglo de diferencia, período en el que se produjeron cambios significativos en el sistema de producción, en la concepción de la esclavitud, así como en la concepción de las fiestas en las que participaban los esclavos. Desde mediados del siglo II a.C. hasta mediados del siglo I a.C., se había pasado del auge de la República a su crisis, de una incipiente solución a la crisis agraria⁴⁰ a una agricultura boyante, de la escasa existencia de una esclavitud urbana a su transformación en un sector importante de la población, de un sistema de producción basado en la explotación de los *captivi* a un aumento proporcional de los *vernae*, y de una esclavitud, que constituía un estamento jurídico con características sociales homogéneas a otro caracterizado por su amplia estratificación social.

La dureza del trato a los esclavos, plasmada en las obras de Catón y de su contemporáneo Terencio⁴¹, se vio mediatizada por un cambio en dicha actitud, desarrollado a partir de la siguiente generación, en plena época de los Gracos,

³⁸ A simple vista, la contradicción que supone la lectura de ambos testimonios, podría intentar resolverse afirmando que sus posturas, son antes normas de carácter genérico que imperativos absolutos.

³⁹ G. Tozzi estudia el estoicismo de Cicerón, y busca en los griegos Panecio y Posidonio, los precedentes de constante preocupación -típicamente estoica- por lo útil y lo ético, temas que aparecen profundamente marcados en *De officiis* (TOZZI 1968, pp. 245 ss.). Cf. *Sen. Ben.* 3, 20.

⁴⁰ La solución a la crisis agraria pasaba por la introducción de los esclavos como mano de obra.

⁴¹ En su obra dedicada a las Guerras Serviles, K.R. Bradley da testimonio de la dureza que empleaban los amos con sus esclavos (BRADLEY 1989, p. 27).

como consecuencia, quizás, de la llegada de doctos griegos que eran utilizados como preceptores de aristócratas romanos⁴². Esta nueva concepción será heredada por la generación de Cicerón, hecho que aparece reflejado en sus escritos.

De Catón a Cicerón se había pasado de un sistema esclavista, basado en la singularidad social de los esclavos, (con apenas distinciones entre el *villicus* y el resto del conjunto), a otro basado en la pluralidad de situaciones sociales en las que podían vivir. Pero sobre todo, en el periodo que media entre ambos autores, es decir, entre los siglos II y I a.C., la República había pasado por una situación inolvidable, como fue la provocada por los enfrentamientos armados con un sector de su población, sobre el que se creía con poder para ejercer un dominio despótico.

Tras las Guerras Serviles, el Estado se debió replantear inconscientemente la situación jurídica de los esclavos. Prueba de ello es el contraste entre las afirmaciones de Catón y de Cicerón, herederos de las distintas mentalidades esclavistas desarrolladas en las diferentes sociedades en las que ambos vivieron. Para comprender la grieta que supusieron las Guerras Serviles, en la concepción que los romanos tenían de la esclavitud, y su influencia en la participación religiosa de los esclavos en las fiestas del calendario, vamos a intentar contextualizar estos acontecimientos en el proceso evolutivo de su mentalidad jurídico-religiosa⁴³.

En Roma, los movimientos serviles aparecen testimoniados desde el comienzo del periodo republicano. Dionisio de Halicarnaso y Zonaras, nos relatan las sublevaciones del 501 a.C.⁴⁴ y del 500 a.C.⁴⁵. Floro, Orosio, Livio y

⁴² Pérez Durá analiza las consecuencias sociojurídicas que implicó la adopción de esclavos griegos como preceptores de sus familias (PÉREZ DURA 1973, p. 226). Cf. BRADLEY 1989, pp. 32-40.

⁴³ La amplia bibliografía sobre las Guerras Serviles, posterior al 1900, aparece sintetizada en el magnífico estudio de J. Vogt y N Brockmeyer acerca de la bibliografía existente sobre la esclavitud en la Antigüedad (VOGT y BROCKMEYER 1971, pp. 149-157).

⁴⁴ Dion.Hal. V, 50, 1.

Dionisio de Halicarnaso detallan la revuelta de Apio Herdonio⁴⁶ y sus esclavos en el 460 a.C.⁴⁷. Livio y Dionisio narran la conjura de esclavos del 419 a.C.⁴⁸ Orosio y Zonaras nos narran otra rebelión de esclavos en el 259 a.C.⁴⁹. Livio y el propio Zonaras nos ofrecen la noticia de que, en el 217 a.C., habían sido ajusticiados en el Campo de Marte veinticinco esclavos que se habían conjurado⁵⁰. En el 198 a.C., según relatan de nuevo Livio y Zonaras, estalló una revuelta en Setia provocada por libres y esclavos provenientes de Africa⁵¹. En el 196 a.C., tal y como informa Livio, el pretor peregrino M. Acilio Glabrión debió entablar un combate regular con los esclavos para sofocar otra rebelión en Etruria⁵². Y el mismo Livio, relata la famosa revuelta de pastores de Apulia del 185 a.C.⁵³, que constituyó el último movimiento servil que tuvo lugar en Roma, con anterioridad a las grandes Guerras de Sicilia y a la revuelta de Espartaco.

Todos los movimientos serviles que tuvieron lugar con anterioridad a las grandes Guerras, han sido estudiados por la espléndida monografía de M. Capozza. Quizás podemos discrepar de ella en determinados aspectos, pero su obra tiene el valor de adjuntar un exhaustivo estudio de las fuentes, muy útil para realizar el presente trabajo. De su lectura, hemos podido deducir tres razones para suponer que dichas revueltas apenas influyeron en la mentalidad jurídico-religiosa de Roma.

1ª) La primera se debe a que la mayoría de dichos movimientos no fueron más que actos individuales, de carácter aislado⁵⁴, y que no afectaron en absoluto a la estabilidad de Roma.

⁴⁵ Dion.Hal. V, 52, 1 ss. y Zonar. VII, 13, 11.

⁴⁶ Acerca del intento revolucionario de este personaje, cabe destacar el artículo escrito por J. Martínez-Pinna (MARTINEZ-PINNA 1987, pp 87-95).

⁴⁷ Flor. II, 7, 2, Oros. II, 12, 5, Liv. III, 15 ss. y Dion.Hal., X, 17, 1.

⁴⁸ Liv. IV, 45, 1-2; Dion.Hal. XII, frg. 6,6.

⁴⁹ Oros., IV, 7, 12 y Zonar. VIII, 11, 8-9.

⁵⁰ Liv. XXII, 33, 1-2 y Zonar. IX, 1, 1.

⁵¹ Liv. XXXII, 26, 4-18 y Zonar. IX, 16, 6.

⁵² Liv. XXXIII, 36, 1-3.

⁵³ Liv. XXXIX, 29, 8-9 y Liv. XXXIX, 41, 6-7.

Las revueltas del 501 a.C., 500 a.C., 419 a.C., 217 a.C., fueron sofocadas fulminantemente, y finalizaron con la captura o crucifixión de los sediciosos. Por otra parte, el objetivo de la revuelta del 259 a.C., era la fuga de tres mil esclavos, aprovechando la debilidad de una Roma sometida al desgaste de la I Guerra Púnica. Las revueltas del 198 a.C., 196 a.C. y 185 a.C., producidas lejos de Roma (en Setia, Etruria y en Apulia) tampoco afectaron a la estabilidad de Roma por su lejanía.

2ª) La segunda razón por la que estas revueltas no afectaron al orden sociojurídico o religioso, se debió a que no todos estos movimientos fueron estrictamente revueltas serviles. En dos de ellas, concretamente en el del 460 a.C. y en el del 198 a.C. los esclavos intervinieron en segundo término, bien bajo las órdenes de su amo, bien a la sombra de unos prisioneros de guerra de origen noble, y oriundos de su mismo territorio -Africa-. Y la del 460 a.C., más que una revuelta de esclavos, constituyó en realidad un amotinamiento de un noble de origen sabino, Apio Herdonio⁵⁵, apoyado por sus esclavos; esta sublevación es calificada por M. Capozza, en base al relato de Dionisio de Halicarnaso, como:

"... un atto brigantesco di un ricco Sabino che assoldata una banda di clienti e servi, cioè un esercito personale, fa una sortita improvvisa, occupa la rocca della città e proclamandosi difensore dei poveri, degli schiavi e degli esuli, fidando nelle discordie intestine, si assume il compito di mutare il regime vigente in Roma" ⁵⁶.

⁵⁴ Cf. UTCENKO, 1986, p. 148. CAPOZZA 1966.

⁵⁵ MARTINEZ-PINNA 1987, pp 87-95.

⁵⁶ CAPOZZA 1966, p. 62.

Lo mismo cabe decir del tumulto que tuvo lugar en el 198 a.C., que tampoco puede calificarse estrictamente como una revuelta servil, pese a que en ella se vieron implicados un buen número de esclavos. Este episodio, en realidad, debe entenderse como una revuelta promovida por los rehenes cartagineses, pertenecientes a familias nobles que estaban en poder de Roma tras la II Guerra Púnica, que fue aprovechada los esclavos de origen africano para sublevarse⁵⁷. Ambas sediciones no pudieron ser nunca consideradas por los romanos como revueltas de esclavos.

3ª) Y la tercera causa que nos permite pensar que estas revueltas apenas influyeron en la mentalidad jurídico-religiosa de Roma, deriva del hecho de que alguno de estos relatos, realizados por analistas e historiadores, parece más un relato literario que una narración histórica. Según afirma M. Capozza⁵⁸, en la crónica de las conjuras del 501 a.C., del 500 a.C. y 419 a.C., se repiten determinados modelos narrativos⁵⁹.

A diferencia de los conflictos que acabamos de analizar, en los tres grandes movimientos serviles que tuvieron lugar entre el 136 a.C. y el 71 a.C., el

⁵⁷ CAPOZZA 1966, pp. 103-104.

⁵⁸ Como apunta G. Dumont (DUMONT 1987, pp. 168-169), los estudios de M. Capozza y de W. Hobben (CAPOZZA 1966 y HOBHEN 1978) tienen el valor de haber distinguido las grandes Guerras Serviles de Sicilia y la de Espartaco de anteriores rebeliones en las que también habían intervenido esclavos.

⁵⁹ Según M. Capozza, esta copia de modelos llega en algunos momentos parecer una mera adaptación del modelo de la conjura de Catilina (CAPOZZA 1966, pp. 30-35 y 69-70). Pero pese a ello, defiende que no son meras invenciones que deban ser rechazadas históricamente dado que aparecen inscritas en un marco histórico innegable (CAPOZZA 1966, pp. 30-35 y 75). En este aspecto rechazamos su tesis en la forma, no en el fondo, dado que el hecho de que determinados relatos aparezcan insertados en un marco histórico incuestionable, no implica su veracidad.

número de esclavos implicados fue mucho mayor. Ello respondía a dos motivos evidentes: en primer lugar, porque sucedieron en un momento en que la economía de Roma se sustentaba casi exclusivamente en su explotación intensiva⁶⁰; y en segundo lugar porque derivado del sistema de explotación de los mismos, ya había surgido una conciencia de grupo a la que daban cohesión unas mismas condiciones jurídicas. Por eso las grandes Guerras Serviles de Sicilia y de Espartaco, influyeron como ninguna otra antes lo había hecho en la estructura sociojurídica de Roma, generando una serie de cambios que aquéllas no llegaron ni a suscitar.

En los conflictos que tuvieron lugar en la coyuntura de los siglos II y I a.C., no se dio una ideología revolucionaria aglutinante⁶¹. La unión de los esclavos en estos hechos no se estableció a partir de una doctrina social que exigiera la supresión de la esclavitud⁶²; mucho menos se debió a una lucha de clases, tal y como propusieron determinados autores marxistas encabezados por E.M. Staerman⁶³. Tal y como afirma J. Vogt, su unión se originó por la conjunción de un número de causas diferentes⁶⁴. Entre los múltiples factores que intervinieron en su cohesión⁶⁵, el más importante fue el de la toma de conciencia de una condición jurídica común. Vinculados por una situación infrahumana y excesivamente cruel, tal y como afirma Y. Thebert, no les quedaba otra salida que la revuelta⁶⁶.

⁶⁰ Si nos atenemos a los recuentos realizados por historiadores contemporáneos como A. Beloch, P. Brunt, T. Frank, M. Finley, K. Hopkins o M. Corbier, su número, tanto global como proporcional con respecto al de la población libre, es muy elevado (Cf. BELOCH 1886, p. 507. BRUNT 1971 p. 124. FRANK 1933, I, p. 135. FINLEY 1982, pp. 170 ss. HOPKINS 1981, pp. 19 y 130. CORBIER 1982, p. 110).

⁶¹ ALFÖLDY 1984, p. 98.

⁶² VOGT 1969, pp. 7 y 40. FINLEY 1979, p. 97. ALFÖLDY 1984, p. 98.

⁶³ STAERMAN 1979, p. 179.

⁶⁴ VOGT 1969, pp. 7 y 40.

⁶⁵ Los factores específicos que intervinieron en cada una de las revueltas serviles son ampliamente analizados por Dumont en DUMONT 1987, pp. 241 ss.

⁶⁶ THEBERT 1985, p. 162.

Sin una ideología clara -que hubiera propiciado la desunión entre los diferentes grupos sociales que componían la esclavitud-, y con el único objetivo de conseguir la libertad a partir de su unión -propiciada por la adquisición de conciencia de grupo jurídico-, se multiplicó el número de esclavos implicados en aquellos hechos. La magnificación de estos sucesos llegó hasta el extremo en que, durante la I Guerra Servil, Roma se debió enfrentar en Sicilia contra más de doscientos mil esclavos⁶⁷; y durante la revuelta de Espartaco, Roma debió dotar de poderes excepcionales a M. Licinio Craso, para enfrentarse a los más de ciento veinte mil hombres que componían su ejército⁶⁸.

Como consecuencia del elevado número de esclavos que participaron en estos movimientos, también tuvieron que magnificarse los esfuerzos del Estado para sofocarlos. La multiplicación de medios y de tiempo empleados en apagarlos, ocasionó que se aventajase con creces los necesitados en conflictos anteriores. Coyunturalmente, el tiempo empleado en terminar con ellos fue muy elevado: cuatro años para acabar con la Primera Guerra Servil (136-132 a.C.), tres con la Segunda (104-101 a.C.), y dos con la de Espartaco (73-71 a.C.). Sin embargo, la lectura del libro de Bradley *Slavery and Rebellion in the roman world (140-70 B.C.)*, nos invita a afirmar contrariamente que, globalmente, estos sucesos tuvieron lugar en un periodo histórico bastante reducido, algo más de medio siglo, y mucho más si solamente tenemos en cuenta los hechos de Sicilia.

Esta reflexión acerca del tiempo empleado en sofocarlos, nos invita a pensar que los cambios globales provocados en los esquemas que una generación entera tenía acerca de la esclavitud, debieron ser lo suficientemente profundos como para incidir en la transformación de la mentalidad jurídico-religiosa romana. Y no es de extrañar que, tras la resolución de todos ellos, la huella global de su paso en la mentalidad esclavista de los romanos fuese muchísimo más evidente que la dejada por movimientos anteriores, sin apenas secuelas

⁶⁷ Estos esclavos formaron un verdadero reino de esclavos -Nueva Siria-, el primero de la historia, en el que su líder, el esclavo de origen sirio llamado Euno, había sido proclamado rey con el título de Antíoco.

⁶⁸ UTCENKO 1986, p. 154.

manifiestas. El libro de Bradley, también nos invita a reflexionar sobre la especificidad de estos hechos, sin precedentes en ningún acontecimiento de la historia social de Roma, ni tan siquiera en las luchas sociales.

Este conjunto de reflexiones, acerca de los cambios jurídico-religiosos acontecidos como consecuencia de estos conflictos, nos permite pensar que las soluciones y las consecuencias de las mismas serían de igual forma originales, y sin paralelo. Dichas soluciones se acercarían incluso al terreno de lo religioso, tal y como apuntábamos cuando contrastábamos las afirmaciones de Catón y Cicerón, relativas a la participación de los esclavos en las fiestas.

En este sentido, resulta bastante significativo constatar un aspecto que quizás indique la predisposición de los esclavos a implicarse en la celebración de algunas fiestas oficiales de la religión romana. Este hecho radica en su profundo ideario religioso, constatado por J. Vogt al considerar el número de divinidades con las que pudieron haber mantenido algún tipo de vinculación, en los primeros momentos de instauración del sistema de esclavitud intensiva:

"Diverse divinità erao in particolare relazione con gli schiavi: prima di tutto la divinità della terra, poi i Lari e Silvano⁶⁹, ma anche Artemide e Diana; Zeus Eleuterio originariamente il dio dei liberi, si è avvicinato agli schiavi nel periodo ellenistico, e con lui anche Iuppiter Liber [...] Baal fa splendere la sua luce in egual modo su tutti gli uomini ed è il custode della giustizia [...] Il dio solare nell'antico Oriente semita e arrivato quando la religione siriana nel periodo ellenistico, per mezzo dei commercianti e degli schiavi venne estesa verso occidente, dominava in essa il Dio Hadad Baalbek, nel mondo greco-romano considerato con gli attributi del Dio solare e in occidente chiamato Iuppiter Heliopolitanus"⁷⁰.

⁶⁹ Acerca del culto a Silvano cabe destacar la monografía que P.F. Dorcey dedica a esta divinidad (DORCEY 1992).

⁷⁰ VOGT 1969, pp. 81-82.

Como expresión religiosa, su predisposición a participar en las fiestas del calendario pudo tener el precedente más inmediato en los esclavos de Sicilia, isla donde la esclavitud era un fenómeno previo a la dominación romana. Es de suponer, tal y como hace el propio J. Vogt, que los esclavos de los romanos, como antes los de los griegos y cartagineses, hubiesen entrado en contacto, en un periodo bastante antiguo, con todas las divinidades relacionadas en el pasaje que acabamos de transcribir. Este hecho, aparecía propiciado por el carácter salvífico de algunas divinidades orientales establecidas en Sicilia, en cuyos cultos, los esclavos encontraban el horizonte de libertad que su *status* jurídico no les permitía alcanzar.

La hipótesis que hemos establecido acerca del precedente de su intervención en las fiestas del calendario, cobra más fuerza si tenemos en cuenta la interesante relación de los esclavos sublevados en Sicilia y sur de Italia, con determinadas divinidades orientales. La relación entre los esclavos sublevados y dichas divinidades, constituye un hecho evidenciado por las fuentes literarias, y aceptado por autores como F. Bömer⁷¹, F. Dumont⁷² y K. Bradley⁷³. Entre ellas destacan Atargatis, también llamada la diosa Siria de Hierápolis -*Dea Syria*-⁷⁴, Dióniso⁷⁵, y la Deméter de Enna -ciudad siciliana de donde residía Euno-⁷⁶.

Otras divinidades, como los Pálices⁷⁷, también fueron relacionadas por las fuentes en estos acontecimientos; así, nos dice Diodoro Sículo, que unos esclavos

⁷¹ BÖMER 1981, pp. 97 ss.

⁷² DUMONT 1987, pp. 261-267.

⁷³ BRADLEY 1989, pp. 57-58. TURCAN 1989, pp. 132-141.

⁷⁴ R. Turcan ha analizado la relación de esta diosa con las revueltas (TURCAN 1989, pp. 132-141). A este hecho también alude S. Montero en su reciente artículo dedicado a la implicación de los esclavos romanos en la adivinación (MONTERO 1995, p. 144).

⁷⁵ Dióniso constituye la divinidad a la que M. Capozza había relacionado con la revuelta de esclavos del 185 a.C. en Apulia, por coincidir con el conflicto de las Bacanales (CAPOZZA 1966).

⁷⁶ Cicerón nos ofrece la noticia del culto de Euno a la Deméter de Enna (Cic. *2Verr.*, IV, 111-112).

⁷⁷ VOGT 1969, p. 84.

recibieron asilo en el templo de los Pálices⁷⁸ y que Salvio les consagró un manto púrpura⁷⁹. Euno tomó juramentos entre los participantes en su revuelta y realizó sacrificios antes de que estos asesinasen a sus dueños⁸⁰, suceso que garantizaba la sanción religiosa de su revuelta y que resalta la relación de estos acontecimientos con el fenómeno religioso. También durante la revuelta de Espartaco, la relación de su líder con el dios Sabacio fue lo suficientemente significativa como para servir de precedente directo a la implicación de los esclavos en la religión⁸¹. A su vez, las fuentes asimilaban ocasionalmente a Sabacio con Dióniso, divinidad que como vimos, había aparecido relacionada previamente a hechos de carácter similar. Tal es el caso de Plutarco, quien califica a la compañera de Espartaco como "sometida a los trances de los misterios dionisiacos"⁸². En este sentido, también es destacable la capacidad mántica de los líderes de estas revueltas -Euno⁸³, Salvio, Atenión⁸⁴, y la compañera de Espartaco⁸⁵-, bien a través de las vísceras de los animales, bien a través de los astros⁸⁶.

Sin detenernos en el desarrollo de los acontecimientos fácticos inspirados por las fuentes⁸⁷, vemos que gran parte de la historiografía contemporánea se

⁷⁸ Diod. XI, 89.

⁷⁹ Diod. XXXVI, 3, 3.

⁸⁰ BRADLEY 1989, p. 58.

⁸¹ Tal y como nos informa Plutarco (Plut. *Cras.* 8, 4. Cf. DUMONT 1987, p. 288. THEBERT 1985, p. 162), Espartaco era considerado por sus seguidores un protegido del dios, dado que su compañera era sacerdotisa del mismo (BRUHL 1953, p. 107. VOGT 1969, p. 84. DUMÉZIL 1987, p. 179. DUMONT 1987, pp. 188, 263-264, 288). Cf. MONTERO 1995, p. 145.

⁸² Plut. *Cras.* 8, 4.

⁸³ Flor. II, 7, 7.

⁸⁴ Diod. XXXVI, 5, 1-3. Cf. Diod. XXXVI, 4, 4. Diod. XXXVI, 2, 5.

⁸⁵ Plut. *Cras.* 8, 4.

⁸⁶ Cf. MONTERO 1995, p. 144-145.

⁸⁷ La fuente principal sobre las Guerras Serviles de Sicilia es Diodoro de Sicilia, pero también destaca por la extensión con que las trata Dion Cassio. Otros autores que tratan el tema en menor medida son Val. Max 2, 7, 3; 2, 7, 9; 6, 9, 8; Frontin. *Strat.* 4, 1, 26; Strab. VI, 2, 6; Jul. Obseq. 27, 86; Sil. Ital. 14, 270; Flor. 2, 7, 1-8; 2, 7, 9-12; Oros. 5, 6, 3-6; 5, 9, 4-8. Sobre la revuelta de Espartaco destacan las citas de Plut. *Cras.* 8-11, App. *B.C.*, 1, 539-559, y Sal. *Hist.*, 3, fr. 90-106, junto a unas pocas citas en las que apenas se mencionan los sucesos: la del contemporáneo Cic. *2Verr.* 5, 164, y las de los

decanta por afirmar que la religión estuvo en el fondo de las revueltas. Tal y como afirma J. Vogt, el desarrollo de los cultos orientales entre la población esclava se debió al hecho de que no les excluían en la misma medida en que lo hacía el derecho, por lo que constituían un bastión de libertad en el que apoyarse⁸⁸. Partiendo del fuerte arraigo de los cultos orientales en la población esclava de Sicilia⁸⁹, y del papel desempeñado por las divinidades de origen oriental en las insurrecciones, J. Vogt⁹⁰ es el autor que más fuertemente ha insistido en las motivaciones religiosas de estos acontecimientos:

"Per mezzo suo e del suo profeta Euno [profeta de Atargatis], la prima rivolta assume fin da principio quasi il carattere di una guerra religiosa. Euno, il mago e taumaturgo, dietro ispirazione degli dei predisse il futuro dapprima sulla base dei sogni e poi delle apparizioni, ed annunciò infine che gli era apparsata la dea Sira e gli aveva promesso il regno"⁹¹.

Profundizando en las causas religiosas de Primera Guerra Servil, y en la promesa del reino que Euno recibió de Atargatis, J. Vogt destacó en su estudio el

compiladores, Flor. 2, 8, 1-14, Oros. 5, 24 y Eutrop. 6, 7, 20. Todos estos acontecimientos han sido analizados por Z. Yavetz en su *Slaves and slavery in ancient Rome*, quien dedicando un capítulo a cada revuelta, trata el conjunto de revueltas de este periodo (YAVETZ 1988, pp. 15-114), y por G. Stampacchia en *La tradizione della Guerra di Spartaco da Sallustio a Orosio*, centrada exclusivamente en la revuelta de este personaje. Este último libro, constituye un detallado resumen de los acontecimientos apoyado en un minucioso estudio de las fuentes, pero carece, en nuestra opinión, de una mayor profundización histórica en los acontecimientos detallados (STAMPACCHIA 1976). La bibliografía existente sobre Espartaco y sobre el movimiento que éste propulsó es desbordante. Lógicamente, una de las escuelas que más se ha preocupado por este personaje es la soviética. Desde estas líneas queremos destacar el artículo que S.L. Utcenko ha dedicado al análisis que la historiografía soviética ha realizado sobre este personaje (UTCENKO 1986).

⁸⁸ VOGT 1969, p. 83.

⁸⁹ Cf. DUMONT 1987, p. 261.

⁹⁰ VOGT 1969, p. 86.

⁹¹ VOGT 1969, p. 86. Cf. Diod. XXXIV, 2, 5-7.

análisis de la posible influencia de la revuelta de los Macabeos en la I Guerra Servil⁹². P. Green ha profundizado en la tesis de Vogt acerca de las motivaciones religiosas de Euno, afirmando que los judíos expulsados de Roma en el 139 a.C.⁹³ debieron refugiarse en Sicilia⁹⁴. De ahí, continúa el propio autor, que Euno hablase de su futuro reino, en los mismos términos que Jesús evocaba el reino de Dios⁹⁵. Otros autores como Bömer, Gallini y Salles, también se han interesado sobre los aspectos religiosos de las revueltas serviles⁹⁶.

Bömer quitó importancia a la caracterización religiosa de estas revueltas, confiriendo el protagonismo de las mismas a sus líderes, dotados de una gran personalidad carismática⁹⁷. De hecho, continúa el propio Bömer, su papel resulta evidente debido, en primer lugar, a su proximidad con la divinidad, y en segundo lugar, al hecho de que su relación con las masas tenía lugar a través de la religión. C. Salles⁹⁸, en su monografía sobre la revuelta de Espartaco, también insistió en el prestigio carismático de los líderes, para explicar la dimensión mística de estas las revueltas.

Sería una apreciación demasiado especulativa el considerar que, en vista del trasfondo religioso que se aprecia en estos levantamientos, Roma siguió una política consciente de apagar cualquier rescaldo de los mismos atrayéndose religiosamente a los esclavos. De hecho, tras estudiar la predisposición religiosa de los esclavos previa a las revueltas, y analizado el papel que jugó en ellas la propia religión de los esclavos y la implicación de las divinidades en las mismas, su participación en las fiestas del calendario romano no debe considerarse la solución y la consecuencia más directa de estos acontecimientos.

Pese a la influencia de estos precedentes, el proceso que estamos intentando defender desde estas líneas es mucho más complejo. Su implicación

⁹² VOGT 1969, p. 88 ss.

⁹³ Val. Max. I, 3, 3.

⁹⁴ GREEN, p. 11, n. 20 y 25.

⁹⁵ GREEN, p. 23.

⁹⁶ BÖMER 1981, pp. 84-85. GALLINI 1970, pp. 127-131.

⁹⁷ BÖMER 1981, pp. 99-101.

⁹⁸ SALLES 1990, p. 61 ss.

en estas fiestas no fue resultado de un cambio radical y consciente, generado por la cúpula del Estado, sino de una evolución inconsciente, acaecida en el total de la sociedad, y vertebrada de abajo a arriba. Un proceso de abajo a arriba que debe ser entendido en su justa medida, es decir, no como una imposición del conjunto de la ciudadanía, sino como el reflejo directo del cambio de mentalidad esclavista aparecido en los grandes propietarios.

Desde la crisis agrícola de los siglos III y II a.C., los esclavos se habían convertido en la mano de obra fundamental de las grandes propiedades agrícolas que, estaban en manos de la clase senatorial, regidora de los destinos de Roma. Teniendo en cuenta que Sicilia, y en general el sur de Italia, constituía uno de los puntos donde mayores intereses económicos tenía la oligarquía romana⁹⁹, no es de extrañar que, ante las actitudes de rebeldía protagonizadas por los esclavos en dichos territorios, los gobernantes, al tiempo latifundistas, sintiesen la necesidad de integrarlos en el ordenamiento jurídico (y sobre todo de hacer que se sintieran integrados), para poder seguir manteniendo el *status* privilegiado derivado de la explotación de los mismos.

Parece evidente que tras cada revuelta, se producía una mejora en las condiciones de vida de los esclavos. Así, tal y como afirma Diodoro¹⁰⁰ y confirma la historiografía contemporánea¹⁰¹, la chispa que hizo estallar la Primera Guerra Servil derivó de los malos tratos, propiciados a los esclavos por unos amos desmesuradamente crueles. Sin embargo, en la Segunda Guerra Servil, el deseo de librarse de los malos tratos había sido sustituido por el llano deseo de obtener la libertad¹⁰², hecho que testimonia que su situación debía haber cambiado en este

⁹⁹ Tal y como afirma F. Pina Polo, el sur de Italia y Sicilia fueron las regiones donde se practicó con más fuerza el latifundismo intensivo basado en la explotación de esclavos (PINA POLO 1987, p. 169). Cabe recordar que en ese periodo la isla era considerada el granero de Italia y la región clásica del latifundismo (UTCENKO, 1986, p. 148).

¹⁰⁰ Diod. XXXIV, 2, 1 y XXXIV, 2, 27.

¹⁰¹ Cf. ALFÖLDY 1984, p. 98. UTCENKO 1986, p. 149. DUMONT 1987, pp. 228 y 244-245.

¹⁰² Intención explicada por Dumont y Bradley en sus obras (DUMONT 1987, pp. 248 ss y BRADLEY 1989, p. 81).

periodo, dado que, entre las causas que parecieron propiciarla, la crueldad de los amos ya no se encontraba en primer término¹⁰³.

Tal y como afirma Dumont, la revuelta de Espartaco, pese a su mayor proximidad geográfica con respecto a Roma, no provocó los mismos cambios en la mentalidad de los propietarios que las Guerras de Sicilia; ello se debió a que las transformaciones más importantes -referidas a la inhumanidad del trato-, ya se habían producido a partir de los hechos anteriores¹⁰⁴. Después de la victoria de Roma sobre Espartaco, ya era evidente el conjunto de cambios acontecidos en la mentalidad esclavista de los romanos a lo largo de este proceso¹⁰⁵; y así, tal y como afirma E.M. Staerman, tras estos acontecimientos:

"...se asistió a una ruptura brutal en la actitud con respecto a los esclavos y la esclavitud. la nueva generación de propietarios esclavistas consideró los antiguos métodos de explotación como inadmisibles y peligrosos, y buscó nuevas vías para utilizar el trabajo de los esclavos"¹⁰⁶.

¹⁰³ Diod. XXVI, 3, 1 ss. y Dio. Cass. fr. 27, 93, 1.

¹⁰⁴ DUMONT 1987, pp. 291-292. Ello ha sido demostrado por G. Alföldy, quien siguiendo la línea propuesta por E.M. Staerman, no observa ningún nuevo movimiento servil que trate de aprovechar los continuos problemas internos que vive el Estado a partir del 70 a.C.: "Que la situación de los esclavos comenzó a mejorar lentamente a partir del levantamiento de Espartaco, se puso de manifiesto en el hecho de que en los últimos cuarenta años de la República, en los que el sistema de dominación romano estuvo sujeto a continuas conmociones, faltaron las grandes insurrecciones civiles. Muchos esclavos prefirieron entonces arrimarse a los políticos que les prometían libertad y bienestar [...]. Sin embargo, en esos conflictos no se ventilaba ya una mejora de las condiciones extremas de los esclavos, sino prioritariamente cuestiones de tipo político, en las que los no libres eran sólo un medio para un fin" (ALFÖLDY 1984, p. 102).

¹⁰⁵ El conjunto de cambios en el *status* de los esclavos, acontecidos en el periodo que separaba la I Guerra Servil de la Revuelta de Espartaco, fueron puestos de evidencia cuando comparábamos los textos de Catón y Cicerón referidos a la participación de los esclavos en las fiestas.

¹⁰⁶ STAERMAN 1979, p. 212.

Ante la posibilidad de tener que alterar un sistema de producción basado en la explotación de esclavos (sistema que producía evidentes beneficios), sólo se podían establecer dos soluciones: mantener la tiranía incondicional de su trato (con el consiguiente peligro de nuevas revueltas), o evolucionar, y tratar de acercarse sutilmente a los miembros de este estrato jurídico. De esta forma, ante la aparición de problemas novedosos se optó por la adopción de soluciones novedosas. Los riesgos demostrados por la primera opción, hicieron que la conclusión a la que llegaron los propietarios de forma individual¹⁰⁷ fuese más o menos unánime.

La religiosidad de los esclavos era un hecho puesto en evidencia a partir de estas revueltas, y que sin duda había calado en la consciencia del Estado. En Roma, había quedado patente el papel que jugaron determinadas divinidades en las revueltas: la diosa siria -Atargatis-, Dióniso, la Deméter de Enna, los Palices y Sabacio¹⁰⁸. Como consecuencia de ello, cabe pensar que alguna de las medidas sin precedentes que pudieron ser tomadas para integrar a los esclavos -entiéndase esta expresión no en su sentido literal, sino en referencia a la voluntad de hacer que los esclavos aceptasen su condición jurídica, evitando así nuevos problemas derivados de la consciencia de la generalización de su descontento-, debió estar relacionada con la adopción de soluciones religiosas.

La aceptación por parte del Estado, de la participación servil en una serie específica de fiestas del calendario romano, se debió, sin ninguna duda, a que con ella, los esclavos estaban aceptando implícitamente su condición jurídica. Si con anterioridad al 136 a.C., este hecho resultaba más o menos trascendente, a

¹⁰⁷ El hecho de que, como consecuencia de estos movimientos, sólo mejorase la situación social de los esclavos, mientras que su situación jurídica apenas se alterase, demuestra que el origen de dichos cambios no estuvo en el Estado, sino en el ámbito particular. La mentalidad de los propietarios había cambiado, y ello quedó reflejado a continuación en la actitud de un Estado, dirigido por los propios latifundistas, con respecto a los esclavos.

¹⁰⁸ Cabe descartar de este elenco al dios de los judíos dado que, como propone Dumont, no existen pruebas para pensar, como hace P. Green, que los judíos expulsados de Roma en el 139 a.C. acudieran a Sicilia influyendo entonces en la Guerra Servil (DUMONT 1987, p. 262).

partir de este momento se transformó en un elemento claramente beneficioso para el Estado; en un momento como este, en el que los esclavos habían tomado conciencia de su situación jurídica global, la aceptación de la misma por parte de los propios esclavos resultaba un acto claramente beneficioso para el Estado¹⁰⁹. Más aún, si esta aceptación tenía lugar de una forma inconsciente y sutil, como era a través de esta participación.

El conjunto de cambios en el *status* de los esclavos, acontecidos en el periodo que separaba la I Guerra Servil de la Revuelta de Espartaco, fueron puestos de evidencia cuando comparáramos los textos de Catón y Cicerón referidos a la participación de los esclavos en las fiestas. Sólo a partir de la ruptura que supusieron los movimientos serviles que tuvieron lugar entre el 136 y el 71 a.C., y que supusieron la existencia de un antes y un después en la relación de los esclavos con las tres colectividades orgánicas, podemos entender la paradoja suscitada por el hecho de que Catón recordase que, durante los días de fiesta *-per ferias-*, los esclavos tenían una serie de obligaciones que cumplir¹¹⁰, mientras que un siglo después, pasados estos acontecimientos, Cicerón mostrase como pretexto religioso el descanso de los esclavos en sus labores durante los días festivos¹¹¹.

De la misma forma, sólo podemos entender el inicio de la participación de los esclavos en fiestas eminentemente urbanas, como las de Diana, Nonas Caprotinas y Diana, como consecuencia del cambio, impulsado por las Guerras

¹⁰⁹ Conscientes de que no es una afirmación aceptada por gran parte de la historiografía contemporánea, parte encabezada por H. Fugier (FUGIER 1963, pp. 172 ss), sería interesante analizar la relación de nuestra propuesta con la etimología de la palabra *religio* propuesta por M. Kober (KOBERT 1910). Según observaba este autor, existe una clara relación etimológica entre el sustantivo *religio* y el verbo *religare*. Relación susceptible de ser interpretada, partiendo de la hipótesis sugerida en nuestro trabajo, como el vínculo que favoreció la oficialidad de la participación de los esclavos en las fiestas. Así, la *religio* pudo ser el medio con el que religar *-religare-* a los esclavos, susceptibles de rebelarse de nuevo, con el Estado. Más aún si afirma que la relación entre *religio/religare* es paralela a la existente entre *rebellio/rebellare*.

¹¹⁰ Cato *Agr.* 2, 4.

¹¹¹ Cic. *Leg.* II, 12

Serviles, en las relaciones entre amos y esclavos. Estas, vividas mucho más en comunidad que las agrícolas, y bajo un mayor control de las autoridades políticas y religiosas, necesitaron, si no un proceso de asimilación, sí al menos un periodo de adecuación a las estructuras religiosas que ordenaban la ciudad.

La participación de los esclavos en fiestas urbanas necesitó el impulso que habían supuesto estos conflictos, y que las *Compitalia* y *Saturnalia* no habían necesitado por su desarrollo agrícola, más desligado del control de las magistraturas, y más posibilitado de un desarrollo espontáneo a partir del impulso que supuso el cambio en el sistema productivo.

Parece lógico pensar que, la religión en el mundo rural de la coyuntura de los siglos III y II a.C., habría escapado con más facilidad de las directrices del Estado, que la que se dio en el mundo urbano de mediados del siglo II a.C. Por ello, tenemos testimoniada con anterioridad, la celebración por los esclavos de fiestas de gran arraigo agrícola como las *Saturnalia* y *Compitalia*, que su participación en las fiestas eminentemente urbanas como las de Diana, Nonas Caprotinas y Diana. En estas tal vez no se hubiese producido nunca, de no haberse dado un fenómeno sin precedentes como fueron las Guerras Serviles, capaz de alterar por completo la situación de los esclavos con respecto a las tres colectividades orgánicas.

6. Análisis de las fuentes empleadas

6.1 Fuentes literarias.

Todas las fiestas que vamos a tratar en el presente trabajo fueron fijadas en un calendario cuyos rituales han podido ser reconstruidos, en su mayoría, gracias a las numerosas referencias literarias que acerca de los mismos han sobrevivido. Pese a los problemas derivados de la propia transmisión de los textos, la participación de los esclavos en las fiestas del calendario romano es un tema que nos permite manejar los suficientes textos como para, ya no sólo tratar de reconstruir el ideal teórico de dicha participación, sino para ofrecer una síntesis evolutiva de dicha participación, tanto global, es decir, del conjunto de las fiestas, como individual, es decir, de cada una de ellas. Junto a la literatura, también son fuentes importantes para la realización de nuestro trabajo las derivadas de los hallazgos arqueológicos -como epígrafes, estructuras de templos, iconografía y monedas- y de la lingüística, que en conjunto nos han permitido comprender el sentido de dicha participación, y reconstruirla.

La conservación de las fuentes literarias ha constituido un factor determinante para que se haya podido llevar a cabo la presente investigación, porque de no haber sido por ellas, las fiestas inscritas en grandes letras capitales en los *fastos* hubieran permanecido oscuras para nosotros, y los ritos y celebraciones que encerraban se habrían perdido¹. La visión que nos ofrecen dichas fuentes, tal y como afirma R. Schilling, es la de una religión

¹ SCHILLING 1979, p. XI.

esencialmente ritualista que había perdido plenamente su ideología originaria², y que se había impregnado por entero de una mitología importada³. La descripción de este panorama general corresponde, sin lugar a dudas, al que sirve de fondo al conjunto de fuentes que tratan nuestro tema.

El estudio, realizado a partir de la lectura de las fuentes escritas, del surgimiento de la participación de los esclavos en las fiestas del calendario, nos ha permitido comprobar que el camino emprendido por muchos de los elementos, antes de ser fijados por escrito, debió ser parecido. En un principio existirían una serie de divinidades itálicas que, en un momento no muy preciso, pero datable a partir del siglo II a.C., recibieron el influjo helénico. Fruto de este influjo, que constituye una de las tesis capitales de G. Dumézil, aparecieron y se desarrollaron en Roma una serie de leyendas que helenizaron a las divinidades itálicas, dotándolas de la tradición mítica de la que había carecido la ciudad⁴, y

² En este sentido dice J. Bayet que la religión romana, por lo menos en el estado en que la conocemos, apenas contiene mitos mayores, por lo que los ritos se presentan desnudos, sin sombra de conmemoración mítica. (BAYET 1984, pp. 55-56). El primero que hizo hincapié en este tema fue Dionisio de Halicarnaso, quien se extrañaba admirativamente ante la ausencia de relatos míticos en Roma (Dion.Hal. II, 18-20). Y si ha habido un autor que haya tratado el tema del proceso de desmitificación romana, enlazándolo con el de historización de mito, este ha sido G. Dumézil en su amplia y extensa obra. Pero según R. Schilling no existe un único modelo de relaciones entre el rito y el mito, sino que en su opinión existen tres tipos modelos diferentes: un primero en que el rito domina hasta el punto de excluir al mito; es entonces cuando se cumplen las palabras de Bayet. Pero hay otros dos modelos de relación en los que el mito no aparece excluido. De esta forma tenemos el segundo modelo de relación en el que rito y mito concuerdan armónicamente en su traducción de un mismo simbolismo religioso (para ello pone el ejemplo de la fiesta de las *Vinalia*) y un tercero, opuesto al anterior, en el que se encuentran en discordancia (poniendo para ello el ejemplo del propio culto a Mater Matuta, caso que trataremos con más profundidad posteriormente) (SCHILLING 1979, p. 11).

³ Piensa M. Le Glay, con cierta lógica, añadimos nosotros, que la evolución de la religión romana siguió las fluctuaciones de las migraciones itálicas y, por supuesto, de la misma historia de Roma. De esta forma, entre la influencias que afectaron a la misma se dejan entrever fundamentalmente tres: en primer lugar las itálicas, en segundo las etruscas y en tercero las griegas. (LE GLAY 1971, p. 21). Acerca del fenómeno de la helenización de la religión romana resulta interesante la consulta de BEAUJEAU 1955, pp. 28 ss.

relacionándolas por un lado, con las que rodeaban al rey Servio Tulio⁵ y a Camilo, y por otro con los dos periodos cíclicos de crisis anual -inicio y final del mismo-. Inmerso en este proceso, con el rey Servio Tulio fueron relacionadas Diana, Fors Fortuna y Mater Matuta y con Camilo se relacionó a Juno Caprotina; y por otro lado, los lares Compitales y Saturno se relacionaron respectivamente con el inicio y el final del año, los dos periodos cíclicos de crisis anual.

En apartados anteriores dedujimos que la formación de estas leyendas no tuvo por qué coincidir con el inicio de la participación de los esclavos en las fiestas que estamos tratando, afirmando que incluso es muy posible que la aparición de aquellas fuese bastante posterior al fenómeno de la participación. Su formación debió ser impulsada por la necesidad de justificar un cambio en determinadas conductas religiosas de Roma, en un momento que coincidía con la helenización que afectaba tanto a la cultura romana como específicamente a su religión. Y efectivamente, su difusión acabó siendo el elemento detonante que acabó justificando, a los ojos de una religión conservadora, dicha participación. De ello se encargaría, en primer lugar, el cambio de mentalidad propiciado por la generación posterior a aquella que vivió las Guerras Serviles de Sicilia y la revuelta de Espartaco, y en segundo lugar, por el hecho de que la consciencia popular olvidase poco después de su formación, y como consecuencia de este cambio generacional, esta confusión entre elementos propios e importados, otorgando a la nueva tradición el valor de *mos maiorum*.

Gracias a este "olvido" acontecido en el siglo I a.C., el Estado estuvo en condiciones de reconocer la posibilidad de que los esclavos, sobre todo los urbanos, participasen en dichas fiestas; será a partir de esta fecha cuando aparezcan la fuentes que atribuyan la participación de los esclavos en estas

⁴ Los casos de Artemis-Diana, Tiché-Fortuna, Crono-Saturno y Leucothea-Ino-Mater Matuta son de los más notables.

⁵ Con todo lo dicho hasta aquí, consideramos que se comprenda que no creamos necesario preguntarnos en nuestro estudio si en verdad existió dicho rey, porque cualquier conclusión que se obtuviese al respecto, no interferiría en el proceso que estamos describiendo. Siempre habría una leyenda que lo pondría en escena con los caracteres descritos.

fiestas al hecho de que Servio hubiese nacido esclavo, al valor de la esclava Tútula, y al hecho de que sus fechas correspondan a los periodos de final e inicio de año. Fuentes que reflejan, sin duda, una consciencia popular creada recientemente, con muchos visos de haber sido impulsada por una tradición de carácter oral.

Las fuentes literarias que hemos empleado en el desarrollo del presente trabajo, giran en torno a tres vértices temáticos: el calendario, la religión y la esclavitud, que como vemos son los tres componentes básicos sobre los que se desarrolla nuestro trabajo. Por ello, llegado el momento de ofrecer las características generales de las mismas, hemos creído conveniente ordenarlas en torno a dichos aspectos.

Las fuentes que nos han permitido el estudio del calendario son mucho más concretas que las usadas para el conocimiento de los aspectos puntuales de la religión romana y de la esclavitud, y aparece resumida en esta lista de seis autores: Varrón, Ovidio, las compilaciones de la obra de Verrio Flaco, Censorino, Ausonio y Macrobio. Varrón fue el primer autor que trató específicamente ciertos aspectos de la religión romana y, en concreto, determinados aspectos técnicos acerca del funcionamiento del calendario. En el sexto libro de su obra *De lingua latina*, analiza tanto los términos usados para mencionar el carácter civil de los días del calendario -*comitialis, fastus, nefastus* e *intercisi*-, como la ordenación cósmica de los mismos, en función de la aparición de la luna llena durante el mes -*kalendas, nonas* e *idus*-. En realidad, su sexto libro constituye un análisis profundo de los conocimientos sobre los que se basaban las creencias fundamentales de los romanos. Creencias, no en el sentido religioso -que también pueden estar incluidas- sino en un sentido más amplio, referido a los aspectos que marcaban las bases de su conocimiento:

*In hoc dicam de vocabulis temporum et earum rerum
quae in agendo fiunt aut dicuntur cum tempore aliquo⁶.*

⁶ Var. L. 6, 1.

Como consecuencia de ello realiza un análisis del tiempo que le lleva a hablar del día y la noche, el año, las estaciones y lo que realmente resulta decisivo para cualquier estudioso del calendario: tras relatarnos el carácter de los meses, realiza un análisis de las fiestas que se celebraban a lo largo del desarrollo de cada uno de ellos.

Los *Fastos* de Ovidio han sido declarados por diversos autores⁷ como una de las fuentes más importantes para el conocimiento de la religión romana⁸, y por supuesto para el estudio del calendario. Sin duda es así, y de ella no sólo hemos extrapolado numerosos textos, sino que se ha convertido en testimonio importantísimo para conocer muchos aspectos imprescindibles acerca de la religión romana no sólo de la época de Augusto, sino además de periodos anteriores. También, nos ofrece muchos aspectos concretos sobre el funcionamiento del calendario. Pero esta obra tiene el defecto de que solamente trata las fiestas del primer semestre, por lo que el estudio del calendario, en concreto, y de las fiestas en su conjunto, queda bastante desequilibrado.

La obra de Ovidio, pese a ser ampliamente descriptiva, posee determinadas carencias técnicas, por lo que cualquier estudio del calendario realizado a partir de este autor, debe ser completado con la lectura del resto de autores que tratan el tema⁹. Junto al mencionado Varrón, los aspectos técnicos del mismo fueron tratados por otros autores de diferentes cronologías, entre los que destaca la obra de Verrio Flaco, *De verborum significatu*, datable en época augústea de la que, pese a haberse perdido completamente, conservamos

⁷ Entre los autores que destacan el carácter excepcional de los *Fastos* para el estudio de la religión romana destacan sus tres editores más importantes: Frazer (J.G. FRAZER, *Fasti*, Cambridge, 1929, pp. XXI-XXIV), H. Le Bonniec (H. LE BONNIEC, *Ovide, Les fastes*, Catania, 1969, pp. XX-XXI), y por supuesto la inmejorable edición de F. Bömer (F. BÖMER, *P. Ovidius Naso, Die Fasten*, 2: Kommentar, Heidelberg, 1958).

⁸ El carácter único e indispensable de los *Fastos* de Ovidio para el estudio de la religión romana ha sido alabado por M.A. Marcos Casquero, autor de la principal edición de la obra en castellano (MARCOS CASQUERO 1990, P. 47).

⁹ KIRSOPP MICHELS 1967, p.6. Cf. FAUTH 1978, pp. 104-186.

fragmentos en el epítome realizado por Festo a mediados del siglo II d.C. -obra mutilada en el siglo XVIII a raíz de un incendio que afectó ampliamente al manuscrito- y en los *excepta* altomedievales de Paulo Diácono¹⁰. En este sentido, también resulta de interés el *De die natali* de Censorino, datable en la primera mitad del siglo III d.C. Mucho más tardías, pero de igual interés por su excelente documentación, son las obras de Ausonio y Macrobio. Ausonio, a finales del siglo IV d.C., ofrece en su *Eclogarium* un estudio gramatical acerca de los nombres de los días y del mes, así como un análisis teórico del calendario en el que nos detalla las tres partes del mes -*kalendas, nonas* e *idus*-, el número de días de cada mes, las constelaciones que corresponden a cada periodo del año según el curso del Sol, las estaciones, los tipos de *ludi* y las fiestas. Por ello, esta obra de Ausonio constituye una fuente insustituible acerca del funcionamiento intrínseco del calendario que no ha podido ser obviada en nuestro estudio. Finalmente, cabe mencionar las tardías, aunque documentadísimas Saturnales de Macrobio, datables a comienzos del siglo V d.C., que además de constituir una fuente fundamental para el estudio de la fiesta que da título al libro, trata, en un pasaje, tanto el carácter civil de los días del año¹¹ como la división del mes en función de la posición de la luna¹².

Debido a la falta de selectividad que tuvieron muchas fuentes a la hora de narrarnos los detalles de cada fiesta, vamos a tener que movernos en un terreno bastante complicado puesto que, en casi todas las ocasiones, los relatos que tratan de justificar la participación de los esclavos en las fiestas del calendario, nos remiten a unas celebraciones de tradición relativamente arcaica, aderezados con historias legendarias importadas del mundo heleno, que pueden ser datadas en un periodo relativamente reciente. El sincretismo, uno de los principales

¹⁰ Desde estas líneas cabe destacar la importante labor de recuperación de la obra emprendida por Müller y Lindsay, autores respectivamente de las dos eruditas ediciones de la misma.

¹¹ Macr. *Sat.* I, 16, 14 ss.

¹² Macr. *Sat.* I, 15, 5 ss.

problemas al que deberemos enfrentarnos en nuestro estudio, aparecerá en los relatos de Varrón, Ovidio, Dionisio de Halicarnaso, Plutarco y Festo.

Los *Fastos* de Ovidio constituyen el ejemplo por antonomasia del panorama de sincretismo religioso entre tradiciones antiguas y relatos importados durante el helenismo, que anunciábamos con anterioridad. Tal y como advierte R. Schilling¹³, la recogida de fiestas emprendida por Ovidio debe ser estudiada con cuidado porque no refleja el estado de la primitiva religión romana, sino el de la religión de época augústea esencialmente ritualista, donde la ideología originaria había sido sustituida por una mitología de importación extranjera (*interpretatio graeca*). Cuando emprendamos el estudio de la participación de la esclava en las *Matralia* nos vamos a topar con toda la verdad que encierran dichas palabras dado que esta es la imagen que nos puede dejar el relato ovidiano de la fiesta si no es leído teniendo presente la advertencia de Schilling.

En esta obra poética, que constituye la primera centrada exclusivamente en el estudio -descriptivo- de la religión romana, se entrelazaron ritos y celebraciones, posiblemente conservados en un alto estado de pureza, con una serie de mitos contaminados por la influencia que la cultura griega ejerció en Roma. Los *Fastos* constituyen un claro ejemplo del cuidado que debemos tener, en primer lugar, a la hora de separar, en su justa medida, los ritos y los mitos de las fiestas relatadas por él¹⁴, y en segundo lugar, debido a su carácter sincrético, entre los detalles del ritual, que conoce muy bien porque ha sido testigo directo de ellos, y su interpretación del origen de las fiestas, claramente contaminado en muchas ocasiones¹⁵. Su principal valor lo constituye el hecho de que es la primera obra, y quizás la única, que se escribió con la intención de tratar sistemáticamente, todas las fiestas del año; valor que queda contrarrestado por el hecho de que no quede rastro de las fiestas de la segunda mitad del calendario

¹³ SCHILLING 1979, p. 11.

¹⁴ SCHILLING 1979, p. 11. Llegando mucho más lejos, Wilkinson llega a afirmar que los *Fastos* deben juzgarse más como obra literaria que de investigación (WILKINSON 1955, p. 267).

¹⁵ MARCOS CASQUERO 1990, p. 45.

-dejando sin tratar la mayoría de las fiestas que nos incumben, es decir Fors Fortuna, celebrada el 24 de junio, *Nonae Caprotinae* celebrada el 7 de julio, *Diana* el 13 de agosto y *Saturnalia* a finales de diciembre-.

La lista de autores empleada en el estudio del conjunto de estas fiestas es muy amplia. Ésta, completa en unos casos y modifica en otros la información que nos ofrece Ovidio sobre las *Compitalia*, *Matronalia* y *Matralia* y también ofrece datos muy diversos sobre el resto de festividades que no trata aquí.

En primer lugar, cabe destacar por su fiabilidad, las aportaciones de escritores preocupados por temas contemporáneos, dado que como testigos directos de los hechos que narran, ofrecen datos que raramente pueden ser discutidos: Catón, Cicerón, Asconio, Plinio el Viejo o Plinio el Joven constituyen los ejemplos fundamentales de autores que citan algún aspecto de la participación de los esclavos en estas fiestas. Junto a ellos, cabe destacar como testigos de su época a comediógrafos como Cn. Nevio, C. Statio, L. Afranio y D. Labernio, con aportaciones de gran valor, sobre todo por su cronología, acerca de las *Compitalia*. El valor de las aportaciones al tema realizadas por los poetas, entre los que destacan junto al mencionado Ovidio, Cátulo, Tíbulo, Propercio, Horacio, Virgilio, Calpurnio Sículo, Persio Flaco, Estacio o Marcial, es doble. Algunas de ellas, como las de los satiristas, constituyen un testimonio de primera mano acerca de determinados aspectos del ritual, por lo que con el valor de ser testigos de su época, deben ser aceptadas sin apenas ser cuestionadas. En cambio, la mayoría de los testimonios, tanto de los épicos como de los poetas de tema bucólico, merecen un estudio más detenido, dado que, generalmente, tratan aspectos relacionados con las leyendas que ofrecen datos que deben ser analizados individualmente.

En este sentido, también son interesantes las aportaciones que anticuarios y gramáticos como Varrón, Verrio Flaco, Porfirio, Festo, Aulo Gelio, Ausonio, Servio o Macrobio, aducen acerca de los ritos y sobre todo de las leyendas. Testigos directos de los primeros y recopiladores de diversas tradiciones de las segundas, el valor de los datos que ofrecen debe ser matizado en función a las

garantías que ofrezcan. Lo mismo sucede con las aportaciones de los analistas, historiadores y biógrafos, tanto griegos como latinos, que tratan el tema, entre los que destacan Dionisio de Halicarnaso, Livio, Diodoro de Sicilia, Plutarco, Suetonio, Dión Casio e Historia Augusta.

En líneas generales, todos los testimonios ofrecidos por las fuentes acerca de los ritos pueden ser aceptados sin temor a ser engañados por las fuentes. Ante estos testimonios, sólo tenemos que tener la precaución de tener presente que unos ritos, que por un lado son en su mayoría de carácter tan laxo como los que vamos a tratar, y que más que ritos pueden ser considerados tradiciones populares ligadas al desarrollo de la fiesta, y que por otro pueden ser de carácter posterior a la propia implicación de los esclavos en la fiesta, pudieron estar sometidos a diferentes cambios motivados por numerosos factores. Por ello, del análisis de las fuentes cabe deducir diversos cambios en las tradiciones en las que aparecen vinculados los esclavos. Por otro lado, los aspectos legendarios y fundacionales mencionados por las fuentes deben ser sometidos a un análisis mucho más profundo, sobre todo si volvemos a tener en cuenta el hecho de que la religión romana se impregnase por entero de una mitología importada¹⁶, fuera sometida al proceso de historización de leyendas descubierto por G. Dumézil.

Del numeroso compendio de fuentes con el que contamos para historiar cualquier proceso relacionado la esclavitud, nos ha parecido interesante diferenciar de las fuentes jurídicas todas aquellas que nos marcan un cambio evolutivo en la mentalidad esclavista de los romanos. Si la recomposición de la Ley de las XII Tablas, las *Instituciones* de Gayo y sobre todo el *Digesto*, son determinantes para comprender determinados aspectos de la participación de los esclavos en las fiestas del calendario romano, dado que éste no es un aspecto regulado por ninguna ley, y dado que las leyes conservadas de esclavos no pueden transmitirnos un proceso evolutivo de dicha participación, dónde mejor vamos a poder observar dicha evolución es a través de la literatura más puramente costumbrista y en los tratados de agricultura. Así, si el devenir

¹⁶ BEAUJEAU 1955, pp. 28 ss.

histórico fue el responsable de alterar el comportamiento de los romanos con sus esclavos, uno de los medios donde con más claridad se puede encontrar plasmado este cambio de mentalidad es a través de la historia de la literatura latina. El personaje del esclavo aparece estereotipado en muchas de estas obras, y su comportamiento, y el de sus amos con ellos, puede marcar la pauta de una relación amo-siervo que no resistió inalterable los condicionantes de la historia romana. Desde Plauto hasta Apuleyo, por fijar en estos autores unos límites cronológicos, el estudio de la figura del esclavo en las obras literarias nos sirve para vislumbrar la evolución de la actitud de los romanos hacia aquellos. Por ello, veamos como se acompasaron dichos cambios en la medida en que fueron plasmados por los autores de cada época:

En las veintiuna comedias de Plauto que han llegado hasta nosotros aparece reflejado el arquetipo del esclavo fiel y abnegado, que piensa más en los intereses de su dueño que en los suyos propios¹⁷, pero a la vez manteniendo en algunos casos una actitud descarada con sus amos. Este prototipo de esclavo encaja en un tipo de servicio, datable en el paso de la tercera a la segunda centuria antes de Cristo, en la que aún no se ha desarrollado el sentido de explotación intensiva que caracterizó la producción inmediatamente posterior, y en la que los esclavos aparecen integrados plenamente en el seno familiar. El cambio se advierte en la actitud de los esclavos de Terencio, comediógrafo latino posterior en una generación a Plauto. En sus obras se divisa la brusca transformación que había dado la sociedad romana como consecuencia de la crisis del siglo II a.C. Los esclavos de Terencio siguen manteniendo todos los rasgos de comicidad que habían caracterizado a los de su predecesor, pero obviando la desvergüenza y el descarado con que ridiculizaban las debilidades de sus amos, y en último caso, siempre respetuosos y sumisos, manteniendo una

¹⁷ Numerosos son los ejemplos de abnegación de los esclavos en las comedias de Plauto. Citemos por poner algún ejemplo *Plaut. Aul.* 587 ss.; *Men* 966 ss.; *Rud.* 920 ss.; *Pseud.* 1103 ss. Acerca de este hecho han reflexionado numerosos autores contemporáneos: ERNOUT 1962, p. 9. DUMONT 1966, pp. 182-203; VOGT 1969, p. 173; BRADLEY 1989, pp. 27-30.

fidelidad capaz de llegar al sacrificio. Tal vez la psicología reflejada no sea mucho más realista que la de su predecesor, tal y como afirma L. Rubio¹⁸, editor de las comedias de Terencio, sino que muestre efectivamente una servidumbre en la que ya se ha plasmado el cambio que supone el paso de una esclavitud patriarcal a otra intensiva en la que los esclavos permanecían más distantes de sus amos que en el caso anterior.

Conforme pasa el tiempo, la dureza de la esclavitud va en aumento. El paso reflejado en el teatro de Terencio también aparece plasmado en una obra casi contemporánea como es el tratado de agricultura de Catón¹⁹. Sin embargo, durante la siguiente generación, en plena época de los Gracos²⁰, se evidencia un nuevo cambio como consecuencia de la helenización de la cultura romana. Comienzan a llegar doctos griegos que eran utilizados como preceptores de aristócratas romanos e incluso como ayudantes de algunos escritores del círculo de los Escipiones. Por ejemplo es el caso de Metrófanes, secretario del autor satírico Lucilio²¹, o de Menelao Maratheno, quien como atestigua Cicerón, ayudaba a G. Graco a componer sus discursos²². Como consecuencia de ello, desde finales del siglo II a.C. se evidencia claramente en Roma la aparición en la esclavitud de una diversificación social sin precedentes.

Los esclavos doctos, sobre todo los griegos, comienzan a ser muy apreciados por la aristocracia romana hasta el punto de que en época de Cicerón, casi todos los aristócratas tenían a gala hablar griego y mantener en sus casas a griegos cultos e instruidos²³. En este panorama podemos encontrarnos con datos como el referido por Suetonio, el cual nos dice que Cátulo había pagado por uno de sus esclavos setecientos mil sestercios, prescribiendo en su testamento que fuera manumitido en cuanto él muriera²⁴. Todos estos cambios sufridos por la

¹⁸ L.RUBIO, *Terencio. Comedias*, Barcelona, 1957, p. XLIII.

¹⁹ Cf. BRADLEY 1989, p. 27.

²⁰ PEREZ DURA 1973, pp. 225-226.

²¹ BARDON 1952, p. 122.

²² Cic. *Brut.* XXXVI, 100.

²³ PEREZ DURA 1973, p. 226. Cf. BRADLEY 1989, pp. 32-40.

²⁴ Suet. *De gramm.* III.

esclavitud mantienen su vigencia en la última etapa de la República. En este periodo, Varrón aconseja que para inculcarles sentimientos de buena voluntad y benevolencia es bueno estimularles con recompensas, tales como permitirles la formación de su propio peculio, e incluso de unirse a las sirvientas²⁵. El deseo de mejorar la situación de los esclavos destinados al trabajo manual puede ser consecuencia de que, la proporción de *vernae*, es decir, de esclavos nacidos en casa, comenzase a equilibrarse con respecto a la de los *captivi*.

Tal y como dice J.M. Pérez Durá, uno de los rasgos más característicos de la literatura augústea fue su despreocupación por los problemas sociales. Este hecho es un reflejo del dirigismo cultural de Augusto sobre los escritores de su época, caracterizado por el deseo de soslayar cualquier intento de replanteamiento social. De todos los autores de esta época, sólo Ovidio puede aparecer como el verdadero pintor de la sociedad en la que vivió²⁶. En sus obras, sobre todo en su poesía erótica puede apreciarse diferentes actitudes de los esclavos que pasan desde la crueldad y la mentira hasta la fidelidad, pasando por el amorío²⁷. A partir de la época de Augusto, el cambio de la mentalidad de los romanos en el trato con los esclavos, evidenciado con la aparición de todas las leyes mencionadas destinadas a proteger la integridad del esclavo, aparece reflejado en la literatura del siglo I d.C. En el Satiricón se plasma una relación verosímil entre un rico señor de la Campania -Trimalción- con un grupo muy grande de criados (Cinamo, Carpo, Dionisio, Ajax, Cerdón, Felición, Lucrón, Filagiro, Carión, Menófila)²⁸. La obra de Petronio muestra a los esclavos muy humanizados, felices a veces, dado que aparecen cantando²⁹, y otras veces peleados entre sí³⁰. Los esclavos aparecen integrados en la casa y compenetrados

²⁵ Var. R. I, 17, 5.

²⁶ PEREZ DURA 1973, pp. 230-231.

²⁷ PEREZ DURA 1973, p. 231.

²⁸ P. Veyne centra la parte principal de su estudio sobre la sociedad romana en el análisis del banquete de Trimalción, reconstruyendo a partir de cada uno de los elementos descritos por la obra de Petronio la complejidad sociojurídica de la Roma (VEYNE 1991).

²⁹ Petr. 31, 2.

con la voluntad de su amo, lo cual no impide que el autor muestre en determinados pasajes una evidente ironía hacia ellos³¹.

El cambio de la actitud hacia los esclavos que tiene lugar en el siglo siguiente, como consecuencia del comienzo de su escasez, queda reflejado en Plutarco, el cual, en la biografía de Catón el Viejo, acusa a este personaje de una excesiva crueldad hacia sus esclavos:

El servirse de los esclavos como acémilas y deshacerse de ellos luego, y venderlos a la vejez, para mí no puede ser sino de un hombre cruel y que no se cree ligado a ningún otro más que con el vínculo de la utilidad³².

Finalmente, la integración de los esclavos en la *familia* urbana, aparece claramente reflejada en las *Metamorfosis* de Apuleyo. En esta obra se nos muestra cómo los esclavos sin ser dueños de su destino ni de su situación³³, aparecen integrados plenamente en la vida normal de una casa, mostrándonos las complejas relaciones existentes, como consecuencia de la misma, entre amos y sirvientes³⁴.

Con este breve repaso a la literatura de los cuatro siglos comprendidos entre el II a.C. y el II d.C., hemos visto que ésta no permaneció impasible a la evolución de la esclavitud en Roma. Los cambios sociales fueron recogidos inconscientemente por todos los autores mencionados que, no hacían sino plasmar en sus obras la imagen de la esclavitud de su época. El primer cambio se observa en el paso del teatro de Plauto al teatro de Terencio y a la literatura de Catón. Este cambio refleja la modificación de las estructuras agrarias y del sistema de explotación de los esclavos. El segundo cambio se observa cuando de

³⁰ Petr. 70, 3.

³¹ Cf. Petr. 68, 2.

³² Plut. *Cat.Ma.* 5.

³³ THEBERT 1989, p. 152.

³⁴ THEBERT 1989, p. 150.

la mano del helenismo comienza a destacarse una élite de esclavos, caracterizada por su cultura, de la masa productiva. El tercer cambio significativo es relativo a toda la masa productiva, apareciendo reflejado en autores del final de la República como Varrón, y haciéndose extensivo en todos los autores del Imperio, cuando como consecuencia del alto número de esclavos nacidos en el seno de la familia, y como consecuencia del comienzo de su escasez, los patrones y el Estado comienzan a mejorar su situación.

6.2 Fuentes arqueológicas.

Las fuentes escritas tienen su confirmación en una serie de hallazgos arqueológicos que han venido a avalar muchas de las afirmaciones vertidas por los investigadores que nos precedieron acerca del calendario, de las fuentes y de la esclavitud.

Referente al calendario y a las fiestas, uno de los hallazgos de mayor importancia ha sido la aparición de una serie de calendarios grabados en piedra, los llamados *fasti* en los que no sólo nos ha conservado el nombre y el orden de los meses sino que, en grandes letras capitales, nos ofrecen el mejor testimonio acerca de las fiestas y de los días consagrados por los romanos³⁵; entre ellas, todas en las que participaron los esclavos y que vamos a tratar a continuación³⁶. El incalculable valor que tiene para los historiadores de la religión romana se debe a que constituyen la materialización de las palabras de Varrón, Ovidio, Verrio Flaco, Censorino, Ausonio y Macrobio, los autores que habían tratado el calendario en sus textos.

Recopilados y estudiados en su conjunto por T. Mommsen en el CIL³⁷, los *fasti*, confirman definitivamente, no sólo la inclusión de dichas fiestas en el

³⁵ SAMUEL 1972, p. 154.

³⁶ Cuando hicimos la introducción al calendario romano ya nos referimos a su composición intrínseca detallando el carácter de los meses y de los días, así como todo el debate historiográfico intrínseco.

³⁷ CIL I/2, p. 203 ss.

calendario romano, sino en algún caso, como luego veremos, el carácter servil de las mismas. Su enorme valor se ve multiplicado si tenemos en cuenta que su cronología es muy variada (puesto que se extienden desde época prejuliana, es decir, desde antes de la reforma del calendario realizada por César -fecha del calendario hallado en Ancio- hasta época bajoimperial, datándose el más antiguo ellos, concretamente el de Polemio Silvio, entre el 448 y el 449 d.C.), aunque la mayoría de ellos se sitúan entre los años que van desde la creación del Principado hasta la época de Claudio. Este abanico cronológico tan amplio facilita, en gran medida, el conocimiento de la evolución de muchas de las fiestas que vamos a tratar. Tal y como sucede con el calendario de Ancio, el texto suele estar inscrito en letras capitales negras, que se diferencia claramente de las anotaciones y glosas más tardías, grabadas en letras más pequeñas y repintadas en rojo³⁸.

A estas fuentes arqueológicas debe sumarse el descubrimiento de los templos de Saturno, Fortuna y de Mater Matuta, así como de algún *compitum* destinado al culto a los lares, cuyo hallazgo también vino a confirmar algunos aspectos que acerca del rito conocíamos por las fuentes -aunque en el debe tengamos que apuntar el hecho de que todavía no se ha encontrado el famoso templo de Diana en el Aventino-. Por otra parte, el estudio de los veintidós calendarios iconográficos conocidos también ha sido una labor importante para el desarrollo de nuestro trabajo, puesto que nos ha ofrecido imágenes acerca de rituales a cerca de los cuales sólo teníamos la descripción de las fuentes escritas. Estos ciclos, tal y como explica H. Stern, el autor que mejor los ha estudiado, evocan una serie de fenómenos estacionarios -trátase de fiestas religiosas o profanas- a los que se ha rodeado bien con las imágenes de las divinidades tutelares de cada mes o con elementos representativos de las festividades más importantes de cada mes³⁹. En este sentido destacan los mosaicos como el de Hellín, o El-Djem, con sus representaciones de las *Compitalia*, *Saturnalia* y fiesta de Diana, o el de, Saint-Romain-en-Gal, con su representación de las

³⁸ ALTHEIM 1955, pp. 156-157.

³⁹ STERN 1981, pp. 432-436.

Compitalia. El hecho de que estas fiestas hayan sido elegidas para representar al mes en los escasos calendarios iconográficos conocidos nos da una idea de la importancia y difusión que alcanzaron estas fiestas. La misma apreciación puede hacerse del hecho de que el calendario manuscrito de Filócalo en sus dos versiones -la del Vaticano y la de Viena- aparezcan una alegoría de las *Saturnalia* representando al mes de diciembre. También cabe destacar, por su fuerza iconográfica, la importancia de un fresco existente en Ostia representando una imagen de la procesión al templo de Diana que tenía lugar durante la celebración del *natalis* del mismo cada trece de agosto.

Y para finalizar con los hallazgos iconográficos que hemos estudiado a lo largo de nuestro trabajo, cabe destacar el de una serie de denarios acuñados por la *gens* Caesia cuyo reverso, según W. Stevenson, puede hacer alusión a la fiesta de las *Compitalia* puesto que su iconografía corresponde evidentemente con la de los lares⁴⁰. Nosotros, pese al entusiasmo que guía la realización de nuestra investigación, no nos atrevemos a decir tanto, dado que consideramos absurdo ver representaciones relativas la fiesta de una divinidad cada vez que surge una imagen referida a la divinidad en cuestión. Pero una vez aclarada esta cuestión, consideramos acertado afirmar que aunque estas imágenes no hagan referencia directa a la fiesta, son una representación iconográfica válida de dichas divinidades, objeto de la *pietas* de los esclavos en la celebración de las *Compitalia*. Lo mismo cabría decir acerca de la efigie de Fors Fortuna⁴¹, y la de Diana⁴².

⁴⁰ Al observar una de estas monedas podemos ver la siguiente iconografía: dentro de un contorno perlado aparecen las figuras de dos lares semidesnudos, sentados y girados hacia la derecha, sosteniendo cada uno de ellos un asta y acariciando a un perro que está en medio, todo ello entre la inscripción *LA* sita en el campo a la izquierda, y *RE*, en el campo a la izquierda, cuyo significado es evidente, y *L.CAESI* (Lucio Caesio) en el exergo. STEVENSON 1964, pp. 163 y 241. BANTI 1980, pp 152-154.

⁴¹ STEVENSON 1964, p. 395.

⁴² STEVENSON 1964, pp. 323-324.

II PARTE. CASUISTICA

7. Los esclavos y las fiestas familiares: el ejemplo de las fiestas de difuntos

Una de las primeras consecuencias religiosas que puede extraerse de la vinculación de los esclavos a la familia, consiste en la posibilidad que le brindaba este hecho de poder participar en las fiestas familiares del calendario festivo como un miembro más de la misma -siempre que contase con la autorización del *paterfamilias*-. La verdad es que no hay fuentes al respecto, pero existen, tal y como vamos a demostrar, indicios suficientes que, analizados con la suficiente precaución, permiten defender esta hipótesis.

Para confirmar dicha posibilidad, vamos a tratar de ver en primer lugar si pudo llegar a participar en la ceremonias del culto privado -tema que como sabemos no es el nuestro, pero que pensamos interesante para relacionarlo con el que nos ocupa-; sólo entonces estaremos preparados para confirmar la hipótesis de la participación de los esclavos en las fiestas públicas del calendario relativas al ámbito familiar. Tal labor pasará por el estudio de las causas a las que obedecía el funcionamiento de las mismas.

Existen numeroso ejemplos que atestiguan la participación de los esclavos en los cultos domésticos. Pese al hecho de que la mayoría de ejemplos que tenemos son bastante posteriores, los textos más antiguos ya relacionan a los esclavos con las divinidades del hogar, y así, en una de las obras de Plauto ya podemos ver a un esclavo jurando por el *genius* de su señor¹.

En su obra dedicada al culto privado en la Roma antigua, A. De Marchi nos dice que los actos más comunes y ordinarios del culto privado, como por

¹ Plaut. *Capt.* 977.

ejemplo la ofrenda diaria a los dioses domésticos, podían ser llevados a cabo por los esclavos². En este sentido pone los ejemplos que nosotros vamos a recoger a continuación: Macrobio afirma que la *cura adolendi penates*, es decir, la práctica del culto a los *penates* se confiaba a la misma persona que realizaba la *cura struendi penum*, es decir, los abastecimientos de la casa, y que estaba encargada de ordenar y dirigir el servicio³. El siguiente ejemplo, muy en la línea del anterior, nos lo ofrece Virgilio; éste afirma que en el palacio de Dido, del que podemos pensar que fuese imaginado por dicho autor al estilo de las grandes casas señoriales romanas, se confiaba el cuidado del abastecimiento de la despensa y el rendimiento de honores a los *penates* a cincuenta esclavas, las cuales se encargaban de cubrirlos con el humo de las víctimas sacrificadas⁴. Pese a la notoria exageración de Virgilio en el momento de detallarnos el número de esclavas dedicadas al abastecimiento de la despensa y al culto a los lares, ambos textos confirman la tradición de que el abastecimiento de la despensa y el culto a los *penates* constituían una labor relacionada entre sí que podía ser desempeñada por los esclavos. El paralelismo que ofrecen estos dos ejemplos es algo más que coincidente y nos lleva, sin duda, a la conclusión de que los esclavos participaban en actos concretos del culto privado en las casas romanas.

El hecho de que Virgilio nos diga que en el palacio de Dido cincuenta esclavas se dedicaban a esta labor sugiere, como hemos afirmado, una exageración propia de un poeta épico, tendente a magnificar las riquezas de la protagonista. Pero este texto nos deja constancia de un hecho muy importante para valorar la participación de los esclavos en ellos; el hecho de que en las casas ricas de Roma, en las que servían varios esclavos, el culto a los *penates* no era misión exclusiva de uno sólo de ellos. Este hecho puede ser confirmado por Propercio⁵, el cual nos dice que una casa en la que tan sólo una esclava se

² De MARCHI 1975, pp.113-114.

³ Macr. Sat. I, 24, 22.

⁴ *Cura penum struere et flaminis adolere penates* (Verg. Aen. 1.703)

⁵ Prop. IV, 3, 54.

acordaba de abrir el altar cerrado de los lares implicaba de que la misma estaba llena de tristeza.

Además de con el culto a los penates, los esclavos aparecen relacionados con otros dioses del hogar. Ovidio nos relata la fecundación de la esclava Ocresia, madre de Servio Tulio, durante la celebración de una ceremonia en el hogar⁶. Este hecho testimonia la verosimilitud de la participación de los esclavos en dichos ritos.

Según nos cuenta A. De Marchi, la epigrafía revela una distribución de los oficios sacros entre los esclavos, no diversa de la que se usaba entre los oficios profanos, por lo que encontramos un *liberto a sacrario*, o un *sacerdos a Bona Dea*, un *sacerdos deum penatium*, *servus ad Venerem*, *servi aeditus* o un *servus custos lar*. Yendo más lejos en sus afirmaciones, A. De Marchi dice que si el esclavo encargado de la despensa se llamaba *dispensator*, y el de la cocina *cellorius*, no sería raro que el esclavo encargado particularmente de los *lares*, y en general del culto doméstico recibiesen el nombre de *magister* puesto que dichos dioses estaban en relación directa con el abastecimiento de la casa. La historiografía de la segunda mitad de este siglo también relaciona a los esclavos con los cultos domésticos. Dumézil piensa que los esclavos participaban en el culto del *genius* del señor⁷, y el propio J. Bayet estuvo convencido de que los sirvientes sentían la presencia del lar al que iban dirigidas las oraciones⁸.

Sin embargo hemos de tener claro que, pese al hecho de que en todos estos casos se vincule a los esclavos con los dioses del hogar, en ningún momento llegan a tener el monopolio de su culto. Ni tan siquiera es mayoritario el número de ejemplos que podemos aportar al respecto. Los dioses del hogar eran, sobre todo dioses encargados de proteger al *paterfamilias* y con él al resto

⁶ Ov. *Fast.* VI, 627-636. Cf. Dion.Hal. IV, 2, 1-3; Plut. *De Fort.Rom.* 10; Plin. *Nat.* XXXVI, 204; Arnob. 5, 18. En el apartado que dedicamos a Servio Tullio nos centramos en profundidad en el análisis de esta tradición. En este momento sólo nos interesa la implicación de la esclava (Tútula) en un culto de carácter privado relacionado con el fuego.

⁷ DUMÉZIL 1987, p. 606.

⁸ BAYET 1984, p. 75.

de su casa. Por ello serían sobre todo los miembros libres de la familia los encargados de este culto, y el papel que desempeñarían los esclavos en el mismo sería el de meros delegados encargados de llevarlo a cabo en sus labores más rutinarias: abrir el altar, encender el fuego, etc. Dumézil basándose en Censorino⁹, afirma que aunque en el culto del *genius* participase toda la familia, esta participación debía ser ordenada, dejando las partes de los rituales más importantes a los principales interesados.

A partir de este análisis queda demostrada, en primer lugar la participación de los esclavos en los cultos domésticos ajenos al calendario, y en segundo lugar el hecho de que aquélla debía ser autorizada por la voluntad del *paterfamilias*, sobre todo tratándose de un culto privado en cuya organización no tenía ningún papel el Estado.

Atestiguada la vinculación de los esclavos en los cultos domésticos podemos pasar a hablar de su participación en las fiestas religiosas oficiales de carácter familiar. De nuevo nos encontramos con el problema de vernos desbordados en los propósitos de nuestro tema si intentamos exponer la participación de los esclavos en todas ellas. Por ello, nos hemos visto precisados a tomar un sólo ejemplo con el que dar validez al resto de nuestra exposición.

Fruto de esta necesidad, el ejemplo que hemos elegido por ser uno de los que mejor encarnan el carácter familiar de una celebración pública, es el de la participación de los esclavos en las fiestas de difuntos incluidas en el calendario. Ello obedece a tres motivos. En primer lugar porque, por su carácter emotivo, los *Dies Parentales* y la fiesta de las *Lemuria* reunían con más fuerza que ninguna otra fiesta a todos los miembros de una familia en un sentimiento de común parentesco. En segundo lugar porque dichas festividades sintetizaban el sentido que los romanos conferían al vocablo *pietas*, recogiendo el ánimo devoto y de celoso cumplimiento del deber que se manifestaba en la relación entre un superior y un inferior. Por supuesto aquí no vamos a tratar a fondo dichos festivales, pero vamos a tratar de ver en qué medida pudieron participar en ellos

⁹ Censor. II, 3. DUMÉZIL 1987, p. 366.

los esclavos. Y en tercer lugar porque la evidencia de la implicación de los esclavos en los *collegia tenuiorum*, constituidos por gente de los estratos más bajos de la población romana, incluido el estamento servil¹⁰, con el fin de garantizarse un entierro digno¹¹ nos puede servir de premisa para estudiar su implicación en estas fiestas.

La mentalidad romana asumía que, independientemente del tipo de muerte que tuviese una persona, el difunto no perdía nunca su relación con el mundo de los vivos¹². Semejante fijación puede ser corroborada por el hecho de que quedase plasmada materialmente en los monumentos funerarios que, más o menos austeros, pero siempre duraderos, dejaban constancia del paso por la vida del difunto allí enterrado y servían a los vivos para mantener siempre su recuerdo a través de ellos¹³. Fruto de esta fijación por el más allá, surgieron en Roma los dos grupos festivos mencionados dedicados exclusivamente a los muertos por los romanos. Los ritos que conformaban las ceremonias de dichas fiestas respondían al elemental sentimiento humano consistente en pensar que los difuntos que vegetaban pobremente bajo la tierra aspiraban a retornar al hogar, e incluso a invadir el mundo terreno. Ante este hecho, los hombres debían procurar limitar sus movimientos fantasmales sin llegar a disgustarlos¹⁴.

De ambas, la primera fiesta celebrada a lo largo del año era la de los *Dies Parentales*. Ésta abarcaba los nueve días que iban entre el 13 y el 21 de febrero¹⁵.

¹⁰ *Dig.* 47, 22, 3, 2.

¹¹ DE ROBERTIS 1971, pp. 52 y 300. BOUDREAU FLORY 1978, p. 81.

¹² Esta situación contrasta con el hecho de que, tal y como dice J. Prieur, tras estudiar los miles de epitafios recogidos en el CIL., comprobemos como en la mayoría de los casos ni se afirma ni se rechaza la supervivencia del alma en el más allá, y de que los romanos prefieran bien no pronunciarse ante la cuestión, bien dejar patente su duda mediante la expresión de la fórmula "*Si sunt manes*". PRIEUR 1986, p. 111.

¹³ Estelas, cipos, sarcófagos y mausoleos eran en Roma los más notables.

¹⁴ Vemos así como las relaciones afectivas que unen a los vivos con los difuntos sólo se reflejan confusamente en los ritos arcaizantes y en las supersticiones. El muerto es débil y tiene miedo (y por ello se ponen a su lado amuletos y armas), pero también causa temor, adquiriendo una fuerza poderosa y nefasta sobre todo si ha muerto víctima de un asesinato (BAYET 1984, p. 84 ss).

¹⁵ Es decir, entre la *Parentalia* del día 13 y la *Feralia* del día 21. Los *Dies*

Durante esa novena, los muertos vagaban por la tierra no tanto con el fin de inquietar a los vivos, sino con el de reunirse con sus parientes y visitar sus casas¹⁶. Finalizada la misma se celebraba una fiesta denominada *Caristia* o *Cara Cognatio* del día 22¹⁷, en la cual se podía ver a todas las familias romanas unidas en el recuerdo de sus difuntos¹⁸. Ese último día constituía la reunión familiar por excelencia del conjunto de estas fiestas, puesto que durante la noche todos los miembros de la misma realizaban una cena de hermanamiento en la que no podía participar ninguno que fuese ajeno a ella¹⁹.

Con estas líneas no pretendemos afirmar que los esclavos participasen en la cena de hermanamiento familiar que tenía lugar durante las *Caristia*. Las fuentes nos la hubieran testimoniado igual que lo han hecho con los banquetes de las *Saturnalia* y *Matronalia*, en las que los esclavos participaban junto a sus amos²⁰. Pero sí podemos imaginarlos participando en las celebraciones que tendrían lugar durante el conjunto de días que conformaba las *Parentalia*. Es

Parentales acentuaban el carácter purificador del mes de febrero (*Ov. Fast. II*, 19 ss.). Las fiestas del calendario romano se organizaban tanto por meses como por ciclos. A través de esos ciclos festivos, se perfilaba la personalidad de los meses y el ritmo del año; los ciclos no se crearon en torno a dioses ni a templos, sino que se organizaron por encadenamiento de fiestas que se sucedían, por lo general, de dos en dos o de cuatro en cuatro días, sin tener en cuenta el equilibrio litúrgico del calendario, puesto que hay meses casi vacíos como septiembre, octubre y, sobre todo enero (BAYET 1984, p. 105-109). A partir del estudio del calendario festivo romano podemos hablar de tres ciclos bien diferenciados por sus contenidos: el ciclo guerrero que se da desde el inicio del año arcaico, en marzo, con la apertura de las campañas militares, hasta octubre, mes de la clausura de las mismas; el ciclo de las fiestas agrarias, centradas en mayo sobre el tema del crecimiento de las cosechas, y en agosto-diciembre sobre la conservación de los productos de la tierra; y por último, el ciclo de los muertos y de las lustraciones, que se da en febrero, último mes del año arcaico. En este contexto hay que englobar estas fiestas (LE GLAY 1971, pp. 31-32).

¹⁶ DUMÉZIL 1987, p. 360.

¹⁷ *Ov. Fast. II*, 617 ss.

¹⁸ El nombre de esta fiesta según la etimología popular, erróneamente seguida por Ovidio, tal y como nos indica Marcos Casquero en la nota 174 de su edición de los *Fastos*, estaba relacionado con *carus*.

¹⁹ SCULLARD 1981, pp. 75-76; SAGLIO 1977, p. 921.

²⁰ Cf. *Macr. Sat. I*, 11, 1; *I*, 24, 22. *Just. 43*, 1, 3-5.

lógico deducir que su participación no sería determinante en los actos, pero este hecho no impide pensar que estuvieran excluidos de ellos. Es bastante posible que su presencia no fuera más que testimonial en virtud a la *pietas* que les había unido con el difunto, y en virtud a la *pietas* que les unía con el resto de los miembros de la familia.

La segunda fiesta sobre la que hacemos referencia es la de las *Lemuria*, celebrada durante los días 9, 11 y 13 de mayo. Era una fiesta análoga a la de las *Feralia* con la diferencia de que mientras ésta poseía un carácter público (pese a su origen privado), aquélla se celebraba en el seno de cada familia con dedicación exclusiva a sus propios muertos²¹. El rito, descrito por Ovidio, es, como dice Scullard, de carácter apotropaico²².

*Nox ubi iam media est momnoque silentia praebet,
et canis et variae conticuistis aves,
ille memor veteris ritus timidusque deorum
surgit (habent gemini vincula nulla pedes)
sinaque dat digitis medio cum pollice iunctis,
occurrat tacito ne livis umbra sivi.*

*Cumque manus puras fontana perluit unda,
vertitur et nigras accipit ante fabas,
aversusque iacit; sed dum iacit, "haec ergo mitto,
his" inquit "redimo meque meosque fabis".*

*Hoc novies dicit nec respicit: umbra putatur
colligere et nullo terga vidente sequi.*

*Rursus aquam tangit, Temesaeaque concrepat aera,
et rogat, ut tectis exeat umbra suis.*

*Cum dixit novies "Manes exite paterni"²³,
respicit et pure sacra peracta putat²⁴.*

²¹ HILD, s.v. "Lemures" en *D.S.*, 1969, 2ª ed., p. 1100.

²² SCULLARD 1981, p. 118.

²³ CUMONT p. 82.

La historiografía ha estudiado el distinto carácter de ambas fiestas. Así, mientras la de los *Dies Parentales* apareció por la voluntad que tenían los romanos de recordar a sus antepasados en el día de su aniversario, la fiesta de las *Lemuria* derivó de la necesidad de protección frente a algunos difuntos que no volvían al mundo de los vivos con las buenas intenciones de los manes²⁵. En Roma existía la convicción de que *lemures*²⁶ y *larvae*²⁷ retornaban de la muerte

²⁴ "Cuando la noche se halla en mitad de su curso y ha traído el silencio requerido para el sueño, cuando los perros y vosotras, multicolores aves, permanecéis callados, el hombre cumplidor del ancestral rito y temeroso de los dioses se levanta -ninguna ligadura presentan sus pies- y hace un gesto introduciendo su pulgar entre los demás dedos juntos para que ninguna sombra vana le salga al encuentro en su silenciosa marcha. Una vez que haya purificado sus manos en agua corriente, se da la vuelta después de haber cogido previamente habas negras que va arrojando con la cabeza vuelta; al tiempo que las arroja va diciendo: "Lanzo estas habas, y con ellas me redimo a mí y a los míos". Esto lo dice nueve veces sin mirar a sus espaldas. Se tiene la creencia de que la sombra recoge las habas y sigue tras él sin que nadie le vea. Toca nuevamente el agua, hace resonar bronce de Temesa y eleva una súplica para que los espíritus abandonen su morada. Cuando ha dicho nueve veces: "Salid de aquí, manes de mi familia", vuelve la mirada y piensa que ha cumplido punto por punto el ritual" (*Ov. Fast.* V, 429-444).

²⁵ Puede que la noción de manes sea la que exprese mejor la noción de inmortalidad del alma en la religión romana. Los manes, palabra usada invariablemente en masculino y plural pueden entenderse como los ilustres, sin determinar un difunto en concreto, sino un grupo de fantasmas santificados por la muerte, que son objeto de veneración (HILD, s.v. "Manes" en *D.S.*, 1969, 2ª ed., p. 1571).

²⁶ El nombre de *lemures*, que parece haberse aplicado primero a los *Manes* en general, tomó pronto un sentido peyorativo, transformándose en sinónimo de *larvae*. Se reserva este nombre, según nos informa François Cumont, para designar en particular las sombras errantes y maléficas de los muertos violentamente niños muertos recién nacidos (CUMONT p. 83). Aparece en el libro de Scullard la posibilidad apuntada por Ovidio de que su nombre derive de Remo (*remures*), cuya muerte violenta da orígenes a la fiesta (SCULLARD 1981, p. 118).

²⁷ Las *larvae* son definidas por J.A. Hild como espíritus de carácter terrorífico que arrastran tras su muerte la tara de un crimen o, por lo menos de un fin trágico, y que se mezclan con los vivos en cualquier fecha del año para atormentarlos, HILD, s.v.

con propósitos más oscuros. Fruto del temor que les causaba su presencia, recurrieron a una fiesta que como esta, mantenía una relación de equilibrio entre la intención de aplacarlos y alejarlos, y el deseo específico de no llegar a ofenderlos²⁸.

Como consecuencia de la pertenencia del esclavo a la familia, debemos suponer que el rito apotropaico ejercido por el *paterfamilias* durante las *Larentalia* también debía proteger a los esclavos de las malas acciones de los espíritus. El hecho de que la participación de los esclavos en esta fiesta tampoco fuera directa, no implica que no se sintiesen protegidos con dicho rito.

En líneas anteriores propusimos que era posible que los esclavos participasen en las fiestas de difuntos como un miembro más de la familia -pese a que este hecho haya quedado velado por las fuentes-. Expuestos los contenidos de ambas fiestas, consideramos que es el momento de aplicar nuestra hipótesis en torno a estos tres grupos de cuestiones:

1º) Si una de las acepciones de la *pietas* consistía en la adecuación con respeto a las normas y tradiciones indiscutibles que existían entre el esclavo y el amo, pensamos que como en Roma existía la creencia del retorno de los difuntos al mundo terrestre y en base al siempre permanente deseo de no ofenderlos ¿por qué la *pietas* no iba a poder prolongarse, incluso después de la muerte del amo? ¿Acaso no iba a suponer una ofensa para el difunto el hecho de que sus esclavos, que se habían visto sometidos a su poder como consecuencia de la *pietas* y de la *potestas* no le rindiesen el respeto debido en esta fiesta?

"*Larvae*" en *D.S.*, 1969, 2ª ed., p. 950).

²⁸ J. Bayet se pregunta si los muertos honrados así son poderosos o débiles, temibles o propicios, cuestión a la que J. Prieur responde diciendo que se debe distinguir dos categorías de difuntos: los benefactores, apaciguados con ofrendas durante los *dies parentales*, y los maléficos, expulsados por ritos mágicos en las *Lemuria*. PRIEUR 1986, p. 14.

2º) Si en los calendarios religiosos oficiales quedaba recogida una fiesta que como la de los *Dies Parentales*, rendía homenaje a los antepasados de la familia, a los cuales sus miembros se habían visto vinculados por la *pietas* en vida, ¿qué iba impedir que si los romanos creían en la visita de los antepasados durante esos días que los esclavos, pese a que no nos lo hayan atestiguado las fuentes, fuesen partícipes de las celebraciones familiares? ¿Es acaso incompatible la *pietas* que el esclavo había rendido a su amo con la creencia en el retorno a la vida de los difuntos durante las fiestas de difuntos?

3º) Si el *paterfamilias* encabezaba las *Lemuria*, una fiesta que incumbía a toda la familia, tal y como era la protección contra los malos espíritus, ¿por qué el esclavo no iba a poder recibir dicha protección como parte integrante de la misma? ¿Acaso el esclavo no suponía cuanto menos un valor económico y una fuerza productiva que debía protegerse del más allá? ¿O es que acaso los *vernae* no podía sentirse tan amenazados por *lemures* y *larvae* como un miembro libre de la familia?

Se conoce lo suficiente la mentalidad religiosa romana como para arriesgarnos a contestar afirmativamente a estos tres grupos de preguntas a pesar de la carencia de fuentes al respecto. Esta respuesta positiva constituye la clave que consolidará la hipótesis que hemos propuesto referente a que los esclavos participasen -o más exactamente, que pudiesen participar de derecho- en las fiestas familiares de difuntos.

Una vez aseverados nuestros planteamientos, reunidas, por una parte, una serie de fuentes que nos prueban la participación de esclavos en los cultos domésticos, y demostrado el hecho de que no hay pruebas consistentes para

rechazar la posibilidad de que los esclavos no participasen en las fiestas funerarias, podemos retomar de nuevo la hipótesis que lanzábamos al principio.

Entonces decíamos que una de las primeras consecuencias religiosas que podía extraerse de la vinculación de los esclavos a la familia, consistía en la posibilidad de poder participar en las fiestas familiares del calendario como un miembro más de la misma. Para ello sólo debía contar con la autorización del *paterfamilias*.

Tal y como afirmábamos al inicio del presente apartado, ante la imposibilidad material de pormenorizar todas las fiestas familiares para dilucidar si los esclavos participaban efectivamente en ellas, decidimos reducir nuestro trabajo al estudio de su participación en los cultos privados del hogar y su participación en las fiestas de difuntos del calendario. Por ello forjamos el presente apartado en torno a los dos siguientes puntos: 1º) Los cultos privados, que pese a no aparecer en el calendario, tenían el carácter exclusivamente familiar que nos podría poner sobre aviso en caso de obtener una respuesta negativa. 2º) El estudio de la participación de los esclavos en las fiestas de los *Dies Parentales* y de las *Lemuria* que tenía una ventaja con respecto al estudio de otras fiestas familiares dado que estas, resumían por un lado los sentimientos de parentesco que unían a la familia, y por otro lado sintetizaban el sentido que los romanos conferían al vocablo *pietas*, puesto que recogían el ánimo devoto y de celoso cumplimiento del deber que se manifestaba en la relación entre un superior (como era el amo difunto) y un inferior (el esclavo).

Constatada la participación de los esclavos en los cultos de carácter privado, resultaba difícil rechazar nuestra hipótesis a simple vista. Nuestros supuestos fueron confirmados cuando comprobamos que, la participación de los esclavos en las fiestas de los *Dies Parentales* y de las *Lemuria*, ya no sólo no atentaba contra ningún precepto, sino que además, suponía la renovación de la *pietas* del esclavo con su amo difunto, con su nuevo amo y con la familia a la que pertenecía.

Una vez atestiguada nuestra hipótesis acerca de la participación de los esclavos en las fiestas funerarias del calendario, podríamos obtener conclusiones extensivas a fiestas de carácter familiar que aparecen en los calendarios romanos. La vinculación de los esclavos a la familia es tan evidente, que no puede negarse que se sintiesen implicados en todas las cuestiones religiosas que atañesen al conjunto de la misma. ¿Acaso cuando un *paterfamilias* pedía la protección de los dioses para su familia les excluía a ellos de su petición? ¿Cómo iba a ser así si en muchos casos las labores de la *domus*, y en último caso la economía familiar dependían de su salud e integridad? Por último, ¿una serie de esclavos criados en la casa como eran los *vernae*, a los que se había educado desde pequeños en la mentalidad romana, iban a rechazar la protección de las divinidades romanas a sabiendas del peligro que ello comportaba? Cabe deducir que, ni los amos excluían a los esclavos en las peticiones familiares, ni ellos se sentían excluidos de las mismas porque, igual que la economía de la casa dependía de su trabajo, ellos dependían de la prosperidad económica de la casa. Y todo ello sólo podía ser protegido por las divinidades, aunque como esta claro, manteniendo el orden jerárquico establecido en la *domus*.

8. La participación de los esclavos en las fiestas de Diana, Fors Fortuna y en las Compitalia

8.1 *Ex serva Tarquiniensi natum.*

En este apartado vamos a tratar la participación de los esclavos en tres celebraciones del calendario romano, que en apariencia -si excluimos la propia participación de este sector de la población romana-, no tenían ningún elemento común. En primer lugar, las *Compitalia*, la fiesta de Diana y la de Fors Fortuna, eran festividades dedicadas, respectivamente, a tres divinidades de carácter diverso¹. Y en segundo lugar, los ritos que se desarrollaban en cada uno de estos cultos poseían un contenido específico, ligado a su propia evolución y al propio carácter de las divinidades.

Sin embargo, si profundizamos en el estudio las fuentes escritas, observamos que en el conjunto de leyendas que trataban el origen de estos cultos, siempre aparece vinculada a la figura de Servio Tulio. Es un hecho probado que en Roma, la fecha de celebración de las fiestas del calendario correspondía en muchos casos, bien a la del aniversario de la construcción del templo de la divinidad, bien a la del aniversario de la fundación del culto. Según diversas tradiciones, recogidas por un gran número de autores grecolatinos², Servio Tulio

¹ Los Lares Compitales, en su origen divinidades que moraban en los límites entre los campos, y que por extensión, comenzaron a recibir culto en las encrucijadas de la ciudad, Diana, en su origen divinidad de los bosques a la que desde el siglo V a.C., se le confiere el papel tutelar de la hegemonía de Roma sobre la Liga Latina, y, tras el proceso de helenización de la religión romana, contaminada por la griega Artemisa, y Fors Fortuna diosa de estricto carácter latino también contaminada tras la helenización de la religión romana por la griega Τίχη.

aparecía en el fondo de las tres, dado que, por un lado, había erigido los templos de Fortuna y Diana, y por otro, había instituido el culto de los Lares Compitales. La presencia de este personaje, como hilo conductor de las tres celebraciones, nos ha obligado a agrupar su estudio en un sólo apartado.

Sabemos que el culto de la diosa Mater Matuta también aparecía vinculado a la figura de este rey³, puesto que según la tradición, Servio había sido el fundador de su templo. Para conmemorar este hecho, el día 11 de junio, coincidiendo con la fecha mítica del *natalis*, las matronas romanas celebraban una fiesta llamada *Matralia*, cuyo desarrollo requería la intervención de una esclava. Sin embargo, pese a poder relacionar su participación con una leyenda protagonizada por Servio Tulio, cuatro razones, derivadas del carácter especial de la misma, nos inclinan a tratar su estudio, de forma específica y exclusiva, en un capítulo aparte. Avanzando unas líneas de lo que diremos entonces, la primera razón deriva de que su participación no incumbía a todo el grupo jurídico, sino, exclusivamente a sola una sierva⁴; la segunda, se relaciona con el hecho de que ésta no intervenía movida por su *pietas*, tal y como sucedía con las que vamos a tratar en este apartado, sino como un elemento imprescindible para que las matronas pudiesen llevar a cabo el rito; la tercera estriba en el hecho de que, a diferencia de las *Compitalia*, y de las fiestas de Diana y Fors Fortuna, no era una participación alegre y jovial, o por lo menos solemne, sino que tenía un carácter bastante cruel y dramático⁵; y la cuarta, consiste en que su participación no respondía, tan evidentemente como las que vamos a estudiar en este apartado, a un deseo de integración de los esclavos en el escalafón sociojurídico.

Como consecuencia del carácter individual y dramático de la participación servil en las *Matralia*, aspectos que claramente la singularizaron respecto a las otras tres fiestas fundadas también por Servio Tulio, en el presente apartado estudiaremos tan sólo la implicación de los esclavos en las *Compitalia*, y en las

² Autores que serán especificados en su momento.

³ Ov. *Fast.* VI, 473-562.

⁴ Plut. *Q.R.* 16.

⁵ Plut. *Q.R.* 16.

fiestas de Diana y Fors Fortuna. Más aún, si a las cuatro razones expuestas, y como consecuencia de ellas, sumamos el hecho de que el análisis cronológico de la participación servil en esta fiesta debe ser realizado al margen del resto.

Tras la exposición de esta premisa, será conveniente profundizar en el estudio de las leyendas de Servio Tulio, como elementos favorecedores de la implicación de los esclavos en estos tres cultos. Del conjunto de leyendas protagonizadas por el rey, que nos han sido transmitidas por las fuentes, las que realmente favorecieron su participación fueron las que giraban en torno a su origen servil. Desde una primera lectura, puede afirmarse que el abigarramiento indiscriminado de las leyendas que rodearon a este personaje, y que acabaron, como el pez que se muerde la cola, justificándose las unas a las otras, conformaron un caldo de cultivo que propició el fenómeno que vamos a analizar.

En el centro de nuestro trabajo, se sitúa el hecho de que la relación de estos tres cultos con la participación de los esclavos, giraría en torno a la historización de la leyenda del rey Servio Tulio. Dicha historización constituiría un proceso tardío, que sin duda, no debe ser desvinculado del cambio de mentalidad propiciado por los conflictos serviles de finales del siglo II a.C. y comienzos del siglo I a.C.. Este cambio de mentalidad se reflejaría, desde mediados de ese mismo siglo, en las obras de los historiadores, eruditos y poetas. El análisis de las mismas confirmará nuestras palabras.

Estudiando el origen de Servio Tulio en las fuentes escritas, destaca la multiplicación de versiones, sobre los aspectos fundamentales de su vida⁶. Dejando al margen otras cuestiones de su biografía, fundamentalmente nos interesa constatar la diversidad de tradiciones referentes a su nacimiento, puesto que en torno a este hecho, giran todas las leyendas que justificaron la participación de los esclavos en estas tres fiestas. Como consecuencia de esta disparidad, para poder llevar a cabo la exposición de nuestro trabajo, hemos de

⁶ Para hacer frente al problema que plantea la existencia de tan diversas tradiciones referidas al rey Servio cabe destacar un reciente estudio de G. Fontana Elboj en el que se ha tratado de reconstruir con gran acierto la estructuración intrínseca de las diversos retratos que tratan el carácter de este personaje (FONTANA ELBOJ 1991, p. 447).

enfrentarnos a la dificultad de analizar las diversas "tradiciones canónicas"⁷ que giraban en torno a la historia de su nacimiento.

En grandes trazos, trazos que serán ampliados posteriormente, podemos decir que, siguiendo la literatura que concierne al origen del rey Servio, hemos topado con tres grupos de leyendas: 1) El primero lo define como un apátrida. 2) El segundo, con sus variantes, le otorga un origen etrusco. 3) El tercero, también con sus variantes, le confiere una procedencia latina. Generalizando, las cuatro versiones de este tercer grupo de tradiciones son:

a) El conjunto de leyendas que proponen, de una parte, un padre de origen divino y una madre de origen servil; madre que sería la famosa Ocesia, al servicio de Tanaquil, la esposa de Tarquinio Prisco. Estas son, sin duda, las leyendas más extendidas acerca de su origen, tal y como cabe deducir del número de fuentes literarias que las han transmitido, correspondientes a distintos periodos de la historia romana.

b) La tradición que afirma que nació esclavo, como consecuencia de haber heredado esta condición tanto de su padre como de su madre Ocesia.

c) La versión que afirma que Ocesia, sería una noble que ya habría quedado embarazada por la divinidad cuando fue esclavizada y entró al servicio de Tanaquil. Esta tradición sería, sin duda alguna, de carácter más tardío que las anteriores dado que, tal y como afirma Jorge Martínez-Pinna, habría surgido exclusivamente para justificar el carácter servil de Ocesia aparecido en el primer grupo de leyendas mencionado⁸. Ello

⁷ BIANCHI 1985, p. 57.

⁸ MARTÍNEZ-PINNA 1982, p. 35.

correspondería al interés que tenía la parte más conservadora de la sociedad romana, de negar el origen escuetamente servil de uno de los siete reyes de Roma que más reformas vigentes, en ese momento, había instituido -o por lo menos le eran atribuidas-.

d) Por último, hemos podido recoger una serie de versiones secundarias que cabe suponer de menor difusión. De ellas, cabe destacar la ofrecida por Plutarco, según la cual se afirmaba que Servio Tulio era hijo de Oresia y de un cliente de Tarquinio⁹.

La multiplicación de versiones acerca su nacimiento, ha provocado verdaderos debates historiográficos entre los autores contemporáneos especializados en el más antiguo horizonte romano¹⁰. Nuestro interés por todas ellas no se va a centrar en dicho debate historiográfico -cuestión que no nos mueve de nuestro punto de partida-, sino en el hecho de que los romanos de un cierto periodo histórico, comenzasen a considerar su actuación como el factor desencadenante de la participación de los esclavos en estas fiestas.

Releyendo el esquema ofrecido unas líneas más arriba, ratificamos el hecho de que, solamente las cuatro versiones que relatan su origen latino, afirman su nacimiento servil. Es decir, del conjunto de tradiciones que circulaban en Roma tratando su nacimiento, solamente estas cuatro podían fundamentar la participación de los esclavos en aquellas fiestas.

⁹ Plut. *De Fort. Rom.* 10.

¹⁰ La bibliografía que ha generado este debate es muy extensa. Desde estas líneas pretendemos ofrecer una resumen de la misma lo suficientemente detallado como para mostrar la evolución de las diferentes propuestas a lo largo de la historiografía contemporánea: PASCAL 1897. DE SANCTIS 1902. DUMÉZIL 1943. GUARDUCCI 1951. GUARDUCCI 1960. GAGÉ 1963. PALLOTINO 1977. THOMSEN 1980. MARTÍNEZ-PINNA 1982. RICHARD 1982. AMPOLO 1983. BIANCHI 1985. GROGANELLI 1987.

El hecho de que dichas leyendas justificasen la participación de los esclavos en estas tres fiestas, nos permite pensar que, del conjunto de relatos que circulaban en Roma sobre el nacimiento del rey, las que le atribuían un origen servil -o por lo menos, exclusivamente, alguna de ellas-, serían precisamente, las más difundidas entre las diversas capas sociales implicadas en dichas fiestas.

La divulgación de estos relatos entre los esclavos debe entenderse, en primer lugar, por su carácter oral, y en segundo lugar, por el hecho de que justificasen un tema que realmente les incumbía. En base a este razonamiento, cabe suponer por una parte que, los relatos que afirmaban el origen servil de Servio Tulio estaban englobados en el conjunto de tradiciones populares más extendido de Roma. Y por otra, también cabe suponer que, al contrario de lo que sucedía con otras leyendas, su conocimiento no habría quedado restringido a la élite intelectual que nos las ha legado -tal y como podría haber sucedido con el resto de leyendas que tratan el nacimiento de dicho rey-, sino que habría estado muy difundido entre las diversas capas de la sociedad romana, pudiendo incluso haber sido sobradamente conocidas por los esclavos -sobre todo, si como en el caso de los *vernae*, habían sido criados en el seno de una familia romana-.

Tras este prólogo, veamos un poco más en profundidad, y siguiendo los casos concretos, la relación con nuestro tema de cada una de las leyendas que trataban el origen del rey Servio. A partir de este estudio desarrollaremos los argumentos que nos obligan a dejar de lado todas las leyendas que no conferían a Servio Tulio un origen servil.

La condición de apátrida, otorgada al rey por Dionisio de Halicarnaso¹¹, no aporta ninguna conexión con el relato de su fundación de los templos de Mater Matuta, Fors Fortuna, Diana, ni con la fundación de las *Compitalia*, ni tan siquiera, con cualquier otra leyenda referida al rey. Tras leer el contexto en el que se inscribe el relato de Dionisio, puede afirmarse que esta caracterización aparece en su relato, más como un detalle trivial del mismo, que como la base

¹¹ Dion.Hal. III, 65, 6.

sobre la que se sustenta su discurso. Esta falta de significancia, nos induce a considerar la intrascendencia de esta leyenda para la realización nuestro trabajo.

Según la analítica de carácter filológico¹², la tradición que recoge el posible origen etrusco del rey, puede partir de una versión etrusca de los acontecimientos. Esta versión fue compilada por Verrio Flaco, y nos ha sido transmitida por P. Festo¹³ en su epítome. También fue recogida por el emperador Claudio¹⁴, y transmitida a través del famoso epigrafe de Lyon en el que se recoge su discurso al Senado, con motivo de la concesión del *ius honorum* a los galos. Partiendo de estos testimonios, Servio sería el Mastarna de los textos, que acompañó al también etrusco Celio Vibenna, y que tras establecerse en Roma, cambió su nombre por el de Servio¹⁵. La antigüedad de esta tradición aparece confirmada por los frescos de la famosa tumba François en Vulci¹⁶ -mediados del siglo IV a.C.-, en los que junto a los hermanos Vibenna, aparece representado un personaje llamado *Macstrna*, combatiendo a las puertas de Roma:

"Destaca entre aquellos un *Macstrna* (sin duda, el mismo personaje mencionado por Claudio), que aparece liberando de sus ataduras al cautivo *Caile Vipnas*, cuyo hermano, *Aule*, está

¹² Cf. FONTANA ELBOJ 1991, p.447.

¹³ Fest. p. 486 L.

¹⁴ CIL XIII, 1668. En su biografía de Claudio, Suetonio nos informa de la afición por la historia etrusca que manifestaba este personaje (Suet. *Claud.* 42, 2). Por eso es posible que quizás la hubiera plasmado la tradición etrusca de Servio en sus pérdidas Τίπρενικα.

¹⁵ El principal defensor contemporáneo de la historicidad de esta tesis es L. Bianchi, quien afirma que Mastarna sería un personaje histórico que el tiempo hizo legendario, y relaciona etimológicamente el nombre de Mastarna con el título de *magister* que recibió en Roma (BIANCHI 1985, p. 68). En este sentido J.C. Richard (RICHARD 1982, p. 31), defendiendo la tesis de R. Thomsen (THOMSEN 1980), dice que se debería considerar el nombre de Mastarna como el sobrenombre que los etruscos dieron al rey Servio Tulio teniendo en cuenta sus funciones de *magister* en Roma.

¹⁶ Cf. MESSERSCHMIDT 1930, pp. 135 ss. MARTÍNEZ-PINNA 1982, p. 36. OGILVIE 1982, pp. 86 y 87. AMPOLO 1988, pp. 203-239. FONTANA ELBOJ 1991, p.441.

también representado en la lucha. Con todo lo más representativo del conjunto es la aparición de un *Marce Camitlnas* que hunde su espada en el cuerpo de un *Caile Tarxu Rumax*, Gneo Tarquinio de Roma, hechos que serían reflejo de una tradición etrusca independiente y desconocida por la historiografía analística romana¹⁷: una expedición etrusca, entre cuyos jefes estaría nuestro *Maxtarna* [...], habría ocupado violentamente Roma eliminando a su monarca" ¹⁸.

Justino¹⁹, en pleno siglo II d.C., recogió un nuevo relato de la leyenda del origen etrusco del rey Servio. En él, se conjugaba dicho origen con su primera condición servil. Como puede suponerse, esta afirmación no debió ser más que un intento tardío de acomodar la tradición recogida por Verrio Flaco y por Claudio, referente al origen etrusco del rey Servio, con una leyenda de más peso específico, como era la de su origen servil, que en este periodo debía haber cobrado gran fuerza gracias al desarrollo de la participación de los esclavos en las fiestas de Fors Fortuna, Diana y Lares Compitales²⁰.

En tercer lugar, cabe destacar el grupo de leyendas que proponen la divinidad de su padre y la condición servil de su madre, Ocesia, empleada al servicio de Tanaquil. Ovidio²¹ y Plutarco²² nos han transmitido las principales versiones, siendo la del poeta augústeo, el relato más antiguo que conservamos

¹⁷ HARRIS 1971, pp. 4-30.

¹⁸ FONTANA ELBOJ 1991, p. 441.

¹⁹ Just. XXXVIII, 6, 7.

²⁰ Este hecho puede ser deducido de la abundancia de fuentes escritas referidas a estas fiestas que pueden ser datadas hasta el siglo II d.C., y que cronológicamente serían: Para la fiesta de Fors Fortuna: Varrón, Dionisio de Halicarnaso, Ovidio, Livio, Tácito y Plutarco. Para la fiesta de Diana: Cátulo, Propercio, Varrón, Dionisio de Halicarnaso, Livio, Estrabón, Horacio, Marcial, Plutarco, Apiano y Festo. Para las *Compitalia*: Catón, Cicerón, Propercio, Varrón, Dionisio de Halicarnaso, Horacio, Gratio, Livio, Ovidio, A. Persio Flaco, Plinio el Viejo, Plinio el Joven, Asconio, Porfirio, Festo y Suetonio.

²¹ Ov. *Fast.* VI, 627-636.

²² Plut. *De Fort. Rom.* 10.

acerca de su nacimiento²³. Dicho relato tiene la importancia de recoger el rastro de unas celebraciones, de carácter muy antiguo, relacionadas con el hogar, e incluso con el culto a los Lares²⁴:

*Namque pater Tulli Vulcanus, Ocrezia mater
praesignis facie Corniculana fuit.
Hanc secum Tanaquil sacris de more peractis
iussit in ornatum fundere vina focum:
hic inter cineres obsceni forma virilis
aut fuit aut visa est, sed fuit illa magis.
Iussa foco captiva sedet: conceptus ab illa
Servius a caelo semina gentis habet.
Siga dedit genitor tum cum caput igne corusco
contigit, inque comis flammeus arsit apex²⁵.*

²³ Dion.Hal. IV, 2, 1-3; Ov. *Fast.* VI, 627-636. El hecho de que ésta sea la versión del relato transmitido por un mayor número de fuentes, sólo atestigua su mayor difusión. Es por ello que a las dos versiones mencionadas, cabe añadir la de Liv. I, 40, 3 y I, 47, 10, la de Plin. *Nat.* XXXVI, 204, la de Plut. *De Fort.Rom.* 10 y una versión de carácter evidentemente tardío como lo es la de Arnob. 5, 18, datable a finales del siglo III.

²⁴ Por la aparición de un hogar en el culto, y por la propia participación de la esclava Ocrezia en el mismo pensamos hace suponer que podría tratarse de uno de los ritos domésticos tratados en la primera parte de esta tesis. Este hecho confirma, una vez más, la participación de los esclavos en los ritos del culto privado.

²⁵ "Y es que Vulcano fue el padre de Tulio, siendo su madre Ocrezia de Corniculum, una mujer de extraordinaria belleza. Tanaquil, después de haber realizado una ceremonia sagrada siguiendo el ritual, la ordenó que, junto con ella, esparciera vino sobre el hogar que previamente había adornado. Allí, entre las cenizas, apareció la forma de un miembro viril, o quizá sólo fuera una fantasía. Pero no: fue más bien una realidad. Por mandato de su señora, la sierva se sienta sobre el hogar: concebido así por ella, Servio recibió del cielo el germen de su linaje. Señal de ello lo proporcionó su padre en el momento en que tocó su cabeza con una llama resplandeciente y una lengua de fuego ardió en sus cabellos" (Ov. *Fast.* VI, 627-636). Los principales autores que tratan este episodio son MAZZARINO 1960, pp. 389 ss. y AMPOLO 1988-b, p. 272.

El nacimiento de Servio, a partir de la aparición un falo que tras surgir del fuego, engendró a su madre, constituye un hecho que, tal y como propone P. De Francisci²⁶, debe ser puesto en relación la consideración que los romanos tenían de dicho elemento, como una potencia generadora. De hecho, esta apreciación puede ser confirmada por la existencia de otros ejemplos similares, que narraban los nacimientos legendarios de diferentes personajes, a partir de la fecundación de una mujer por un falo surgido del fuego: los casos de Rómulo y Remo²⁷, y de Caeculo²⁸, fundador de Praeneste, representan claramente esta relación.

La tradición que afirmaba que, como Ocesia, el padre de Servio también había sido un esclavo, debe considerarse una variante de la leyenda anterior, dado que en su relato ha desaparecido uno de los elementos que conferían mayor antigüedad a la leyenda: la descripción del rito celebrado por Ocesia en el hogar, que propició la aparición del falo entre las llamas.

Otra de las leyendas que giraban en torno a esta explicación, afirmaba que la esclava Ocesia, provenía de la alta nobleza, y ya estaba embarazada del futuro rey de Roma cuando entró al servicio de Tanaquil. Esta versión sería, sin duda alguna, una tradición de carácter tardío dado que, tal y como afirma Jorge Martínez-Pinna, habría surgido exclusivamente para justificar el carácter servil de Ocesia²⁹.

Por último, hay que mencionar las versiones menores surgidas en torno a este tema, como aquélla, recogida por Plutarco, en la que se afirmaba que Servio Tulio era hijo de Ocesia y de un cliente de Tarquinio³⁰. Extendidas al amparo de la tradición oral, y recogidas exclusivamente por Plutarco en la coyuntura de los siglos I-II d.C., no hacen sino redundar en el mismo argumento, obviando el tema del falo surgido del hogar.

²⁶ Esta relación entre el fuego y la fecundidad explica la costumbre romana relatada por el propio De Francisci de colocar la cama de matrimonio junto al hogar (DE FRANCISCI, P., *Primordia civitatis*, Roma, 1959, pp. 248-249).

²⁷ Plut. *Rom.* 2, 4-6.

²⁸ Serv. *Aen.* 7, 678; Fest. p. 38 L.

²⁹ MARTÍNEZ-PINNA 1982, p. 35.

³⁰ Plut. *De Fort. Rom.* 10.

En esta introducción, hemos aislado las leyendas sobre el rey Servio que justificaban la participación de los esclavos en el conjunto de fiestas que vamos a estudiar. Nuestra siguiente labor, va a consistir en separar el cajón desastre en el que hemos incluido, el conjunto de leyendas relativas a cada una de estas fiestas. El interés por individualizar este estudio no responde exclusivamente a motivos de planteamiento, sino al hecho contrastado de que, la fusión de las versiones que afirmaban el origen latino del rey -y por supuesto su origen esclavo-, con las tradiciones que le adjudicaban la aparición de los tres cultos en los que participaban los esclavos, no se produjo simultáneamente. La aparición de las leyendas relativas a la participación de los esclavos, y su unión con los relatos relativos al rey, constituyó un proceso que, en cada fiesta, respondió a un hecho diferente.

El origen independiente de estas leyendas puede comprobarse, tal y como afirma J. Gagé, cuando se observa la paradoja que suponía la consagración del rey a Diana, incompatible con su condición de favorito de Fortuna³¹. Por otra parte, las diferencias cronológicas que median entre la aparición de las *Compitalia*, la consagración de los templos del conjunto de san Omobono, la aparición del templo federal de Diana y la helenización de sus leyendas (y en definitiva del conjunto de leyendas romanas), constituyen uno de los mejores ejemplos para evidenciar que surgieron motivadas por causas diferentes.

La coincidencia fundamental del conjunto de leyendas que afirmaban su nacimiento en el Lacio, estriba en el hecho de que su madre, de nombre Ocesia, era una esclava al servicio de Tanaquil. Como consecuencia de este hecho, la primera condición jurídica del futuro rey de Roma sería la servil. En el origen de este conjunto de leyendas residiría, tal y como expresa M. Pallotino, la necesidad de establecer una explicación etimológica a la onomástica del rey³². Las leyendas vinculadas por este argumento fueron acogidas por todos los estratos de la

³¹ GAGÉ 1976, p. 128

³² Cf. PALLOTINO 1993, p. 255.

población de Roma. Así nos lo prueban una serie de hechos que hemos intentado ordenar en el siguiente esquema:

- Existe una mayor proporción de textos escritos conservados que justifica su nacimiento servil, lo cual bien prueba su extensión, bien el deseo por parte del Estado de propagarlas.

- Su origen servil aparece mencionado en otros contextos, como cuando los hijos de Anco dicen de Servio que era *servus serva natus*³³, o cuando Tarquinio el Soberbio le llama *servum servaque natum*³⁴. Ambos pasajes vuelven a probar bien la extensión de esta tradición, bien el deseo del Estado de extenderla

- La onomástica tan clara, a la que ya hemos aludido, permite entrelazar claramente a su protagonista -*Servius*-, con su condición jurídica -*servus*-.

- Las diferentes tradiciones que tratan las fiestas de Diana, Fors Fortuna y las *Compitalia* nos han confirmado la creencia popular del origen servil de Servio con el que se justificaban dichos cultos.

Por todo ello puede afirmarse que, independientemente de la realidad que encerrasen dichas leyendas, en la consciencia romana quedó patente el hecho de que la participación de los esclavos en las fiestas que vamos a tratar a continuación, se debía al origen servil del rey Servio. Gracias a esta creencia generalizada -que suponemos ya lo suficientemente contrastada-, se pudo desarrollar su participación en dichos cultos al amparo y bajo la organización del

³³ Liv. I, 40, 3.

³⁴ Liv. I, 47, 10.

Estado. Lo de menos será saber si Servio fue un personaje mítico historizado, tal y como propone C. Ampolo³⁵, o un personaje histórico mitificado, tal y como propone C. Grotanelli³⁶. Lo fundamental es que Servio fue el individuo aglutinador de una serie de leyendas, surgidas para justificar la acogida de los esclavos en el escalafón jurídico romano, en un momento histórico en el que su no inclusión estaba generando numerosos problemas.

De todo el grupo de fuentes conservadas, Cicerón se constituye como el primer autor que trató el nacimiento del rey; este autor acredita esta versión cuando afirma literalmente que era: *Ex serva Tarquiniensi natum*³⁷. Su testimonio no ofrece ningún otro dato al respecto. A partir de esta breve mención, el tema no vuelve a aparecer en las fuentes hasta la época de Augusto. Como el testimonio de Cicerón, las breves indicaciones de Livio, quien atribuye a los hijos de Anco Marcio³⁸ y a Tarquinio el Soberbio³⁹ un comentario sobre su origen servil, evidencian el conocimiento de una leyenda sobre el nacimiento de este personaje, cuyo relato es obviado. Su crónica nos ha sido testimoniada por Dionisio de Halicarnaso⁴⁰ y Ovidio⁴¹, en cuyas obras aparecen reflejadas muchas de las transformaciones socioculturales promovidas por Augusto, el gran reformador de la constitución romana.

Augusto trató de justificar sus reformas enlazándolas con el *mos maiorum*⁴². Entre las numerosas formas que tuvo de adecuar el *mos maiorum* a sus intereses, una de las más sutiles consistió en relacionar sus directrices políticas con los relatos épicos que tratasen las acciones de los antepasados. Por ello, uno de los elementos con los que justificó su política religiosa, -y

³⁵ AMPOLO 1983, pp. 391-400.

³⁶ GROTTANELLI 1987, p. 71.

³⁷ Cic. *Rep.* 2, 37.

³⁸ *Servus serva natus* (Liv. I, 40, 3).

³⁹ *Servum servaque natum* (Liv. I, 47, 10).

⁴⁰ Dion.Hal. IV, 2, 1-3.

⁴¹ Ov. *Fast.* VI, 627-636.

⁴² Con ello, no hacía sino continuar la política de determinados *imperatores* republicanos, consistente en adecuar el *mos maiorum* a determinados intereses particulares, con el fin de no ser acusados de revolucionarios.

específicamente, su aceptación de un hecho relativamente novedoso, como era la participación de los esclavos en las fiestas de Diana, Fors Fortuna y *Compitalia*⁴³-, fue a través del establecimiento de las leyendas que trataban la labor religiosa de Servio, otro monarca excepcional que como él, también había reformado la constitución romana.

En el seno de este panorama cabe entender que Dionisio y Ovidio, dos autores englobados en el círculo cultural más próximo a Augusto, se encargasen de difundir en sus obras las leyendas relacionadas con el nacimiento servil de Servio. Dichas leyendas encajaban perfectamente con el deseo de Augusto, sino de difundir explícitamente la participación de los esclavos en estas fiestas, sí al menos, de sancionar un proceso que se estaba consolidando con gran fuerza.

El hecho de que Ovidio y Dionisio, dos autores cuyas obras caracterizan el sincretismo cultural entre las culturas griega y romana de su época, fuesen los primeros que nos han transmitido las leyendas del nacimiento servil de Servio, prueba, en primer lugar, el carácter legendario de los relatos. En segundo lugar, confirma nuestra hipótesis de que la mezcla indiscriminada de todas las tradiciones orales que rodearon a este personaje -entre las que se encontrarían las que trataban su condición servil y las que trataban su papel en la formación de los cultos-, propició una confusión capaz de suscitar el asolapamiento de leyendas que justificó la participación de los esclavos en estas fiestas. Y en tercer lugar, el que estos dos autores escriban sus obras al amparo de una cultura oficial, marcada por las necesidades políticas de Augusto, confirma el interés del Estado de adecuar su ideología, representada por el *mos maiorum*, a un fenómeno en auge y sin precedentes, como era la propia participación de los esclavos en las fiestas del calendario romano. El hecho de que la mayoría de los

⁴³ Augusto aceptó, si no difundió, la implicación servil en las *Compitalia*. Esta hipótesis puede ser confirmada por el hecho de que, pese a haber tenido oportunidad de apartar a los esclavos en la reforma que hizo a la fiesta (Suet. *Aug.* 31 y 76; Hor. *Od.* IV, 5, 39) no lo hizo. Dicha reforma será analizada cuando tratemos, con posterioridad, la evolución de la fiesta.

autores que traten el tema viviesen en esta época, pone de relieve el interés que esta novedad temática suscitó en la élite intelectual de Roma.

Si la escueta mención del origen servil de Servio realizada por Cicerón, debe ser entendida, fundamentalmente, como el reflejo de una tradición oral en auge, la fijación por escrito de la leyenda de su engendramiento, llevada a cabo por los autores del círculo cultural de Augusto, debe ser entendida como consecuencia de su política de justificación de su labor religiosa.

Este análisis confirmaría la posibilidad de que durante un amplio periodo, cuya fecha *ante quem* rozaría con la helenización de dichas leyendas a comienzos del siglo III a.C., y cuya fecha *post quem* quedaría limitada por la época augústea, la participación de los esclavos en las fiestas de Diana, Fors Fortuna y *Compitalia* habría sido justificada solamente por las tradiciones orales, y sería ajena a los dictámenes políticos que guiaron su plasmación por escrito. Pero a partir del periodo augústeo, tal y como nos demuestra la aparición de nuevos textos, comenzarían a divulgarse nuevas tradiciones destinadas a concordar la participación servil, con la política religiosa iniciada por Augusto.

El interés que promovió la vinculación de los esclavos a estos cultos, en el periodo comprendido entre la aparición de las leyendas helenizadas y la puesta por escrito de sus derivadas, obedeció a la voluntad del Estado de integrar a los esclavos en el escalafón jurídico a través de la *pietas* que podía inferirse de las leyendas relacionadas con Servio. El recurso del Estado a la *pietas*, como elemento integrador de los esclavos en su establecimiento jurídico, se debe a su carácter armonizador de los diferentes elementos dispares de una sociedad en desequilibrio. No cabe olvidar que, como consecuencia de la disconformidad con su *status*, se habían producido en este periodo -siglo II y comienzos de I a.C.-, revueltas serviles tan importantes como las dos que tuvieron lugar en Sicilia⁴⁴, o como la de Espartaco⁴⁵, que habían llegado a amenazar seriamente la estabilidad del Estado romano. Tampoco cabe olvidar que estas revueltas se habían apoyado

⁴⁴ La Primera Guerra Servil tuvo lugar entre los años 136-132 a.C. y la Segunda Guerra Servil entre los años 104-100 a.C.

⁴⁵ La Revuelta de Espartaco tuvo lugar entre el 73 y el 71 a.C.

ampliamente, en el amparo recibido por determinadas divinidades. El recurso a la *pietas* como elemento coexionador entre los esclavos y el Estado aprovechaba, con la difusión de estos relatos, un aspecto que ya había demostrado su capacidad armonizadora. Las relaciones vinculadas con la *pietas*, que se podían establecer entre el Estado y los esclavos a través de la aceptación de estas leyendas, se ofrecían, en este periodo de conflictos, como los elementos posibilitadores de la aceptación de su *status* jurídico.

8.2 Los esclavos y la fiesta de Diana en el Aventino.

a) *Servius, cervus, servus: el estudio de las leyendas.*

En el apartado anterior, estudiamos el oscuro origen de Servio, anotando por una parte, que la participación de los esclavos en las fiestas tradicionalmente instauradas por él -*Compitalia*, Diana y Fors Fortuna-, se basaba en la fusión indiscriminada de un conjunto de leyendas, y por otra, que dicha participación fue un fenómeno derivado del cambio en el sistema de producción de Roma. En el presente apartado vamos a intentar ser bastante más explícitos, centrándonos en el estudio de la simbiosis de leyendas del rey que justificaron la participación de los esclavos en la fiesta de Diana.

Conocida la relación entre el rey y los esclavos, creemos conveniente comenzar especificando las líneas directrices de la relación que vinculaba al rey Servio con la diosa. Dicha relación sirvió para justificar, ante los ojos de una religión tan conservadora como la romana, un hecho novedoso como fue la propia participación de los esclavos en esta fiesta. El análisis de las complejas relaciones que existieron entre Servio y Diana, entre Servio y los esclavos y entre Diana y los esclavos, y fundamentalmente, el estudio de la simbiosis que formó este triángulo de binomios, será un elemento básico para comprender las causas que impulsaron y justificaron dicha participación.

Como eje vertebrador de la fiesta de Diana, tal y como sucede en casi todas las celebraciones religiosas romanas, se hallaba la conmemoración del acto

fundacional del templo de la diosa, episodio atribuido unánimemente por las fuentes al rey Servio Tulio⁴⁶. Vinculado estrechamente a Diana, le habría consagrado un magnífico templo en el Aventino, hecho que habría quedado en la memoria colectiva de Roma, y que habría sido fijado en el calendario afianzando la celebración de la fiesta. Y como hijo de Ocrezia, la esclava de Tanaquil, su historia habría quedado condicionada por su nacimiento servil; esta condición habría dado pie a que los esclavos participasen en la celebración de su fiesta. Este es, en resumen, el planteamiento sobre el que vamos a comenzar a investigar.

A partir de la lectura de todos los *fasti*⁴⁷, en los que con excepción de los *Afilani* y de los *Amiterni*, fue recogida la fiesta de Diana, podemos comprobar que ésta se celebraba durante los *idus* de agosto, es decir, el día trece de dicho mes⁴⁸. Este hecho queda comprobado por dos breves testimonios que hacen referencia a la celebración. El primero corresponde a un verso de Marcial, que en este sentido, tal y como podemos ver, es estrictamente preciso: "Durante los *idus* de agosto se celebra la fiesta de Diana"⁴⁹.

El segundo testimonio que confirma el dato ofrecido por la epigrafía corresponde a Ausonio, un poeta caracterizado por su erudición, que a finales del siglo IV d.C. mantenía la fecha de celebración:

⁴⁶ Fest. p. 467 L; Fest. p. 460 L.

⁴⁷ CIL I/2.

⁴⁸ La fiesta de Diana no era la única celebración religiosa acontecida este día. Y así, tal y como nos dice Scullard los *idus* de agosto, como todos los *idus*, también estaban consagrados a Júpiter; por otra parte, ese mismo día se celebraban otros festivales como los de Vortumno, la Fortuna Ecuestre, Hércules Victorioso, Cástor y Póllux y Carmenta (SCULLARD 1981, p. 173). Respecto a la celebración de otras fiestas durante los *idus* de agosto, D. Sabatucci matiza que aunque aparezcan otras festividades relacionadas con este día como las mencionadas anteriormente, lo que realmente interesa constatar es que todos los calendarios epigráficos recogidos en el CIL, con excepción de Afilano y del Amiterno, anotan esta fiesta, por lo que debemos suponer esta fiesta como la más importante del día (SABBATUCCI 1988, p. 265).

⁴⁹ Mart. XII, 67.

"... y también los idus que ocupaban, cada vez que retornaban, el centro de mayo y de agosto, precisamente los que se reservan a Mercurio y Diana" ⁵⁰.

La celebración de la fiesta de Diana durante esta fecha no era trivial. Partiendo de la concepción historicista de la religión romana, su institución, como en definitiva todas las fiestas del calendario romano, estaba destinada a conmemorar un acontecimiento supuestamente histórico, que habría dado pie al inicio del culto. En este caso, el acontecimiento estribaba en la relación del binomio Diana-Servio, cuya relación propició la dedicación de un templo. Dos textos paralelos, correspondientes a los sucesivos epítomes de la obra de Verrio Flaco realizados sucesivamente por Festo y por Paulo Diácono, nos han transmitido su edificación:

*Servorum dies festus erat idibus augusti, quia eo die rex Tullius, fillius ancillae, aedem Dianae dedicavit*⁵¹.

*Servorum dies festus vulgo existimatur Idus. Aug(ustae), quo eo die Ser. Tullius, natus servus, aedem Dianae dedicaverit in Aventino*⁵².

Estos testimonios expresan que el motivo que impulsó la celebración de la fiesta Diana (y en definitiva su fijación en el calendario), fue la fundación de su templo en el Aventino, llevada a cabo por Servio Tulio. Esta idea encaja perfectamente en la mentalidad historicista romana; cierta o no, es evidente que constituyó el motivo auténtico que impulsó su celebración. Una de las causas que limitan a la historiografía para pronunciarse sobre este hecho consiste en que, como es sabido, todavía no ha sido localizado en Roma el conjunto arqueológico

⁵⁰ Aus. *Ecl.* 23, 5.

⁵¹ Fest. p. 467, L.

⁵² Fest. p. 460 L.

que encerraba el santuario de la Diosa en el Aventino (al contrario de lo que sucede con la mayoría de templos de la ciudad).

A. Momigliano y F. Coarelli coinciden prácticamente con la fecha ofrecida por las fuentes, datando su fundación en las postrimerías del VI a.C.⁵³; A. Alföldi, discrepa de esta cronología, retrasando su fundación a los inicios del siglo V a.C.⁵⁴. Sea como fuere, nuestro deseo al mostrar esta divergencia de criterios no estriba en la necesidad de constatar la datación exacta del templo (fecha que de por sí es bastante anterior al comienzo de la participación de los esclavos en la propia fiesta de la diosa), sino simplemente, en la posibilidad que nos ofrece de ratificar su antigüedad con respecto a dicha participación. Dado el tema que estamos tratando, el momento que nos interesa verificar no es el de la edificación del templo de Diana, sino aquél en el que se estableció, en la consciencia popular, la conexión entre el rey, la diosa y los esclavos; es decir, el momento en el que se formaron las leyendas plasmadas por escrito en época de Augusto, con las que se pudo justificar una participación de los esclavos que comenzaba a generalizarse.

La relación de Servio con el proceso de implicación de los esclavos en la fiesta de Diana fue atestiguada por primera vez, tal y como hemos visto antes, por la tradición conservada en la obra de Verrio Flaco⁵⁵: Los *idus* de agosto constituían la fiesta de los esclavos, porque en tal día como ése, una persona con la autoridad de Servio Tulio, pero nacida con la condición jurídica de los propios esclavos, había fundado el templo de la diosa. Esta idea aparece un siglo más tarde en un autor como Plutarco, quien literalmente afirmaba que los esclavos celebraban esta fiesta porque en tal día como ése, se produjo el del nacimiento del rey Servio de una esclava⁵⁶. Pese a la discrepancia de criterios existente entre estos dos autores, ambos coinciden respecto al personaje que propició la aproximación de los esclavos a Diana.

⁵³ MOMIGLIANO 1966, pp. 641-648; COARELLI 1988, p. 244.

⁵⁴ ALFÖLDI 1961, pp. 21-39.

⁵⁵ Fest. p. 467, L.

⁵⁶ Plut. *Q.R.* 100.

De esta coincidencia entre la tradición ligada a Verrio Flaco y Plutarco cabe deducir que, la difusión de la leyenda que exponía el origen servil Servio, habría legitimado la participación de los esclavos en la fiesta de la diosa; ello se debe a que dicha leyenda habría enlazado esta participación con los dictámenes del *mos maiorum*. Y si a partir del siglo I a.C., esta idea se comenzaba a fijar en la consciencia de los romanos, hasta el punto de que el Estado autorizase la participación de los esclavos en una fiesta religiosa⁵⁷, desde estas líneas no nos sentimos obligados a buscar otra vía de relación entre los esclavos y la fiesta de Diana que no pase por las leyendas que acerca del rey Servio circulaban en este periodo⁵⁸.

Como es lógico suponer, desde estas líneas no vamos a tratar de justificar ninguna de estas leyendas. Nuestra misión en este trabajo tan sólo consistirá en contextualizarlas y en analizarlas, partiendo de la propia evolución de la mentalidad romana. Esta labor, nos permitirá comprender el hecho de que fuesen utilizadas para fundamentar la participación de los esclavos en la fiesta de Diana. Dicho uso de las leyendas fue necesario, entre otras cosas, dado que como afirma N. Boëls-Janssen⁵⁹, la diosa no tenía ningún elemento primitivo que la predispusiese para que los esclavos se implicasen en su culto⁶⁰.

Aclarada la relación entre Diana y los esclavos, y entre estos y Servio, debemos cerrar el triángulo tratando de explicar la vinculación entre la Diosa y el rey. Para ello, fundamentalmente repetiremos lo que ya hemos dicho: puede decirse en grandes líneas, que las leyendas permitieron considerar a Servio como

⁵⁷ En el caso de que la participación de los esclavos en la fiesta de Diana no hubiera sido aceptada por el propio Estado se podría haber atentado contra la *pax deorum*.

⁵⁸ Hemos querido recalcar este razonamiento porque será el que utilizaremos a la hora de relacionar a Servio con el culto de Fors Fortuna o con las *Compitalia*.

⁵⁹ BOËLS-JANSSEN 1993, p. 426.

⁶⁰ Tal y como veremos, deberemos realizar la misma deducción cuando estudiemos la implicación de los esclavos en la fiesta de Fors Fortuna, dado que en ambas fiestas, su intervención estaría justificada por la conmemoración de su consagración legendaria por Servio.

el introductor del culto de la diosa, en Roma al edificar el templo federal de la liga latina:

"Incrementada la ciudadanía en paralelo con el crecimiento espacial de la ciudad, tomadas todas las medidas para la práctica política y militar, a fin de no tener que recurrir siempre a las armas para acrecentar su poder, puso empeño Servio en ensanchar su imperio con medidas diplomáticas, a la vez que añadía un nuevo ornato a la ciudad. Era ya en aquella época famoso el templo de Diana en Éfeso⁶¹; se decía que había sido construido en común por los estados de Asia⁶². Servio se deshacía en elogios a este acuerdo y comunidad de culto cuando estaba con los prohombres latinos [...]. A fuerza de machacar en la misma idea, al fin logró que los pueblos latinos y el pueblo romano conjuntamente levantasen un templo a Diana en Roma. Venía esto a ser un reconocimiento de la capitalidad de Roma, cuestión que había dado lugar a tantas guerras"⁶³.

La historiografía contemporánea ha mantenido un interesante debate acerca del carácter federal del santuario de Diana en el Aventino cuyo contenido conviene exponer sucintamente. Según supone A. Alföldi, el desarrollo del culto federal de Diana en el Aventino sólo se pudo producir como consecuencia del eclipse del templo de Diana en Aricia, sito junto al lago Nemi, que había ejercido ese papel hasta entonces⁶⁴. J. Gagé, por el contrario, opina que la esplendorosa

⁶¹ Los nombres de sus arquitectos se nos han conservado por una cita de Vitrubio según la cual: *aedes Ephesi Dianae ionico genere ab Chersiphrono Gnosio et filio eius Metagene est instituta, quam postea Demetrius, ipsius Dianae servos, et Paeonius Ephesius dicuntur perfecisse* (Vitrub. VII, pr. 16).

⁶² El templo de Artemis en Efeso era el santuario de la Liga de las Doce Ciudades jónicas.

⁶³ Liv. I, 45: Cf. Dion.Hal. IV, 26. Var. L. 5, 43.

irrupción del templo del Aventino como santuario federal, no se debió tanto a la propia decadencia del templo de Aricia, como a la efectiva posición de fuerza de Roma frente a la Liga latina⁶⁵. El propio A. Momigliano⁶⁶ fue otro enfervorecido defensor del carácter federal del templo de Diana en el Aventino. Frente a estos tres autores, que tal y como proponen los clásicos⁶⁷, han defendido su carácter federal, recientemente ha aparecido una postura nueva, defendida por M. Gras, que rechaza la posibilidad de que dicho templo surgiera con un carácter federal⁶⁸. Según propone este autor, dicha caracterización del templo se habría extendido junto a las leyendas que desarrollaban su fundación, influenciadas por el carácter federal del Artemisión de Efeso⁶⁹.

Sea como fuere, las fuentes atribuyen al rey Servio Tulio la consagración del templo de Diana en el Aventino⁷⁰. Dejando al margen el hecho de que las

⁶⁴ ALFÖLDI 1963, pp. 80 ss.

⁶⁵ GAGÉ 1976, p. 127.

⁶⁶ MOMIGLIANO 1966.

⁶⁷ Var. *L.* 5, 43; Liv. I, 45; Dion.Hal. IV, 26, 1.

⁶⁸ GRAS 1987, pp 52-54.

⁶⁹ OGILVIE 1969, p. 93.

⁷⁰ Cf. COARELLI 1988, pp. 244-245. La imagen de la diosa existente en el templo no se nos ha conservado, aunque si es posible hacer una reconstrucción fiable de la misma a través de las diversas representaciones iconográficas conservadas a las que podría parecerse. De ellas hemos seleccionado tres por significativas: la primera es la que aparece en un medallón de Crispina en el que podemos ver a la diosa representada por una elegante figura femenina vistiendo lo que parece una *stola* o el vestido fluido propio de las matronas romanas y sosteniendo en sus manos los atributos que le son propios: el arco en la derecha y la flecha en la izquierda (descripción extraída de STEVENSON 1964, pp. 323-324). En el pavimento de El-Djem (Túnez) aparece la segunda imagen de la diosa que por significativa también debemos resaltar. Este mosaico está constituido por una serie de recuadros que representan un hecho característico de cada mes. Y el hecho característico de agosto es la representación del *dies natalis* de la diosa Diana. La imagen aquí representada puede que sea la más significativa en relación a nuestro tema puesto que aparece acompañada de un ciervo a su izquierda y de un perro a su derecha, ciñendo una corona dentada, otro de sus atributos más característicos (BRUNN 1863, pp. 98 ss.). Y la tercera, que también aparece en un marco con representaciones religiosas alusivas al calendario, es la del mosaico de Hellín en Albacete, donde aparece la diosa sobre el dorso de un centauro. (Descripciones de los mosaicos tomadas de STERN 1981, p. 437 y p. 442). El hecho de que aparezca esta fiesta en dos de los pocos

excavaciones arqueológicas todavía no lo hayan localizado, las fiables referencias que de él tenemos en los clásicos, nos permiten aceptar su situación en este monte. De hecho, según expone M. Gras, este santuario debió constituir el monumento más antiguo y célebre del Aventino⁷¹.

La relación entre la fundación del templo de Diana por Servio y la legitimidad de la participación de los esclavos en la fiesta conmemorativa de su fundación, no sólo fue explicada por los autores romanos recurriendo a la narración de viejas historias; una de las formas más originales con la que fue argumentada, fue a partir del estudio de la etimología, método muy del gusto de los anticuarios romanos. Según se desprende de un fragmento de la obra epitomada por P. Festo, el anticuario Verrio Flacc habría constatado una relación entre el rey Servio, los esclavos y Diana a partir de estos análisis:

*Servorum dies festus vulgo existimatur Idus. Aug(ustae),
quo eo die Ser.Tullius, natus servus, aedem Dianae dedicaverit
in Aventino, cuius tutelae sint cervi; a quo celeritate fugitivos
vocent cervos*⁷².

Servius sería el rey de origen servil *-servus-* que habría fundado el templo de Diana, cuyo aniversario celebraban los esclavos *-servi-*. En la línea de esta raíz etimológica estaría el nombre de los devotos de la diosa, los *cervi*, así como el de aquellos esclavos que se acogían al asilo de su templo (igualmente *cervi*). Ambos epítetos hacían una clara alusión al animal sagrado de Diana, el *cervus*, que tendría la misma raíz etimológica que *servus* y *Servius*. La relación etimológica entre el rey, el esclavo y el animal que simbolizaba a Diana *-Servius/servus/cervus-*, cuadra a la perfección en el planteamiento que se está intentando desarrollar. Planteamiento que no es otro que el justificar la

calendarios ilustrados que existen implica la importancia que se concedió a una fiesta que en teoría era principalmente de esclavos.

⁷¹ GRAS 1987, p. 48.

⁷² Fest. p. 460 L.

participación de los esclavos en la fiesta de Diana, a través de todos los medios posibles -ajustándola al *mos maiorum* y buscando concordancias etimológicas-.

D. Sabbatucci expuso recientemente un paralelismo entre las leyendas que trataban la relación de Servio Tulio con la Diana Aricina, del que podemos extraer sorprendentes conclusiones. En el conjunto de elementos claves que articulaba las leyendas que justificaron la participación de los esclavos en la fiesta de Diana, puede observarse junto a la mencionada relación etimológica entre Diana, Servio y los esclavos, otra correspondencia que en nuestra opinión es mucho más interesante; se trata de la relación de estos tres componentes con los que vertebraban la primitiva leyenda de la Diana Nemorensis, cuyo templo, ubicado en la pequeña ciudad latina de Aricia, relativamente cercana a Roma, había ejercido el papel centralizador de la Liga Latina hasta que el del Aventino asumió este papel. El paralelismo entre los elementos de estas leyendas, no sólo sirvió para reforzar la unión entre los tres componentes básicos de la fiesta del trece de agosto -Diana, Servio y los esclavos-, sino que además, refleja claramente el hecho de que, las leyendas que justificaban la participación de los esclavos en la fiesta de Diana, se formaron tomando como base un modelo como el de Nemi que si no era real, al menos sí era mucho más antiguo.

Ovidio, en sus *Fastos*, nos ofrece el sustancioso relato acerca de la Diana de Nemi que ofrecemos a continuación. En él se reflejan todos los elementos que luego va a aparecer en la fiesta de la Diana del Aventino:

Nympha, mone, nemori stagnoque operata Dianae [...]
Vallis Aricinae silva praecinctus opaca
est lacus [...]
Licia dependent longas velantia saepes,
et posita est meritae multa tabella deae.
Saepe potens voti, frontem redimita coronis,
*femina lucentes portat ab Urbe faces*⁷³.

⁷³ "Enséñame lo tú, ninfa guardiana del bosque y del lago de Diana [...]. Consagrado

Tras una breve descripción del marco en el que se inscribía el templo de Diana en Aricia (marco formado por un bosque y un lago -el de Nemi-)⁷⁴, el texto nos describe la procesión nocturna con la que las mujeres agradecían a la diosa los favores recibidos a lo largo del año. Este rito también aparece testimoniado, tal y como veremos, en la celebración de la fiesta en Roma; finalmente, alude al *rex nemorensis*, personaje que, según D. Sabbatucci, sería un modelo importante para la formación de las leyendas de Servio Tulio que justificaban la participación de los esclavos en la fiesta de Diana. Según se deduce del texto, y tal y como dicen Ovidio⁷⁵ y Suetonio⁷⁶, este personaje debía defender anualmente su título, en un combate a muerte contra un aspirante.

*Regna tenent fortes manibus pedibusque fugaces,
et perit exemplo postmodo quisque suo*⁷⁷.

La relación entre la leyenda del rey del bosque de Nemi, guardián del templo de Diana, y la del rey que había fundado su culto en el Aventino, es evidente. Su paralelo se acrecentó tras la helenización de la leyenda del *rex nemorensis*, atribuyéndose a Orestes⁷⁸ la fundación del culto de Artemis en Aricia tras haber matado al rey Thoante⁷⁹.

por una antigua veneración, hay en el valle de Aricia un lago que rodea una espesa selva [...]. Los largos setos están ocultos por las cintas que de ellos penden, y hay también numerosas tablillas votivas ofrecidas a la diosa en acción de gracias. A menudo las mujeres que han visto cumplidos sus deseos que manifestaban en sus plegarias, acuden desde Roma con la frente ceñida de coronas y llevando en sus manos antorchas encendidas" (Ov. *Fast.* III, 262-270).

⁷⁴ El marco en el que se encuadraba el templo de la Diana Nemorensis era similar al que circundaba el templo del Aventino en Roma.

⁷⁵ Ov. *Fast.* III, 271.

⁷⁶ Suet. *Calig.* XXXV, 3. Más datos sobre este personaje en FRAZER 1951.

⁷⁷ "Son los de brazos fornidos y ágiles pies los que detentan el poder real en este bosque, y cada uno de ellos termina por perecer un día del mismo modo que él dio ejemplo" (Ov. *Fast.* III, 271).

⁷⁸ Obsérvese que casualmente Orestes también era rey al igual que Servio.

Otra semejanza vinculaba los dos cultos de Diana. El *rex nemorensis*, sacerdote que cumplía sus labores sagradas bajo el título de rey, siempre fue un esclavo⁸⁰, igual que lo había sido el rey Servio. Como consecuencia de este análisis, según prosigue D. Sabbatucci, no nos debemos extrañar que la relación entre un sacerdote-esclavo, que bajo el título de rey dirigía el culto de Diana en Nemi, y un rey de origen esclavo, que instituyó el culto de Diana en el Aventino, fuese considerada por los romanos como algo más que casual. A partir de esta relación entre las Dianas de Nemi y del Aventino, los romanos debieron considerar al templo de Aricia como el modelo del templo del Aventino. El precedente que suponía el caso, también helenizado del *Rex* de Nemi, propició la difusión de la leyenda helenizada del rey Servio como fundador de un templo, cuyo *Natalis*, era celebrado por los esclavos debido al origen servil del monarca.

Este análisis de las leyendas, evidencia la superposición de determinados elementos de la Diana de Aricia, sobre la leyenda de la Diana de Roma. Hecho que, en nuestra opinión, testimonia la formación de esta segunda leyenda con el deseo de justificar la participación de los esclavos en la fiesta de Diana, a partir de la relación de Servio, el rey de origen servil que tenía su equivalente mítico en el *rex nemorensis*, con la diosa. El paralelismo entre los elementos de ambas leyendas, responde al deseo de recrear en Roma las condiciones en las que se había desarrollado el culto de Nemi. Esta voluntad puede ser constatada leyendo la descripción de la colina romana transmitida por Ovidio:

*Lucus Aventino suberat niger ilicis umbra,
quo posses viso dicere "numen inest".
in medio gramen, muscoque adoperta virenti
mandabat saxo vena perennis aquae"*⁸¹.

⁷⁹ Serv. *ad.Aen.* II, 116. Cf. GRAS 1987, p. 59.

⁸⁰ SABBATUCCI 1988, p. 270. Cf. Strab. V, 2:9; Paus. II, 27, 4; Ov. *Fast.* III, 271.

⁸¹ "Al pie del Aventino se extendía un bosque oscurecido por las sombras de las encinas. Con sólo mirarlo podrías decir: '¡Aquí mora una divinidad!' En medio del

La descripción del Aventino, nos indica que no solamente el soporte mítico de ambas tradiciones era equivalente, sino que además, el solar en el que se alzaba el santuario federal de Roma tenía las mismas condiciones que el de Aricia -que como se sabe también por la descripción de Ovidio, también se instalaba en un amplio espacio boscoso, al pie de los montes albanos⁸², en cuyo centro surgía el lago Nemi junto al que estaba erigido el antiguo santuario federal de Diana⁸³; condiciones que reflejaban a ambas divinidades un carácter similar, y que permitían la realización en Roma de los mismos ritos que se celebraban en el templo de la pequeña ciudad latina.

b) *La implicación de los esclavos en la fiesta de Diana.*

Analizada la relación de interdependencia que existió entre los tres elementos de la fiesta (el fundador, la diosa a la que se dedica el culto y los esclavos), podemos comenzar a estudiar el papel que estos últimos desempeñaron en la misma. La primera mención acerca de su participación en la fiesta data de época augústea, y debió corresponder, como hemos visto, a Verrio Flaco. Los testimonios de Festo nos lo relatan explícitamente -*Servorum dies festus erat idibus augusti*-⁸⁴, y -*Servorum dies festus vulgo existimatur Idus. Aug(ustae)*-⁸⁵. El siguiente testimonio que gira en torno a la celebración por los esclavos de la fiesta de Diana es un siglo más tardío, y corresponde a Plutarco; éste afirma que con motivo de la fiesta, los romanos dejaban a sus esclavos la jornada libre⁸⁶. Ambos autores son los únicos que nos han dejado constancia explícita de la participación de los esclavos en esta fiesta.

bosque, un claro. De un peñasco, y oculto bajo el verde musgo, fluía un manantial de agua inagotable" (Ov. *Fast.* III, 295-299).

⁸² YORK 1986, p. 65.

⁸³ Ov. *Fast.* III, 295 ss.

⁸⁴ Fest. p. 467, L.

⁸⁵ Fest. p. 460 L.

⁸⁶ Plut. *Q.R.* 100.

Tras afirmar la implicación de los esclavos en esta fiesta, pocos son los datos explícitos que conocemos acerca del desarrollo de dicha participación. Tal y como acabamos de decir, Plutarco nos informa que los esclavos eran rebajados de sus obligaciones para celebrar la fiesta: "Los esclavos gozan de un descanso en sus labores ese día..."⁸⁷.

La costumbre expuesta por Plutarco de otorgar una jornada de descanso a los esclavos, puede ser extrapolada incluso en la época de Augusto. El contundente testimonio de Verrio Flaco, en el que se afirma, tal y como recogieron los compiladores de su obra, que este día era *Servorum dies festus*⁸⁸ nos invita a pensarlo así. Este apelativo no ha sido constatado en los calendarios recogidos en el CIL y por lo tanto no debe ser entendido literalmente como "el día de la fiesta de los esclavos", sino a modo de perífrasis, como "el día que los esclavos hacían fiesta". Ocio que cabe entenderlo, más bien, como una costumbre sancionada por la tradición, que como una obligación religiosa marcada por los preceptos de dicho culto.

Que la implicación de los esclavos en la fiesta tenía un carácter religioso, cabe deducirlo por la costumbre señalada por Plutarco, consistente en que las esclavas se lavasen los cabellos, a modo de purificación⁸⁹. Esta cita constituye la única mención explícita que poseemos sobre la participación servil, en un rito de carácter religioso acontecido con motivo de la fiesta. Este sería ajeno a las ceremonias celebradas por el Estado, y cabría englobarlo en el conjunto de rituales que se celebrarían en el seno de la *domus* en honor a Diana.

Esta purificación de los cabellos, acto lustratorio tan relacionado con el sentir religioso de los romanos, cobró tanta fuerza que fue transmitida por las esclavas a las propias las mujeres romanas, hecho que constataría su importancia en el ritual de Diana. Esta purificación de las esclavas, debe ser relacionada con

⁸⁷ Plut. *Q.R.* 100.

⁸⁸ Fest. 460 L. y 467 L.

⁸⁹ Plut. *Q.R.* 100. Finalizada la redacción de esta tesis, acaba de llegar a nuestras manos un reciente artículo de M.A. Marcos Casquero del que, al menos, queremos dejar constancia en esta nota, dado que en él, aparecen tratados diferentes aspectos religiosos relacionados con el cabello (MARCOS CASQUERO 1995, pp. 123 ss).

la leyenda recogida por Silo Itálico, según la cual una cierva blanca al servicio de Diana *-famulamque Dianae-* era peinada y bañada en el río:

"Había una cierva [*cerva fuit*] de un color que nunca había sido visto por ojos humanos, más blanca que la nieve y que las cigüeñas [...]. Las mujeres tenían la costumbre de peinar a este animal con un peine de oro, y de reavivar su color bañándola en la orilla. La cierva, en lo sucesivo, se convirtió en a divinidad del lugar; se le consideraba al servicio de Diana [*Numen erat iam cerva loci; famulamque Dianae credebant*]"⁹⁰.

A partir de esta relación etimológica y semántica entre *servus/cervus*, relación expresada perfectamente en el párrafo anterior, se puede enlazar con gran facilidad el mito y el rito. Las esclavas *-servas* y a su vez *cervas-* purifican sus cabellos de la misma forma que se purificaba el de la cierva, esclava de Diana [*famulamque Dianae*]. Este sería el origen legendario del único rito conocido en la celebración por los esclavos de esta fiesta. Pero la relación entre la *cerva* y la *serva* puede quedar explicada por unos versos de Ovidio en los que queda patente esta relación:

*Quod semel est geminae pro virgine caesa, Dianae,
nunc quoque pro nulla virgine cerva cadit*⁹¹.

El *natalis* del templo de la Diana en el Aventino era celebrado con una procesión nocturna por el bosque que desembocaba en el santuario de la diosa. Las fuentes no han especificado directamente la participación de los esclavos en

⁹⁰ Sil.Ital., XIII, 115 ss.

⁹¹ "Porque a Diana, su hermana gemela [de Febo] se le ofreció en una ocasión el sacrificio de una cierva en sustitución de una doncella, también aún hoy es una cierva lo que sigue sacrificándosele, aunque ya no haya doncella a la que sustituir" (Ov. *Fast.* I, 387-388). Cf. Fest. p. 57.

este cortejo, pero debido al carácter de la festividad, y a la implicación de los esclavos en el desarrollo de la misma, no nos cabe duda de que debieron participar en el mismo desde que comenzaron a implicarse en la celebración. En un fresco de Ostia, datable en la época de Septimio Severo, se ha conservado una bonita representación de dicha procesión en el que se puede observar el cortejo nocturno dirigiéndose a la estatua de la diosa⁹². H. Stern describe así el cuadro:

"Une statue de la déesse, du type de celle de Versailles, se dresse sur un socle élevé, en forme de fût de colonne. Deux immenses torches sont fichées de part et d'autre dans le sol, reliées entre elles par une barre transversale au-dessus de la tête de la statue. Quatre enfants en manteau à capuchon et en chaussures montantes lèvent des torches vers l'idole⁹³. A gauche on distingue les restes effacés de deux autres enfants qui amenaient deux animaux de sacrifice"⁹⁴.

La participación de esclavos en la fiesta de Diana, participación que suponía su demostración de la *pietas* hacia la diosa, debe enmarcarse en el carácter protector que tenía aquella con los esclavos. Dicho carácter protector se puede evidenciar con más fuerza a partir del estudio de la institución en su templo del derecho de asilo *-refugium-*; derecho al que todos los esclavos podían apelar tras huir de un amo cruel⁹⁵. No dejaremos pasar esta oportunidad para tratar de analizar, a partir del estudio de dicho privilegio, el carácter y el origen concreto de su aplicación al templo de Diana.

⁹² PIGANIOL 1923, pp. 44-57.

⁹³ STERN 1975, p. 122-129.

⁹⁴ STERN 1975, p. 440.

⁹⁵ Cf. VOGT 1969, p. 81.

c) *El refugium como elemento posibilitador de la implicación servil en la fiesta de Diana.*

Debemos recalcar un aspecto fundamental del *refugium* o ἱερὸν ἀσπλον, (antiguo término griego empleado por Dionisio de Halicarnaso para denominar a esta institución)⁹⁶. Acogiéndose a él, el *fugitivus* -sustantivo que etimológicamente es de la familia de *refugium*, y que designaba en latín, específicamente, al esclavo fugitivo-⁹⁷ no se libraba en absoluto de su *status* jurídico. Analizado el *refugium* en profundidad, observamos que cuando un *fugitivus* se acogía a él, tanto en el templo de Diana, como en otros que también tenían este privilegio, no lo hacía para alcanzar su liberación. Lo único que podían esperar de esta institución era una protección temporal, basada en una sanción religiosa, y la desvinculación con respecto a la autoridad de su antiguo dueño. En una sociedad de carácter esclavista como la que se desarrolló en Roma a partir del siglo III a.C., dicha desvinculación no puede ser asociada a la consecución de la libertad, ni a un cambio en su *status* jurídico, proceso que podría haber perjudicado enormemente el sistema de producción. Los esclavos que huían de la crueldad de sus dueños no podían aspirar, tras acogerse a la protección que les brindaba el *refugium*, sino a la posibilidad de conseguir su reventa a un amo nuevo menos cruel⁹⁸.

Una de las líneas directrices que ha guiado esta tesis doctoral, ha consistido en afirmar que la participación de los esclavos en las fiestas del calendario no surgió por voluntad expresa de los propios esclavos, sino que fue un aspecto de la vida de los esclavos que el Estado y los latifundistas promovieron para que aquellos aceptasen su *status* jurídico. En este sentido hay que entender el *refugium*; no fue un logro jurídicosocial de los esclavos, sino una concesión del Estado. Por ello, la implicación de los esclavos en la fiesta de

⁹⁶ Dion.Hal. IV, 26, 3.

⁹⁷ GAGÉ 1976, p. 124.

⁹⁸ DUMONT 1987, pp. 141-142.

Diana, la *lustratio* que las esclavas realizaban a través de sus cabellos, y su participación en la procesión nocturna al templo, no pueden ser entendidas como consecuencia de su deseo de obtener la libertad. Este deseo no hubiera sido concedido a partir de la religión romana dado que no se corresponde con el carácter de la religión romana; dicho anhelo se buscaba, más bien, a través de los cultos orientales. En todo caso, si tratamos de relacionar el *refugium* que cualquier esclavo podía solicitar en el templo de Diana, con su celebración de la fiesta del trece de agosto, cabría pensar que en el fondo de la misma se alzaría la confianza de que, en el caso de necesitarlo, conseguirían un amo más indulgente a través de la Diosa.

Cabe descartar que el motivo que impulsó la participación de los esclavos en la fiesta de Diana fue su aspiración colectiva de libertad. En este caso, hubiéramos encontrado en la Diana del Aventino a una nueva Atargatis, o una nueva Deméter de Enna, divinidades impulsoras de la I Guerra Servil⁹⁹ o ante un nuevo Sabacio, dios relacionado con el levantamiento de Espartaco¹⁰⁰. Roma no hubiera propiciado la participación de los esclavos en la fiesta de una diosa capaz de alterar todo el sistema de producción eliminando a la mano de obra. Además, tampoco hubiera encajado en la mentalidad religiosa romana una celebración de este tipo. Por todo ello, siguiendo la línea de planteamientos presentada desde el principio de nuestra exposición, debemos pensar que la implicación de los esclavos en la fiesta de Diana, la *lustratio* consistente en que las esclavas hacían de sus cabellos con motivo de dicha celebración, y en su participación en la procesión nocturna al templo sólo puede ser interpretada como una forma de aceptar su situación servil; sólo en este sentido fue promovida y aceptada por el Estado dicha implicación.

⁹⁹ Cic. *2Verr.*, IV, 111-112.

¹⁰⁰ La relación de Espartaco con Sabacio fue recogida por Plutarco (*Plut. Cras.* 8, 4), siendo numerosos los investigadores contemporáneos que han profundizado en el estudio de dicha relación. Cf. DUMONT 1987, p. 288. THEBERT 1985, p. 162. BRUHL 1953, p.107. VOGT 1969, p. 84. DUMÉZIL 1987, p. 179. DUMONT 1987, pp. 188, 263-264 y 288.

Analizado el carácter de esta institución, podemos coincidir con M. Gras en el hecho de que parece que los clásicos hayan olvidado las verdaderas razones por las que el templo de Diana recibió el derecho de asilo. Laguna fácilmente deducible del carácter legendario en el que se fundamentó su justificación. Las leyendas que tratan de explicar el *refugium* en este santuario divergen en sus explicaciones, y bien afirman que Diana pretendía beneficiar a los esclavos por la relación que mantenía con ellos¹⁰¹, bien dan crédito al hecho de que el rey Servio, tras edificar el templo, le hubiese concedido el derecho en el seno de una política favorable a los esclavos impulsada por su propio origen servil¹⁰². Desde aquí no vamos a defender la tesis de Van Berchem, quien avala que lo que él llama el Artemisión del Aventino tuvo su primera razón de ser como protector de inmigrantes de la Grecia asiática¹⁰³. No existen pruebas lo suficientemente sólidas que permitan aceptar esta tesis. Pero, efectivamente, vamos a solidarizarnos con este autor en su crítica a las fuentes escritas. El carácter helenizado de ambas tradiciones, la que afirma que la diosa concedió el asilo en su templo y la que afirma, por otra parte, que fue Servio quien lo concedió, demuestra que no pudieron aparecer hasta después de la orientalización de las leyendas que circundaban a este personaje, dado que aparecen estrechamente vinculadas a ellas.

El derecho de asilo es un aspecto del templo de Diana que aparece exclusivamente tras la helenización del culto de la diosa, y que bien pudo haberse tomado del ya helenizado culto de Nemi, o bien pudo venir directamente de Grecia, concretamente del Artemisión de Efeso¹⁰⁴.

¹⁰¹ La relación entre Diana y los esclavos ha sido comentada partiendo de la etimología *cervus-servus*.

¹⁰² GRAS 1987, p. 59.

¹⁰³ VAN BERCHEM 1960. Este autor realiza no sólo un estudio del caso del templo de Diana, sino que es una espléndida referencia para estudiar el derecho de asilo en el templo de Artemis en Efeso.

¹⁰⁴ En el Artemisión de Efeso también se desarrolló esta institución tal y como nos relatan de una parte dos autores griegos como Pausanias y Estrabón (Paus. VII, 2, 6-9; Str. XIV, 1, 23), y de otra Cicerón (Cic. *2Verr.* 1, 33), quien nos ha dejado la noticia explícita de que un esclavo de M. Aurelio Scauro, cuestor de Efeso, buscó refugio en el

La institución del derecho de asilo en el templo de Diana constituye un aspecto de la helenización de este templo que cabe relacionar con un fenómeno que se desarrolló en otros templos. Tal sería el caso de uno próximo a Catania y dedicado a los Pálices donde según Diodoro, en plenas Guerras Serviles, unos esclavos lograron refugiarse allí de sus amos¹⁰⁵; ya en Roma, el caso del templo de Ceres, ejemplo trabajado por H. Le Bonniec en *Le culte de Cérès à Rome*¹⁰⁶, o el del divino César testimoniado por Dion Casio¹⁰⁷, o incluso el del templo de los Dióscuros ocupado por el líder senatorial *Optimius* -aunque este caso pueda corresponder, como el posterior refugio de C. Graco en el propio templo de Diana en el Aventino, a una táctica de improvisación de un templo como punto fuerte, en el desarrollo de un conflicto armado urbano-¹⁰⁸ constituyen paralelos que testimonian el desarrollo de esta institución en cultos helenizados.

P. de Francisci, partiendo del estudio del Artemisión de Efeso como modelo del Aventino, y basándose en afirmaciones de F. Altheim¹⁰⁹ relativas a que la relación entre Diana y los esclavos se debía a la condición de extranjeros de estos últimos, creía que era posible que el derecho de asilo fuera concedido en el templo de Diana a todos los extranjeros que lo solicitasen, y no exclusivamente a los esclavos. Para afirmar esta tesis, este autor reflexionó sobre el hecho de que, el *refugium* era una institución que el templo de Diana había copiado del Artemisión tras la helenización de su culto. P. de Francisci supuso que, si en el templo efesio, Artemisa ofrecía la posibilidad de protección a los extranjeros en su calidad de diosa de lo exterior y de lo lejano, en Roma debió ocurrir algo parecido tras la helenización del carácter de Diana (proceso que afectó tanto a la diosa como al carácter de su templo)¹¹⁰. Sin embargo nosotros

templo de Artemisa tras huir de su amo; éste, pese a la importancia de su cargo y al empeño que puso en recuperarlo, no consiguió su propósito debido a que los propios efesios se lo impidieron por la fuerza.

¹⁰⁵ Diod. XI, 89. Cf. VOGT 1969, p. 84.

¹⁰⁶ LE BONNIEC 1958, p. 275 ss.

¹⁰⁷ Dio.Cass. 47, 19, 3.

¹⁰⁸ WARDMAN 1982, p. 42.

¹⁰⁹ ALTHEIM 1955, pp. 182-183

pensamos que existen suficientes motivos como para dudar de las conclusiones de este autor: en primer lugar porque las fuentes no hubieran sido tan explícitas a la hora de relacionar a los esclavos con el *refugium* y hubieran hablado de extranjeros en lugar de esclavos; en segundo lugar porque la helenización de Diana no supuso una transposición exacta de todos los caracteres de la griega Artemisa y, como consecuencia de ello, un desplazamiento de los de Diana; en tercer lugar por el carácter de la leyenda serviana que relaciona al rey con los esclavos, cuyo aspecto fundamental es el nacimiento servil del rey; en cuarto por la relación etimológica de los elementos tratados en la leyenda -*cervus*, *servus* y *Servius*-; y en quinto por la existencia de ejemplos en el Artemisión de Efeso, como los expuestos anteriormente, en los que los esclavos recibían el asilo por su condición servil, y no como consecuencia de ser extranjeros.

También queremos criticar desde estas líneas la tesis de F. Altheim que fundamentó el razonamiento de P. de Francisci. Supuso este autor que la relación de Diana con los esclavos no se dio en su condición de miembros de la familia, sino en su condición de extranjeros:

"En effet, dans le culte de Diane, l'esclave n'apparaît pas comme un membre de la maison¹¹⁰ et de la *familia*, ce qui aurait été possible en soi: tout au contraire, il est conçu comme un étranger. De ce fait, le lien de Diane avec l'esclave devient de l'essence la plus intime de la déesse: les étrangers lui reviennent en sa qualité de déesse du distant et du lointain. Cet état de choses qui s'observe nettement en Diane, permet seul la juste compréhension de l'idée de base d'Artemis"¹¹¹.

En nuestra opinión, esta idea parte de un error sustancial, que deriva de no tener en cuenta los factores que impulsaron la relación entre los esclavos y

¹¹⁰ De FRANCISCI 1959, pp. 666-667.

¹¹¹ ALTHEIM 1955, p. 182-183.

Diana. Como ya hemos expuesto en líneas anteriores, debido al carácter de la religión romana, la participación de los esclavos en la fiesta de la diosa, no pudo ser espontánea, y mucho menos ajena a la familia y a la voluntad del *paterfamilias*. Lo mismo cabe decir acerca de la institución del *refugium* en su templo, el cual tampoco pudo partir expresamente del sentimiento religioso de los esclavos. La relación materializada entre la participación de los esclavos en la fiesta de la diosa y el *refugium*, no se pudo dar fundamentalmente en virtud a la condición de extranjeros de los esclavos -cuestión sobre la que habría que debatir, porque los esclavos no fueron meros extranjeros tal y como prueba el hecho de que tuviesen un *status* jurídico propio-. En el fondo de esta relación subyacía precisamente aquello que F. Altheim negaba en su discurso: por un lado su integración en las familias, y por otro, la organización del Estado en torno a las familias, de los que los cabezas de las más ricas -y que por lo tanto, aquellos que más esclavos tenían-, guiaban los destinos políticos y religiosos de la ciudad.

Si las leyendas helenizadas acerca del rey y la diosa, fueron uno de los elementos que contribuyeron a asentar tanto la participación de los esclavos en la fiesta de Diana, como la institución del derecho de asilo en su templo, merece la pena destacar otros dos factores que también debieron influir notoriamente. En primer lugar cabe destacar el carácter del monte Aventino, en el que ya se había producido la famosa secesión de la plebe¹¹², y que sin duda le había impreso un carácter especial. Y en segundo lugar, cabe destacar la situación topográfica del templo, que no sólo recogía, tal y como hemos visto anteriormente, unas características físicas muy similares al de Nemi, sino que además, quedaba condicionado por su carácter extrapomerial, al ser alzado en el Aventino, la más meridional de las colinas romanas. Este hecho permitía a los esclavos acercarse a su templo el día de la fiesta, o refugiarse en él sin romper el carácter sacro de la *urbs*. Semejante enclave, que había acentuado la personalidad del lugar, convirtiéndolo, como dice M. Gras, en el arrabal de los deportados latinos y de

¹¹² La secesión de la plebe en el Aventino ha sido tratada por numerosos historiadores. Uno de los análisis más recientes se debe a G. Alföldy, autor que la analiza en su estudio de conjunto de la sociedad romana (ALFÖLDY 1984, p. 34).

los prisioneros de las ciudades del sur del Lacio destruidas por Roma¹¹³, debió constituir la causa decisiva que permitió, en época histórica, que el templo de la diosa fuera tanto un lugar sagrado para los esclavos, como el refugio en el que poder protegerse de sus amos caso de que estos se comportasen con excesiva crueldad.

Tal y como señala F. Dumont¹¹⁴, la institución del derecho de asilo puede ser considerada el testimonio de una intromisión del Estado en la relación amo-esclavo, en beneficio de este último; esta inmiscusión no deja de ser, cuanto menos, sorprendente, sobre todo si tenemos en cuenta, por un lado, el valor de la *potestas* que el *paterfamilias* ejercía sobre sus esclavos, y por otro, y derivado de esta reflexión, el hecho de que el Estado siempre hubiese dejado al propio dueño afectado por la huida de sus esclavos, la responsabilidad de tomar una decisión implacable. Pero lo es menos si tenemos en cuenta que la participación de los esclavos en la fiesta de Diana y la posibilidad que le ofrecía la diosa de poder cambiarse a un amo menos cruel, no eran sino elementos destinados a que el esclavo aceptase implícitamente su condición servil; y este hecho, sobre todo después de haber sufrido acontecimientos como los sucedidos tras la coyuntura de los siglos II y I a.C., tranquilizaba enormemente al Estado romano, el cual basaba gran parte de su potencial en la producción esclavista. De ahí que el Roma canalizase la *pietas* de los esclavos a través de un culto como el de Diana, en cuyo templo los esclavos podrían sentirse seguros en caso de necesidad, mientras el Estado les conseguía un amo nuevo, y al que, en base a los testimonios que poseemos, no debían acudir en búsqueda de refugio más que en casos excepcionales.

En definitiva, la helenización de Diana, la implantación del *refugium* en su templo, la difusión de las leyendas que justificaban dicho *refugium* -leyendas muy en relación con las que afirmaban el origen servil de Servio-, el papel atribuido al rey como fundador del templo y en definitiva, la relación de este

¹¹³ GRAS 1987, pp 48-49.

¹¹⁴ DUMONT 1987, p. 137.

personaje con los esclavos, fueron factores que deben ser entendidos en sintonía con el panorama de helenización que permitió la vinculación de los esclavos con Diana a través de leyendas como las expuestas; leyendas que sintonizaban con los *maiores*, y con las que el conservadurismo de la religión romana pudo aceptar sin temor a quebrantar algún precepto religioso.

La panorámica que hemos ofrecido sobre la institución del *refugium* en el templo de la Diana, nos permite concluir una serie de puntos: el primero consistiría en afirmar que su institución debe ser relacionada con la helenización del culto de Diana, hecho que supone un punto de relación con la participación de los esclavos en la fiesta de la diosa. El segundo, se resumiría aceptando que su instauración se vio favorecida por la ubicación extrapomerial del templo, hecho que permitiría, además, que los esclavos pudiesen participar en las ofrendas de la fiesta del trece de agosto sin que dicha implicación ofendiese a los dioses de la ciudad. Y el tercer punto que puede servirnos de conclusión, consiste en afirmar que ni la institución del *refugium*, ni la participación de los esclavos en la fiesta de Diana llevaban implícita las expectativas de liberación, sino el deseo de una "buena esclavitud", por lo que, a la larga, el mayor beneficiado de la relación entre los esclavos y Diana era el Estado -y de ahí que, por un lado, viese con buenos ojos el desarrollo de la participación de los esclavos en la fiesta y que por otro aceptase el *refugium*-.

d) *La evolución del culto público a Diana*

Al estudiar el carácter de Diana, no hemos podido evitar la necesidad de preguntarnos quién fue esta diosa capaz de aglutinar el culto recibido por los esclavos romanos con su carácter de "centralizadora de la liga latina". Dejando al margen su iconografía, y centrándonos en aspectos propiamente intrínsecos de Diana, cabe afirmar su primitivo carácter latino, tal y como se desprende del estudio de su nombre, emparentado etimológicamente con el de otra divinidad propiamente latina como es Jano. Nótese que decimos latino y no romano

porque, tal y como nos recuerda A.E. Gordon, sus templos se extendían por toda la Italia central¹¹⁵. El más importante de todos ellos fue el ya comentado de Aricia. Templo que como dice M. York, estaba sito a orillas del lago Nemi, al pie de los montes Albanos¹¹⁶. De él recuerdan Ovidio y Propertio, que las mujeres realizaban plegarias y realizaban procesiones nocturnas llevando antorchas¹¹⁷. En este sentido debe entenderse la representación de la pintura de Ostia en la que aparece representada dicha procesión, así como un interesante texto de Gratio en el que relación las antorchas con el bosque de Diana: *spicatasque faces sacrum ad nemorale Daianae sistimus*¹¹⁸.

Según explica R. Schilling, basándose en los estudios de Hild¹¹⁹, el objetivo de dicha procesión residiría en su deseo de estimular la función que ejercía la diosa como dispersora de la luz¹²⁰. Sea cual fuera su significado, lo cierto es que este culto también ha sido confirmado arqueológicamente *in situ* por los hallazgos de exvotos realizados en el bosque¹²¹.

A partir de esta uniformidad acerca de la índole latina de la diosa se multiplican las teorías acerca del carácter funcional de la misma. Por el desarrollo de ritos nocturnos en los que se empleaban antorchas, Hild y Schilling consideraron que inicialmente fue una diosa de la luz nocturna¹²². H.H. Scullard defendió que Diana fue una diosa de los bosques, porque en ellos recibía su culto primitivamente: así sucedía en Aricia, y fue reproducido en el Aventino¹²³. Además existen diversas interpretaciones de otros autores se han fijado más en los aspectos más característicos de su helenización, y así M. York la puso en relación con la protección del nacimiento¹²⁴, P. Paris, teniendo en cuenta la

¹¹⁵ GORDON 1932, p. 177.

¹¹⁶ YORK 1986, p. 65.

¹¹⁷ Ov. *Fast.* III, 269 y Prop. III, 24, 9. Cf. Str. V, 3, 2.

¹¹⁸ Grat. *Cyn.* 484.

¹¹⁹ HILD, s.v. "Juno" en *D.S.*, III/1, 1969, p.683

¹²⁰ SCHILLING 1988, p. 122.

¹²¹ SCULLARD 1981, pp. 173-174.

¹²² HILD, s.v. "Juno" en *D.S.*, III/1, 1969, p.683. SCHILLING 1988, p. 122.

¹²³ SCULLARD 1981, p. 173.

¹²⁴ YORK 1986, p. 65.

historia de la fundación del templo, que nada tiene que ver con la luz, la consideró eminentemente una diosa política¹²⁵, y J. Bayet, la consideró protectora de las mujeres y los esclavos¹²⁶.

Sólo un autor, G. Nenci, ha defendido una fundación griega del templo de Diana en el Aventino; una fundación que enlazaría con la labor, emprendida por los focenses, de construir templos durante el desarrollo de sus viajes; labor que por un lado ha sido testimoniada por Heródoto¹²⁷, y que por otro, encaja con la numerosa toponimia de la Magna Grecia en la que eran

"tipici i numerosi i capi Ἀρτημισιον (Dianium) che devono il loro nome a templi di Artemidie Efesia visibili dal mare dai naviganti focesi che seguivano le coste"¹²⁸.

La tesis de Nenci, que en definitiva proponía a los masaliotas como fundadores del culto a Diana en Roma, debe ser descartada pese estar basada en un hecho histórico constatado, como fueron las migraciones focenses. Su propuesta no tiene en cuenta el proceso de helenización del culto a Diana, ni tan siquiera el sustrato latino que puede apreciarse tanto en determinados momentos del ritual de la diosa, como por ejemplo, la procesión nocturna al templo, y en su clara etimología -Diana/Jano-.

J. Champeaux, en su amplio estudio sobre Fortuna, ha propuesto una original teoría que merece ser destacada. Supone que Diana, junto a la propia Fors Fortuna -cuya vinculación con los esclavos estudiaremos a continuación- y Feronia correspondían a un tipo de diosa madre típica del Neolítico mediterráneo, cuya principal característica sería el hecho de que fuesen diosas generadoras de vida. En este sentido, sus respectivos papeles de típica diosa

¹²⁵ P. PARIS, s.v. "Diana" en D.S., II/1, 1969, 2ª ed., p. 156.

¹²⁶ BAYET 1984, p.51.

¹²⁷ Cuando llegaron a Córcega, [los focenses] vivieron por espacio de cinco años en compañía de los que habían llegado anteriormente y edificaron templos (Hdt. I, 166, 1).

¹²⁸ NENCI 1958, p. 69, nº 1.

madre mediterránea explicarían el carácter protector de las otras dos divinidades con respecto a los esclavos; amparo que no cabría entenderlo en virtud de su pertenencia a un determinado *status* jurídico, en este caso al de los esclavos, sino como consecuencia de ser unas criaturas a las que ella, como diosa madre, había otorgado la vida¹²⁹.

Si bien no podemos afirmar con seguridad el primitivo carácter de Diana, tras el análisis de los ritos y las leyendas que la relacionaban con Servio, podemos sumarnos a la proposición de J. Bayet quien lo definía como protectora de las mujeres y de los esclavos. En base a las leyendas y a la institución del *refugium*, es decir, tras su helenización, fue considerada como la diosa protectora de los esclavos; y en base a los ritos, mucho más antiguos, fue considerada una divinidad protectora de las mujeres. Por ello cabe decir que Diana fue antes una diosa de las mujeres que de los esclavos.

Dejando al margen el origen de la diosa, y centrándonos en el estudio del culto, existen unos cuantos autores que buscan su origen fuera del Lacio. Así, P. Paris¹³⁰ dio al culto un origen puramente oriental; F. Altheim¹³¹, basándose fundamentalmente en la fundación etrusca que nos relata la tradición escrita¹³², le confirió un origen greco-oriental; y G. Nenci¹³³, en base a los argumentos expuestos anteriormente relativos a las fundaciones focesas, le atribuyó un carácter exclusivamente griego, concretamente focense. Propuestas de gran interés, pero que deben ser rechazadas porque no tienen en cuenta ni el carácter

¹²⁹ Esta cuestión también será tratada más adelante, cuando tratemos la relación entre Fors Fortuna y los esclavos (CHAMPEAUX 1982, pp. 241-242).

¹³⁰ P. PARIS, s.v. "Diana" en D.S., II/1, 1969, 2ª ed., p. 156.

¹³¹ ALTHEIM 1930, pp 93-172.

¹³² ALTHEIM 1955, p. 175.

¹³³ NENCI 1958, pp 69-71 y 77. El primitivo carácter focense de Diana constituye una tesis que ha sido criticada expresamente por M.J. Pena en su estudio sobre la figura de Artemis-Diana (PENA GIMENO 1973, p. 112). En el último boletín de la S.E.C.R. que hemos recibido (nº 5), aparece recogida la que puede que sea la referencia bibliográfica más reciente acerca de esta diosa (VAZQUEZ-HOYS 1996). Concluida ya la redacción de esta tesis, y sin tiempo para haber profundizado en su estudio, las breves líneas que dedica el boletín nos constatan que se trata de un estudio de Diana "a través del análisis de los textos literarios, epigráficos, y de una abundante iconografía").

latino del culto, ni el proceso de helenización del mismo, ni en definitiva, la superposición de una ideología helena sobre un culto anterior latino que aparece tanto en detalles del rito como en la etimología.

La helenización de la diosa y su culto debe enmarcarse en el proceso de sincretismo que sufre la religión romana a partir de la II Guerra Púnica. En palabras de M. Eliade, Diana sufrió un proceso similar al de otros dioses romanos, puesto que si en un principio había sido una divinidad típicamente latina, que se había recibido de los albanos, posteriormente, a partir de la helenización de la religión romana, fue asimilada a Artemis¹³⁴. Sincretismo que no pudo darse con anterioridad al siglo II a.C., y en el que, por lo tanto, no pudieron intervenir los etruscos. Tal es la hipótesis formulada por A.E. Gordon¹³⁵, para quien resulta inaceptable que en el proceso de helenización del culto latino de Diana interviniesen los etruscos.

Partiendo del análisis de A.E. Gordon podemos decir que sólo a partir de este periodo, es decir, después de que se produjese la helenización del culto de Diana, se dieron las condiciones necesarias para que comenzase la participación de los esclavos en su fiesta. Participación que no se hizo efectiva hasta que a este proceso se le sumó el cambio en el sistema de producción urbano (aspecto que no sucederá hasta mediados del siglo II a.C.), y el cambio en la mentalidad esclavista de Roma (cosa que no sucederá hasta las Guerras Serviles). A partir de entonces, la participación de los esclavos en el culto de Diana se debió comenzar a confundir con el origen serviano del templo y todo ello, a su vez, con la propia relación del rey con la diosa. Por ello debemos mostrar nuestro desacuerdo con tesis como las de Wissowa¹³⁶ recogidas por A. Merlin¹³⁷ y R. Schilling¹³⁸, quienes retrotraen la participación de los esclavos en la fiesta de la diosa al contexto de las guerras latinas sin tener presente el proceso de helenización de la religión

¹³⁴ ELIADE 1978, p. 138.

¹³⁵ GORDON 1932, pp. 177-192

¹³⁶ WISSOWA 1912, p. 250.

¹³⁷ MERLIN 1906, p. 207.

¹³⁸ SCHILLING 1964, pp. 660-661.

romana que, en nuestra opinión, es el elemento clave que permitió su implicación.

Como hecho novedoso en el entorno religioso romano, la participación de los esclavos en esta fiesta debía ser justificada por el derecho dado que, si no se podía quebrantar la *pax deorum*. Ante semejante necesidad, y debido a que este fenómeno coincidió con la helenización de la religión romana, debieron generarse y difundirse rápidamente las leyendas que transformaban este hecho sin precedentes en un dictamen del *mos maiorum*.

Partiendo de la concepción historicista de la religión romana de época republicana, la institución de todas las fiestas del calendario romano, estaba destinada a conmemorar un acontecimiento supuestamente histórico, de tal magnitud, que habría dado pie al inicio del culto. Las leyendas que surgieron a partir de la segunda mitad del siglo II a.C. para justificar la fundación del culto de Diana, no se apartaron de esta concepción historicista de la religión. El acontecimiento que daba pie a su institución, estaba relacionado con el binomio formado por Diana y Servio Tulio, la divinidad a la que se dedicaba el culto y el rey que se relacionaba con la diosa. Fue a partir de entonces cuando Diana comenzó a adquirir un carácter heleno, y cuando, como consecuencia de ello, los esclavos comenzaron a vincularse con la diosa a través del *refugium* que podían solicitar en su templo¹³⁹.

Al amparo de las leyendas que cada vez iban cobrando más fuerza, los esclavos comenzaron una relación con la diosa que propició, poco a poco, su implicación en la fiesta del trece de agosto. Fiesta que, derivada del carácter urbano de su templo, y de la función federal que se le atribuía en este momento, era celebrada expresamente por los esclavos urbanos. Carecía de sentido la participación de los esclavos agrícolas, quienes, en primer lugar, no iban a ser trasladados expresamente a Roma para que acudiesen a la procesión nocturna, y en segundo lugar, serían ajenos a una celebración de carácter urbano como ésta. El hecho de que fuesen los esclavos urbanos quienes iniciaran la celebración de

¹³⁹ Cf. BOËLS-JANSSEN 1993, p. 426, n^o 43. PAIRAULT 1968, p. 429, n^o 4.

esta fiesta, avala nuestra tesis de que dicha participación fuese posterior al cambio en el sistema de producción urbano, y de que fuese respaldada por los amos como forma de integración de los esclavos en el escalafón jurídico romano. Apoyo, sin el cual no hubiera sido posible dicha participación y que cabe entenderlo derivado del cambio de mentalidad que se produce en los *patresfamilias*, tras los terribles acontecimientos de las Guerras Serviles. En este sentido resulta, cuanto menos, algo más que casual el hecho de que Varrón¹⁴⁰, cuando nos habla de las fiestas que tenían lugar en el mes de agosto cite la celebración de las *Portunalia*, las *Vinalia*, las *Consualia*, las *Volcanalia*, las *Opiconsivia* y las *Volturnalia*, pero que en ningún momento cite la fiesta de Diana, y que sean los autores de la siguiente generación los encargados de dar publicidad a su celebración.

La participación de los esclavos en esta fiesta, surgida como hemos visto en el periodo final de la República con la autorización de los *patresfamilias* y del Estado, fue institucionalizada con posterioridad en época augústea. El proceso que más ayudó a su institucionalización fue la fijación por escrito de las tradiciones que circulaban en este sentido (fundamentalmente de forma oral), llevada a cabo por el círculo cultural de Augusto. En estos relatos se puede observar claramente el deseo de justificar dicha participación, basándose en la más legendaria tradición romana.

En este sentido, observamos un matiz muy importante en las líneas directrices del relato de las leyendas. En Verrio Flaco la fecha de los idus de agosto aparece relacionada explícitamente con la fecha de la construcción del templo de Diana por el rey-esclavo:

*Servorum dies festus erat idibus augusti, quia eo die rex
Tullius, filius ancillae, aedem Dianae dedicavit*¹⁴¹.

¹⁴⁰ Var. L. 6, 19.

¹⁴¹ Fest. p. 467, L.

Según debía informar este autor de época augústea, el motivo que expresamente impulsó la celebración de la fiesta de Diana, y en definitiva su fijación en el calendario, fue la fundación que de su templo realizó Servio Tulio en el Aventino. Plutarco nos ofrece una visión sustancialmente matizada, en el que la relación del rey con el templo de Diana aparece sobreentendida. Afirma el de Queronea que los esclavos celebraban la fiesta de Diana porque en tal día como ése se produjo el del nacimiento del rey Servio de una esclava¹⁴².

Comparando ambas lecturas cabe deducir que, Verrio Flaco puso de manifiesto en su relato los tres elementos que la vertebraban -Servio, el templo de Diana fundado por él, y el hecho de que el rey que lo fundó fuera hijo de una esclava, *filius ancillae*-, porque en época de Augusto existía un deseo expreso de consolidar la participación de los esclavos en esta fiesta. La tradición ligada a Verrio Flaco resulta novedosa; los tres elementos que vertebran el relato deben ser claros porque el relato pretende justificar, por primera vez, la participación de los esclavos en esta fiesta. Un siglo después, en la época de Plutarco, la participación de los esclavos en la misma se había consolidado como consecuencia de la labor consciente iniciada por el Estado en época de Augusto. Plutarco no trató de justificar la participación de los esclavos porque en su época ésta ya derivaba del *mos maiorum*. El público al que Plutarco dirigía su obra, tenía perfectamente asimilada la relación triangular de los tres elementos; por eso omitió en su relato el hecho de que Servio fundase el templo de Diana; y por ello afirmó escuetamente que los esclavos participaban en su fiesta porque en tal día como ése nació el rey de una esclava; el resto de la leyenda, ya lo sabían sus lectores.

Si el periodo de cambio de era constituyó el momento de la consolidación de la participación de los esclavos en la fiesta de Diana, el periodo de los Antoninos, en la primera mitad del siglo II d.C., debió constituir el momento de máximo desarrollo de dicha participación, a tenor del testimonio de Plutarco. A este testimonio cabe sumar un hecho que apoya con más fuerza esta afirmación:

¹⁴² Plut. *Q.R.* 100.

en época de Adriano, más o menos hacia el 136 d.C. apareció el colegio de adoradores de Diana y Antinoo -personaje que como se recordará, fue el esclavo favorito de este emperador-. Colegio formado, en su mayor parte, por campesinos dependientes y por esclavos, lo cual nos da idea del auge la implicación de los componentes de este *status* jurídico en el culto a la diosa. P. Paris¹⁴³ explica esta fundación como consecuencia de la larga tradición que tenía este culto entre los esclavos, hecho que explica perfectamente la relación de Antinoo con Diana¹⁴⁴.

El asociacionismo de los esclavos en *collegia* se había difundido en Roma desde la época de Augusto, quien les había otorgado su reglamentación definitiva tras una serie de leyes y senadoconsultos que aparecieron a finales de la República organizándolos y derogándolos¹⁴⁵. Desde este momento, uno de los colegios en los que los esclavos se vieron más implicados fueron los *collegia teniorum*,

"...costituiti tra la povera gente per garantire loro gli onori funebri di rito e per rispondere alle istanze religiose del momento [...] Essi non erano vincolati ad alcuna specificazione professionale e potevano costituirsi tra persone appartenenti alle professioni e alle categorie più disparate purché si fosse trattato di *teniores*¹⁴⁶: frequentissima era però, la costituzione di associazioni di questo genere tra persone appartenenti alla stessa confessione religiosa o alla stessa categoria professionale: come tra artigiani ed artisti, veterani, soldati, schiavi e liberti" ¹⁴⁷.

¹⁴³ P. PARIS, s.v. "Diana" en *D.S.*, II/1, 1969, 2ª ed., p. 156.

¹⁴⁴ Naturalmente, la fundación del colegio de adoradores de Diana y Antinoo también explica la asociación de Diana con la figura de Antinoo porque, plenamente helenizada la diosa en época flavia, había tomado de Artemis su carácter funerario.

¹⁴⁵ El estudio de esta sucesión de leyes será ampliado cuando tratemos los *collegia compitalicia*, dado que su promulgación y derogación ha sido transmitida con fiabilidad por las fuentes.

¹⁴⁶ Literalmente "miserables", de condición sociojurídica baja.

Cuando Adriano instituyó el colegio de adoradores de Diana y Antinoo, la relación de los esclavos con los *collegia teniorum* atestiguada en el Digesto¹⁴⁸, debió acentuar su implicación en el culto a la diosa. Por ello hemos calificado la época antonina como la del auge de la implicación de los esclavos en la fiesta de Diana. Implicación que debió continuar con fuerza en la época de los Severos, si el hecho de que aparezca representada esta diosa en dos de los pocos calendarios ilustrados que existen representando la fiesta más característica del mes (en el de Hellín¹⁴⁹ -datable en la coyuntura de los siglos II y III d.C.- y en el de El-Djem¹⁵⁰, -correspondiente a la Iª mitad del siglo III d.C.-) implica la importancia que se concedió a una fiesta que, en teoría, ya era principalmente de esclavos.

Las tradiciones recogidas por Verrio Flaco y Plutarco acerca de la fundación del culto, que en el fondo constituyen una sola, permiten afirmar que los romanos concedieron a hechos de carácter legendario el valor de verdad histórica. Con esta referencia fundamentaron la participación de los esclavos en esta fiesta. Por ello, podemos concluir con las palabras de D. Sabbatucci para quien, a los ojos de los eruditos romanos, y en el fondo de todo el pueblo -nos permitimos añadir-, la relación de Diana con los esclavos quedaba explicada con

¹⁴⁷ DE ROBERTIS 1971, pp. 52 y 300. Cf. CIL, II, 3114; II, 3730; III, 6077; III 4038; VI 671.

¹⁴⁸ Dig. 47, 22, 3, 2.

¹⁴⁹ Mosaico analizado por H. Stern (STERN 1981, p. 442) en el que aparece la imagen de la diosa, sobre el dorso de un centauro, en el que sus representaciones eran alusivas a representaciones que simbolizasen las principales fiestas del calendario.

¹⁵⁰ En el pavimento de El-Djem -Túnez- aparece la primera imagen de la diosa que debemos resaltar. Este mosaico está constituido por una serie de recuadros que conforman una fiesta representativa de cada mes. Evidentemente, el hecho característico correspondiente al mes de agosto, que aparece en este mosaico, es la representación de la celebración del *dies natalis* de la diosa Diana. Esta imagen de la diosa puede que sea una de las más significativas en relación a nuestro tema puesto que, en su función de mostrar la imagen más característica de la Diosa cuya fiesta se celebraba ese mes, realiza una representación paradigmática de sus atributos más representativos. Por ello, tal y como nos describe H. Stern aparece acompañada de un ciervo a su izquierda y de un perro a su derecha, ciñendo una corona dentada, tres de sus atributos más característicos (STERN 1981, p. 437. Cf. BRUNN 1863, pp. 98 ss.).

plena lógica por estas leyendas, que no eran sino la consecuente desembocadura de la creencia popular de la fundación del templo de Diana en el Aventino por un rey cuya madre y él mismo habían sido esclavos¹⁵¹. Conclusión que, como veremos, también podremos aplicar a cuando estudiemos la participación de los esclavos en la fiesta de Fors Fortuna y en las *Compitalia*.

A la hora de concluir este apartado, resulta difícil extraer una conclusión que con seguridad pueda ir más allá de lo expresado en estas líneas. La fiesta tratada hasta aquí, constituyó uno de los principales exponentes de la participación de esclavos en un culto oficial de Roma. El Estado, lejos de acortarlo, lo fomentó ofreciendo la posibilidad los esclavos de apelarle a través del *refugium* en el templo que la diosa tenía en el Aventino, sabiendo que con ello provocaba la aceptación por parte de los esclavos de su condición servil. Este carácter de oficialidad alcanzó su cima cuando Adriano creó el colegio de adoradores de Diana y Antinoo, formado sobre todo por esclavos, lo cual es prueba evidente del control sociojurídico que el Estado obtenía dirigiendo él mismo las pautas del culto. En cuanto a las tradiciones que unen la participación de los esclavos en la fiesta de Diana con las leyendas servianas sólo podemos decir que, para poder conocer la justificación que recibía en Roma dicha participación servil en el culto de Diana, lejos de poder llegar a conocer la verdad alguna vez, debemos aferrarnos a las creencias mediante las cuales era aceptada por el Estado romano.

¹⁵¹ SABBATUCCI 1988, p. 270.

2.3 Los esclavos y la fiesta de Fors Fortuna.

a) *Fundamentos de su participación: el estudio de las leyendas.*

En la introducción que hicimos a los cultos relacionados con Servio pretendimos dejar claro el carácter de las leyendas que trataban su origen servil, porque según decíamos, su estudio iba a servirnos de base para poder explicar la participación de los esclavos en las fiestas de Diana, Fors Fortuna y en las *Compitalia*. De hecho, al tratar la participación de los esclavos en la fiesta de Diana, veíamos la estrecha relación que había existido entre dicha participación y las leyendas que afirmaban la fundación del templo de la diosa en el Aventino por el rey. Ahora, cuando estudiemos la participación de los esclavos en la fiesta de Fors Fortuna, veremos cómo de nuevo, gracias a la interferencia de dicha creencia popular, los romanos la llegaron a justificar.

La celebración de la fiesta de Fors Fortuna no ha quedado recogida en ningún calendario epigráfico. Pese a ello, tenemos los testimonios de Ovidio¹⁵² y Varrón¹⁵³, que nos confirman su celebración religiosa en una fecha fija tan emblemática como la del veinticuatro de junio, coincidiendo con el solsticio de verano. En su estudio sobre la lengua latina, Varrón adjudicaba a la fiesta un apelativo lo suficientemente significativo como para confirmar el arraigo de la fecha de su celebración; nos habla del *dies Fortis Fortunae*¹⁵⁴, expresión carente,

¹⁵² Ov. *Fast.* VI, 772.

¹⁵³ Var. *L.* 6, 17.

¹⁵⁴ Var. *L.* 6, 17; Var. *ap. Non.* 209, 2.

efectivamente, de un valor oficial dado que no tenía parangón en ninguno de los *fasti* ni en ningún documento oficial, pero con la suficiente fuerza expresiva de su contenido semántico como para avalar su celebración tradicional en la fecha indicada. J. Champeaux comparó el apelativo de la fiesta de Fors Fortuna ofrecido por Varrón *-dies Fortis Fortunae-*, con el de la fiesta de Diana que nos remite a Verrio Flaco *-servorum dies-*¹⁵⁵, carente también de valor oficial, pero que por supuesto, denotaba un carácter atribuido por el uso¹⁵⁶. Fruto de la comparación de ambos apelativos, J. Champeaux deducía la estabilidad de su celebración en una fecha fija.

Tal y como relata la tradición, el objeto de la fiesta que se celebraba el día 24 de junio, consistía en celebrar el aniversario de la fundación del templo de Fors Fortuna por Servio Tulio. En esta fiesta, de nuevo nos encontramos con esa característica de la religión romana consistente en conmemorar un episodio legendario y supuestamente histórico relacionado con la fundación del culto. Episodio que, como sucedía en la fiesta de Diana, ligaba a la persona del rey Servio, con el acto fundacional del templo de la divinidad a la que estaba consagrado, y cuya celebración implicaba, de forma especial, a los esclavos. Evidentemente, la relación entre los esclavos y la diosa pasaba, tal y como sucedía en la fiesta de Diana, por el hecho de que Servio había sido esclavo.

Gracias a los testimonios de Varrón y de Ovidio nos ha sido constatada la relación entre los elementos vertebradores de la fiesta. El testimonio de Varrón es escueto, pero lo suficientemente preciso como para ofrecer los datos fundamentales: la fecha y el por qué de la misma:

*Dies Fortis Fortunae appellatus ab Servio Tullio rege,
quod is fanum Fortis Fortunae secundum Tiberim extra urbem
Romam dedicavit Iunio mense*¹⁵⁷.

¹⁵⁵ Fest. p. 460 L.; 467 L.

¹⁵⁶ CHAMPEAUX 1982, p. 207.

¹⁵⁷ Var. L. 6, 17.

El valor de este pasaje es muy importante, porque es el primero que resume el aspecto fundamental que dio lugar a la celebración de la fiesta: la fundación del templo *-fanum-* de la diosa, en el mes de junio, por el rey Servio. Su lectura no ofrece ningún tipo de duda acerca de la celebración, y recoge una relación entre el rey y la diosa cuyo carácter es, tal y como nos encargaremos de demostrar, mucho más antiguo que la que existió entre el rey y los esclavos.

Frente al relato de Varrón, cuyo valor deriva de su claridad, aparece un texto de Ovidio que tiene la importancia de recoger otra tradición, que vinculaba a Servio con la diosa, de una forma tan inherente, que iría más allá del propio apego entre un mortal y una diosa:

*Lux eadem, Fortuna, tua est auctorque locusque;
sed superiniectis quis latet iste togis?*

*Servius est, hoc constam enim, sed causa latendi
discrepat et dubium me quoque memis habet.*

*Dum dea furtivos timide profitetur amores,
caelestemque homini concubuisse pudet
(arsit enim magno correpta cupidine regis
caecaque in hoc uno non fuit illa viro),
nocte domum parva solita est intrare fenestra;
unde Fenestellae¹⁵⁸ nomina porta teret.*

*Nunc pudet et voltus velamine celat amatos,
oraque sunt multa regia tecta toga¹⁵⁵.*

¹⁵⁸ El emplazamiento de la Puerta Fenestella nos es desconocido. Sin embargo aparece testimoniada por dos textos de Plutarco (Plut. *De Fort. Rom.* 10. Plut Q.R. 36).

¹⁵⁹ "Ese mismo día, Fortuna, está relacionado contigo [se refiere al once de junio, día de la celebración de la fiesta de Mater Matuta]. El fundador de tu templo y su emplazamiento son los mismos [que los de Mater Matuta]. Pero ¿qué imagen es la que se oculta bajo esas togas superpuestas? Se trata de Servio, eso es evidente; pero el motivo por el que está velado es causa de discrepancias, y la duda se ha adueñado también de mi espíritu. Mientras la diosa confiesa tímidamente sus furtivos amores y, por ser una divinidad, experimenta vergüenza de compartir un lecho con un mortal (porque ella se inflamó arrebatada por una profunda pasión hacia el rey y éste fue el único

La lectura de estos versos descubre una de las características fundamentales de la obra de Ovidio, acerca de la cual ya nos hemos referido anteriormente: el sincretismo. Sincretismo que en este caso, va más allá de la reciente influencia del helenismo griego en la cultura romana, y enlazando con la tradición más puramente oriental, puede ser apreciado en la hierogamia que este autor sugiere entre Servio y Fors Fortuna. Tal y como sugiere S. Montero¹⁶⁰, la exposición de este relato es consecuencia de una mala comprensión del tema por el autor augústeo. Pero es, a su vez, una prueba que permite rastrear las influencias más arcaicas de la leyenda que permitió la participación de los esclavos en la fiesta de Fors Fortuna.

Comparando la intrusión de la diosa en el palacio del rey, a través de una pequeña ventana¹⁶¹, con la iconografía existente al respecto en el mundo oriental, C. Grotanelli ha obtenido un sorprendente resultado. Según afirma este autor, el tema de la hierogamia no sería originario de Roma, sino que surgiría a finales del III milenio a.C. en el Próximo Oriente; tras pasar en el I milenio a.C. a la tradición chipriota y fenicia, sería retomado por Roma de esta última¹⁶². Esta transposición quedaría justificada, si se tiene en cuenta que, la decoración descubierta en el templo de la diosa en el Foro Boario, parece vecina a la plástica votiva chipriota¹⁶³. Esta misma conclusión ha sido aceptada por otros autores como F. Coarelli y S. Montero:

hombre por el que no estaba ciega), toma la costumbre de entrar en el palacio durante la noche por una pequeña ventana. (De aquí le viene su nombre a la puerta Fenestella). Aún hoy siente vergüenza y oculta bajo un velo el rostro de su amado: los rasgos del rey están cubiertos de varias togas" (Ov. *Fast.* VI, 569-579).

¹⁶⁰ MONTERO 1994-a, p. 39, n^o 83.

¹⁶¹ La intrusión de Diana en el palacio de Servio a través de la ventana forma parte del pasaje sugerido por Ovidio al que hemos hecho referencia anteriormente (Ov. *Fast.* VI, 569-579).

¹⁶² GROGANELLI 1987, p. 90.

¹⁶³ GROGANELLI 1987, p. 109.

"La presencia de una ventana en este santuario [...] parece destinada, en opinión del arqueólogo italiano Coarelli, a comunicar a las personas que esperaban en el exterior del edificio el resultado del oráculo¹⁶⁴. Sin embargo, ninguno de estos elementos -la hierogamia y la proclamación del rey desde la ventana- son de origen etrusco, y -menos aún- latino. F. Coarelli¹⁶⁵ ha señalado que, por el contrario ambos temas aparecen frecuentemente en el antiguo oriente; más concretamente encuentra el "perfetto parallelo" de Fortuna-Tanaquil en Chipre, donde Afrodita aparece asomada a la ventana de uno de sus templos, en relación con la particular ceremonia iniciática prevista para la entronización del rey"¹⁶⁶.

Efectivamente, la tradición de la hierogamia es mucho más antigua que aquella leyenda que proponía la relación de Servio con la esclavitud, dado que su introducción en Roma puede datar, en palabras de S. Montero del siglo VI a.C.¹⁶⁷. Esta fecha, continúa el propio autor, ha sido perfectamente atestiguada por una antigua *sors*, anterior al siglo IV a.C., en la que aparece grabada el siguiente texto: *Se cedues perdere nolo, ni ceduas Fortuna Servios perit*¹⁶⁸.

El tema de la hierogamia también es planteado por Plutarco, un autor de cultura griega imbuido en la mentalidad romana que, como afirma el propio S. Montero¹⁶⁹, habría comprendido mejor el sentido de esta unión y su ubicación en una cultura como la romana:

¹⁶⁴ COARELLI 1988, pp. 331 ss.

¹⁶⁵ COARELLI 1999, p. 312.

¹⁶⁶ MONTERO 1994-a, p. 39.

¹⁶⁷ MONTERO 1994-a, p. 39.

¹⁶⁸ "Si (me) obedeces, no te quiero arruinar, si no (me) obedeces (recuerda que) por la obra de Fortuna Servio se fue a la ruina" *cf.* MONTERO 1994-a, p. 29. El estudio de esta *sors* ha sido realizado por M. Guarducci (GUARDUCCI 1951, pp. 23 ss.; *cf.* GUARDUCCI 1960, pp. 50 ss.).

¹⁶⁹ MONTERO 1994-a, p. 39, n^o 83.

"Servio Tulio se adhirió personalmente a la Fortuna y se ciñó a su soberanía, de forma que parecía que la Fortuna convivía con él y descendía a su habitación a través de aquella ventana que ahora llaman Porta Fenestella" ¹⁷⁰.

Plutarco afirma que la unión de Servio con la diosa partió de una iniciativa del monarca que, tal vez hubiese sido impulsada para dotar a su reinado de un carácter sacro. Este texto de Plutarco, que como el de Ovidio, también menciona el tema de la ventana, es menos espontáneo que el del poeta. Además, no es tan explícito al narrarnos la relación que mantenían ambos personajes. El relato del poeta es perfecto para nuestros propósitos, y permite ofrecer unas conclusiones que no posibilita el texto del biógrafo griego. Su importancia, frente a los relatos de Varrón y de Plutarco, reside en dos factores; si los tres textos nos informan de la tradición que atribuía al monarca la fundación del templo de Fortuna en el Foro Boario, ninguno nos notifica tan claramente como éste la leyenda de la hierogamia; tampoco ningún texto nos describe el interior del templo mejor que el de Ovidio¹⁷¹.

Tal y como hemos afirmado, la relación de los esclavos con esta fiesta comenzó cuando, a la leyenda orientalizada de la relación del rey con la diosa, se le sumó la que mostraba su origen servil¹⁷². La unión de estas tradiciones fue, sin

¹⁷⁰ Plut. *De Fort.Rom.* 10.

¹⁷¹ En el templo de Fors Fortuna existiría una estatua velada del rey -noticia que no debemos tomar muy al pie de la letra porque no esté constatado por todas las fuentes que dicha estatua fuera de Servio, y así Plinio, Varrón o Nonio Marcelo pensaron que era una estatua de Fortuna, mientras que Dionisio de Halicarnaso y Livio defendieron que en realidad se trataba de una estatua de Pudicitia-. Cf. MARCOS CASQUERO 1990, p. 420, n^o 132.

¹⁷² Antes de continuar esta labor, debemos mostrar otra tradición que diverge claramente del planteamiento que unía a Fortuna con Servio, pero que creemos conveniente enunciar para completar la exposición de leyendas en torno al rey. Según esta nueva tradición, expuesta por Livio, Dionisio de Halicarnaso y Plutarco (Plut. *De Fort.Rom.* 10), Servio Tulio no habría llegado al poder como consecuencia de la protección de Fortuna, sino a partir de una serie de intrigas protagonizadas por Tanaquil,

duda, de carácter tardío. Reflejada en primer lugar por Ovidio, en su testimonio ya muestra la unión de los tres elementos:

*Convenit ex servis, serva quia Tullius ortus
constituit dubiae templa¹⁷³ propinqua deae¹⁷⁴.*

Un siglo después, Plutarco recogió la misma leyenda. En ella que se puede apreciar la consolidación de los aspectos que la conformaban: la relación de Servio con Fortuna, el primitivo carácter servil del rey y su institución de la fiesta.

"Hay muchas otras denominaciones y veneraciones de Fortuna y la mayoría de ellas las instituyó Servio, pues sabía que la Fortuna "es un gran momento o más bien lo es en todos los asuntos humanos" y especialmente en él ya que por buena

cuya acción protectora lo habría llevado desde la esclavitud hasta la monarquía. Tal y como observamos al analizar esta tradición, la tutela que en la leyenda anterior ejercía sobre el rey la diosa Fortuna, lo ejerce ahora Tanaquil, la esposa del rey Tarquinio. Esta tradición puede ser considerada más tardía, surgida en el momento en que se comenzó a relacionar a Servio con los esclavos, tal vez para intentar reforzar dicha relación, dado que Tanaquil habría sido en una versión paralela a la formación de esta leyenda, la dueña de Ocresia, madre del rey, y en cuya casa habría crecido el futuro rey bajo la condición servil. En opinión de S. Grotanelli (GROTANELLI 1987, pp. 72-73), esta tradición no es verificable en el plano histórico, mientras que la que le confería una protectora divina sí es verificable por la noticia que nos ofrecen las fuentes al respecto de la dedicación de un templo, el del Foro Boario. Templo que en la actualidad se halla, según desvela la arqueología (Cf. THOMSEN 1980), en el complejo arqueológico del área de San Omobono.

¹⁷³ El pasaje de Ovidio hace referencia a dos templos consagrados a dos diferentes advocaciones de Fortuna: el de Fortuna Viril, el de Fors Fortuna dedicado por el cónsul Espurio Carvilio en el 293 a.C.

¹⁷⁴ "También su culto es apropiado para los esclavos porque Tulio, que fue el fundador de dos templos vecinos en honor de la inconstante diosa, era hijo de una esclava" (Ov. *Fast.* VI, 771-784).

fortuna fue promovido de una familia cautiva hasta la monarquía" ¹⁷⁵.

Tomando como premisa la mayor antigüedad de la tradición que relacionaba a Servio con Fortuna, que aquella que lo relacionaba con los esclavos, en el presente apartado podemos evidenciar de nuevo el triángulo formado por Servio/divinidad/esclavos. La cronología de las fuentes que delatan la implicación de los esclavos en el culto es similar a las que los relacionaban con la fiesta de Diana (época augústea), siendo en algún caso incluso los mismos autores. Sólo tras haber sometido a análisis la tradición más antigua, estaremos en condiciones de estudiar las tradiciones más recientes, es decir, aquellas de carácter específicamente heleno que se superpusieron sobre las preexistentes para justificar la participación de los esclavos en la fiesta de Fors Fortuna.

La verdadera trascendencia de los datos que ofrecen los relatos de Ovidio y Plutarco, aparece reflejada cuando constatamos su papel vinculador con el tema que nos ocupa. Sus testimonios, permiten desprender que desde una época relativamente antigua, datable incluso en el siglo VI a.C., los romanos consideraron que Servio debía su puesto a la extraña relación que había mantenido con la diosa¹⁷⁶.

Tal y como afirmábamos con anterioridad, la primera tradición que impulsó la participación de los esclavos en esta fiesta fue el relato de la hierogamia. Dicha relación tuvo su continuidad en las leyendas que atribuían al rey Servio la consagración de su templo. Ante este hecho legendario más o menos evidente, se eleva un problema derivado del numeroso conjunto de templos dedicados a las diferentes advocaciones de Fortuna. Este hecho complica el estudio de la relación de los esclavos con la diosa. En el siguiente texto de Plutarco, se puede apreciar que la Roma de comienzos del siglo II d.C. aparecía

¹⁷⁵ Plut. *De Fort. Rom.* 10.

¹⁷⁶ Cf. MONTERO 1994-a, p. 39.

plagada de templos dedicados a Fortuna que la tradición popular relacionaba con Servio:

"Éste [Servio], en efecto, erigió un templo en el Capitolio que ahora llaman Fortuna Primigenia, que podría traducirse como la Nacida en primer lugar, y el templo de la Fortuna Obsequens, que unos consideran que significa "Obediente" y otros "Propicia". Pero prefiero dejar las nomenclaturas latinas e intentar enumerar en griego las funciones de los templos de Fortuna. Pues hay también un templo de la Fortuna Privada en el Palatino y el de Fortuna Cazadora [...]. Junto a una fuente llamada Muscosa hay un templo de Fortuna Virgen y en el Esquilino de Fortuna Vigilante. En el gran desfiladero hay un Altar de Fortuna de Buena esperanza. También hay junto al altar de la Venus de la Cesta un santuario de Fortuna Viril. Hay muchas otras denominaciones y veneraciones de Fortuna y la mayoría de ellas las instituyó Servio..."¹⁷⁷.

Si nos atenemos a las palabras expuestas por J.B. Carter en su estudio sobre los epítetos de Fortuna, esta relación pudo llegar a cuarenta y un apelativos diferentes, de los cuales, veintidós aparecen sólo en la epigrafía, siete sólo en la literatura y doce en ambas¹⁷⁸. Pero este cúmulo va más allá si nos ajustamos al artículo de I. Kajanto¹⁷⁹, autor que multiplica la lista hasta llegar a reunir más de noventa epítetos. La complicación que supone su estudio, nos obliga rastrear la incipiente participación de los esclavos en esta fiesta, partiendo del análisis de la leyenda que vinculaba a Fortuna con el rey.

Según se deduce de los explícitos testimonios de Ovidio y Dionisio de Halicarnaso, los esclavos solo participaron en la fiesta de Fors Fortuna; las

¹⁷⁷ Plut. *De Fort. Rom.* 10.

¹⁷⁸ CARTER 1900, pp. 62-63.

¹⁷⁹ KAJANTO 1981, pp 510-516.

fuentes no mencionan nunca su relación con otros apelativos de la diosa. Efectivamente, el hecho de que Fortuna estuviese divinizada bajo otras advocaciones, no implicó que los esclavos se implicasen en ellas. La leyenda, elemento justificador de su participación, pero a su vez, componente regulador de la misma, limitaba específicamente su relación con Fors Fortuna. Por ello, debe ser descartada cualquier relación de los esclavos con otra advocación de Fortuna, que no correspondiese al apelativo de Fors.

Visto desde este punto de vista, la lista de apelativos de Fortuna formulada por Plutarco¹⁸⁰ carece de interés para nuestro trabajo. Su aparición, debe ser comprendida como consecuencia de la completa helenización a la que estaba sometido su culto, en una fecha tan tardía como es la que circundaba al de Queronea¹⁸¹.

Dionisio de Halicarnaso¹⁸² y Ovidio¹⁸³, constituyen los mejores ejemplos para estudiar el interés suscitado por la relación de Servio con Fortuna, en los autores de época augústea. Deseo entroncado, tal y como veíamos al estudiar la fiesta de Diana, en las directrices de la política de Octavio, encaminadas a fijar el establecimiento de la relación entre la diosa y el rey, para consolidar la participación de los esclavos en esta fiesta. Dionisio nos dice claramente que Servio hizo erigir dos templos a Fors Fortuna, uno en el Foro Boario y otro a orillas del Tíber:

"Servio hizo erigir dos templos a Fortuna, que parecía haberle favorecido durante toda la vida: uno en el Foro, llamado

¹⁸⁰ Plut. *De Fort. Rom.* 10.

¹⁸¹ De la misma forma, para el estudio de nuestro tema tampoco resultaría de utilidad alguno de los apelativos recogidos por J.B. Carter o I. Kajanto, dado que muchos de ellos son de carácter tardío, y con excepción de Fors, el resto no pueden ser relacionados con los esclavos (CARTER 1900, pp. 62-63; KAJANTO 1981, pp. 510-516).

¹⁸² Dion. Hal. IV, 27, 7.

¹⁸³ Ov. *Fast.* VI 539 ss. y *Fast.* VI, 771 ss.

Boario; el otro a orillas del Tíber, en honor de la Fortuna que llamó Viril, nombre que también dan ahora los romanos".¹⁸⁴

El primer templo mencionado correspondería, según los análisis arqueológicos, al que aparece junto al templo de Mater Matuta en el subsuelo de la iglesia de S. Omobono, y el segundo, al que apareció junto a la sexta milla. De ellos, este último habría sido dedicado a la Fortuna que el de Halicarnaso llamó Viril como consecuencia, quizás, de un error de traducción al referirse a Fors¹⁸⁵. Este error de traducción puede ser explicado, más claramente, partiendo del siguiente texto de Plutarco:

"A la Fortuna cuyo templo está junto al río, la llaman *Fortis*, es decir, Fuerte o Viril, en idea de que tiene poder de vencer sobre todo"¹⁸⁶.

El testimonio de Ovidio sigue la misma dirección que el de su contemporáneo Dionisio. Por una parte, menciona la consagración por el rey del templo de Fors Fortuna en la sexta milla¹⁸⁷; por otra parte relata de la consagración del templo de Fors Fortuna¹⁸⁸, construido junto al de Mater

¹⁸⁴ Dion.Hal. IV, 27, 7.

¹⁸⁵ Piensa la crítica contemporánea que la relación de Fors Fortuna con la Fortuna Viril que aparece en los textos griegos, corresponde a una falsa etimología, que parte de un error de base. Efectivamente, este error consistiría en la equivocada relación entre *Fors* -entendida como suerte o azar- y *fortis-e* -traducible como fuerte o viril-, derivada, tal y como advierte el editor (G. Forni, autor de una de las ediciones de dicha obra -concretamente la publicada por M. D'Auria Editore: in Napoli, Nápoles, 1989), de la declinación del sustantivo *Fors -Fortis-* y de su posterior traducción al griego. En definitiva, Fors Fortuna y la Fortuna Viril son en realidad la misma divinidad, una con el nombre original latino, y otro con una equivocada traducción griega, pese a que autores contemporáneos como J. Gagé (GAGÉ 1963, pp. 25-26) se hayan empeñado en diferenciarlas. Por ello, los esclavos se relacionan con ambas porque ambas son la misma divinidad, la que tiene su fiesta el veinticuatro de junio.

¹⁸⁶ Plut. *De Fort.Rom.* 5.

¹⁸⁷ *Ov. Fast.* VI, 771-784.

Matuta¹⁸⁹. Según se deduce de las palabras del poeta, los esclavos participarían en el aniversario de la fundación del primer templo -veinticuatro de junio-; el silencio mantenido respecto al segundo, nos permite pensar que el día de su aniversario no se diese una participación similar -once de junio-.

La arqueología también ha conseguido localizar el templo de Fors Fortuna en la sexta milla. Su ubicación coincide, en líneas generales, con la descripción de su entorno realizada por Ovidio. Este autor lo situaba en la ribera del Tiber, y según se deduce de sus versos, en las afueras de la ciudad. En un pasaje un tanto más extenso, el autor se detiene a comentar la procesión al templo y el origen servil de Servio, su fundador¹⁹⁰:

¹⁸⁸ El templo de Fors Fortuna que ha sido descubierto en las excavaciones del área sacra de San Omobono, debe ser datado en su etapa más arcaica según F. Coarelli y E. Gjerstad en la segunda mitad del siglo VII a.C. por la abundante cerámica griega que contiene (COARELLI 1988, pp. 207-208; GJERSTAD p. 462). Pero la edificación del edificio podría datarse entorno al 580 a.C. (COARELLI 1988, pp. 207-208), es decir cuarenta años antes del reinado del propio Servio si se data éste, tal y como lo hace Thomsen, entre el 540 y el 520 a.C. (THOMSEN 1980).

¹⁸⁹ Ov. *Fast.* VI, 539-636.

¹⁹⁰ Existe una tradición sobre la fundación de este templo que se separa notablemente de todos los relatos ofrecidos hasta el momento, y que podría romper, en definitiva, con todas las afirmaciones que hemos vertido en este trabajo acerca de la relación de Servio con la diosa. Dicha tradición fue relatada por Plutarco, según el cual, el fundador del templo de la Fortuna Viril, apelativo que como hemos visto corresponde a la propia Fors Fortuna, no habría sido Servio Tulio, sino Anco Marcio: "Anco Marcio, nieto de Numa y cuarto rey después de Rómulo fue el primero que construyó un templo a Fortuna. Este añadió a la Fortuna el epíteto de Viril, pues la valentía viril participa en gran medida de la Fortuna para conseguir una victoria" (Plut. *De Fort. Rom.* 5).

Esta tradición, que claramente contradice la versión de Ovidio, y que deja desconectada la propia versión acerca de la relación entre Servio y la diosa que puede intuirse en otro pasaje de la misma obra (Plut. *De Fort. Rom.* 10), podría neutralizar todas las afirmaciones vertidas hasta el momento. Sin embargo no creemos que exclusivamente en base a este testimonio pueda negarse nuestra tesis, debido a que constituye un texto tardío de segundo orden. Su carácter tardío con respecto a la otra tradición queda demostrado por la antigüedad que delata la hierogamia relatada entonces, y por las relaciones iconográficas propuestas. La exposición de esta tradición puede ser atribuida tanto a una contaminación de la leyenda más antigua como a un error de Plutarco o de su fuente de información, puesto que, líneas más adelante, tal y como hemos visto, este autor atribuyó al propio Servio la fundación de numerosos templos

*Quam cito venerunt Fortuncie Fortis honores;
Post septem luces Iunonis actus erit.
Ite, deam laeti Fortem celebrate, Quirites:
in Tiberis ripa munera regis habet.
Pars pede, pars etiam celeri decurrite cumba,
nec pudeat potos inde redire domum.
Ferte coronatae iuventum conviva lintres,
multaque per medias vina bibantur aquas.
Plebs colit hanc, quia quit p̄suis de plebe fuisse¹⁹¹
fertur ex humili scepra tuliesse loco.
Convenit et servis, serva quia Tullius ortus
constituit dubiae templa¹⁹² propinqua deae¹⁹³*

Recogiendo los diversos elementos del rito y de la leyenda, este texto de Ovidio viene a testimoniar, una vez más, la celebración servil del *natalis* del templo de la sexta milla fundado por Servio. Este planteamiento puede prestarse a confusión si lo vinculamos a la narración que la analística nos ofrece de su

dedicados a la diosa.

¹⁹¹ Hemos visto como la mayoría de las tradiciones confieren a la figura de Servio un origen servil. Su relación con la plebe debe ser considerada como una modificación de las tradiciones más antiguas con la que se daría justificación a algún aspecto social.

¹⁹² Una vez más tenemos en este texto de Ovidio la referencia a los dos templos de Fortuna: el de la Fortuna Viril, y el de Fors Fortuna en la sexta milla.

¹⁹³ "¡Qué pronto ha llegado la fiesta de Fors Fortuna! Cuando apenas hayan transcurrido siete días más, junio habrá concluido. Acudid romanos, y celebrad gozosos a la diosa Fors. En las riberas del Tíber tiene ella su templo, regalo de un rey. Acudid presurosos, unos a pie, otros en barca, y que nadie sienta vergüenza de regresar a casa embriagado. Vosotras, barquichuelas, engalanadas con coronas, transportad a los convidados jóvenes, y que mientras vais bogando a través de las aguas se beba vino en abundancia. La plebe honra a esa divinidad porque quien le erigió ese templo era -según se dice- de origen plebeyo, y desde tan humilde origen se elevó hasta ocupar el trono. También su culto es apropiado para los esclavos porque Tulio, que fue el fundador de dos templos vecinos en honor de la inconstante diosa, era hijo de una esclava". (Ov. *Fast.* VI, 771-784).

edificación. Livio afirma con toda seguridad que dicho templo, fue edificado por el cónsul Espurio Carvilio, en el año 293 a.C., para celebrar las victorias de Roma sobre samnitas y etruscos. Con este relato de corte histórico, elude la leyenda en torno a la figura de Servio para explicar su construcción:

"Carvilio lleva al tesoro público trescientos ochenta mil lingotes de cobre; con el resto adjudica la parte que le correspondía a la construcción de un templo¹⁹⁴ a Fors Fortuna, cerca del templo dedicado a esta diosa por Servio Tulio"¹⁹⁵.

Ciertamente, el testimonio de Ovidio¹⁹⁶ resulta un relato complejo, con un trasfondo legendario que, tal y como sugiere S. Montero¹⁹⁷, habría sido mal comprendido por el autor augústeo. Pese a esta falta de comprensión, su valor estriba en que nos permite vislumbrar en primer lugar que, en el momento que escribía Ovidio, la estructuración de las leyendas estaba en proceso de cohesión, y en segundo lugar que, en definitiva dicha estructuración era un proceso de carácter tardío, como la propia participación de los esclavos en la fiesta.

El periodo de Augusto constituye el momento en que, se estaban ligando dos tradiciones para justificar la novedad de este proceso: por un lado una muy antigua, de origen oriental, que relacionaba al rey con la diosa; por otro, una más reciente, correspondiente al momento de la helerización de la religión romana, que enlazaba al rey con los esclavos. Si el *mos maiorum* constituía un elemento de la memoria colectiva de Roma, a partir de las leyendas que relacionaban a

¹⁹⁴ Existe un detalle que por intrascendente para el tema que nos ocupa no deja de ser, cuanto menos curioso; y es el hecho de que Livio no llama a los templos del Foro Boario y de la sexta milla ni *templum* ni *fanum*, sino *aedes* tal y como se puede ver al leer sus palabras: "*Relique aere aedem Fortis Fortunae de manubiis faciendam locavit prope aedem eius deae ab rege Servio Tullio dedicatam*" (Liv. X, 46, 14).

¹⁹⁵ Liv. X, 46, 14. Según J. Champeaux, si descartamos las reconstrucciones de otros templos más antiguos, este templo es el santuario de Fortuna nueva planta más antiguo de todos los conservados en la actualidad (CHAMPEAUX 1987, p. 69).

¹⁹⁶ Ov. *Fast.* VI, 771-784.

¹⁹⁷ MONTERO 1994-a, p. 39, n^o 83.

Servio con Fors Fortuna, del posterior desarrollo de las que afirmaban su origen servil, la participación de los esclavos en la fiesta de la diosa, y fundamentalmente, la consideración de dicha participación como un decreto dictado por el *mos maiorum*, no resulto en ningún momento un proceso traumático.

b) *El desarrollo de la fiesta.*

Tal y como nos confirma J. Champeaux, no se nos ha conservado ningún detalle ni del culto rendido a Fors Fortuna, ni de los sacrificios realizados para conmemorar el *dies natalis* de sus santuarios¹⁹⁸; como consecuencia de esta falta de fuentes, la labor de profundizar en el ritual de la fiesta resultará bastante complicada. Para hacernos una idea general sobre su desarrollo, el testimonio de Ovidio¹⁹⁹ que transcribimos con anterioridad constituye nuestro principal valuarte. En su exposición, el poeta nos daba cuenta del ambiente festivo de la celebración religiosa; celebración que podía rayar, a tenor de este relato, el regocijo propio de un festejo tan popular como el que se celebraba en esta fecha. Efectivamente, sabemos por el referido testimonio de Ovidio que se debía tratar de una fiesta bastante alegre, donde a la diversión de una fiesta campestre se debía sumar la solemnidad de las ceremonias referidas a la diosa. Así, junto a una extraña procesión al templo que se realizaba tanto a pie, como en barca -dado que, como hemos visto, el templo estaba junto al Tíber-, no faltaba en ningún momento el vino con el que los romanos solían alegrar muchas de sus celebraciones, y que transportaba tanto a libres como a esclavos a un estado de ebriedad con el que finalizarían la jornada. Tampoco faltaban los regalos que en muchas ocasiones, entregarían los amos a sus esclavos con motivo de la fiesta, tal y como nos testimonia el siguiente párrafo de Ovidio:

¹⁹⁸ CHAMPEAUX 1982, p. 219.

¹⁹⁹ Ov. *Fast.* VI, 771-784.

"Y además, al esclavo que te lo pida, ofrécele regalillos el día de la Fortuna: poco es el desembolso" ²⁰⁰.

Los regalos serán elementos de la fiesta, aparecidos en otras celebraciones en las que también intervenían los esclavos; nos estamos refiriendo a los que se entregaban durante las *Saturnalia*²⁰¹, las *Matronalia*²⁰² y las *Nonas Caprotinas*²⁰³. Basándonos en el desarrollo de estas tres fiestas, y partiendo del propio hecho de que los esclavos, como en el caso que acabamos de ver, exigiesen sus regalos durante ese día podemos desprender, sin temor a equivocarnos, la existencia de algún tipo de licencias en su comportamiento. El desarrollo de estas licencias arrancaría de la simbiosis entre una jornada festiva de carácter popular y los efectos del vino. Dicha relación aparece en otras fiestas, donde el estado de ebriedad constituía uno de sus elementos predominantes, como por ejemplo, en las *Saturnalia*²⁰⁴.

La extraña procesión realizada en barca al templo de la diosa²⁰⁵, ha sido estudiada por J. Champeaux²⁰⁶. Partiendo del testimonio de Ovidio, nuestra autora ha deducido que la fiesta llevaba implícita una serie de actos fluviales en las aguas del Tíber. En ellos participarían los más jóvenes, navegando en unas barquichuelas engalanadas con coronas, al tiempo que bebían vino en

²⁰⁰ Ov. *Ars.* 2, 255.

²⁰¹ Las referencias a la entrega de regalos durante el desarrollo de las *Saturnalia* son bastante numerosas. Tratadas en un pasaje específico de esta tesis, en esta nota solo pretendemos hacer una breve referencia a ellas: Var. *L.* 5, 64. Sen. *Ep.* 12, 3. Mart. XII, 81. Mart. XIV, 1. Mart. V, 84. Mart. IV, 88, 1. Fest. p. 47 L. Suet. *Vesp.* 19, 1.

²⁰² La entrega de regalos durante el desarrollo de las *Matronalia* también será tratada específicamente cuando tratemos la fiesta. En este caso las fuentes para su estudio son: Suet. *Vesp.* 19, 1. Pl. *Mil.* 692-700. Iuv. *Sat.* 9, 50-53.

²⁰³ Aunque con un solo testimonio (Ov. *Ars.* 2, 257), también tenemos testimoniado el intercambio de regalos con motivo de las *Nonas Caprotinas*.

²⁰⁴ En el capítulo dedicado a las Saturnales dedicamos un pasaje específico al estudio de la embriaguez durante el desarrollo de la fiesta.

²⁰⁵ La procesión en barca al templo de Fors Fortuna puede ser deducida a partir de la lectura del relato de Ovidio (Ov. *Fast.* VI, 771-784)

²⁰⁶ CHAMPEAUX 1982, p. 211-214.

abundancia. En opinión de J. Champeaux e I. Kajanto²⁰⁷, este aspecto de la fiesta podría concordar con la *Tiberina descensio* de la que nos hablaba Cicerón de su *De finibus*²⁰⁸. A partir de esta propuesta, J. Champeaux desarrolló la parte más original de su tesis, que surge cuando relaciona la *tiberina descensio* con la emblemática noche del veinticuatro de junio. Ambos elementos confirieron a la fiesta, según la propia autora, una caracterización cósmica relacionada con la celebración del solsticio de verano²⁰⁹.

El aspecto cósmico de la celebración, que posiblemente fuese su carácter más antiguo, encajaría perfectamente con un dato ofrecido por F. Coarelli a partir del estudio de la iconografía de la diosa. Este autor observó cómo en alguna de sus representaciones, Fortuna aparecía sosteniendo una esfera. La asociación de la diosa a una esfera, fue relacionada por aquél con su carácter astral, y por extensión, con el de su celebración²¹⁰.

Dejando al margen el carácter solsticial de la fiesta, y centrándonos en los aspectos sociales de la misma, no podemos dudar de que se trataba de una fiesta popular y bastante jovial. Tal y como nos testimonia Ovidio²¹¹, era celebrada particularmente por plebeyos y esclavos, así como por un numeroso grupo de jóvenes, con una fiesta cuyo desarrollo podría ser comparado con el concepto que hoy tenemos de una romería. En este sentido, D. Sabbatucci afirmó que la celebración no podría ser atribuida a ningún sector de la sociedad romana. Expresado con sus propias palabras, Fors Fortuna sería "la diosa de los que no tenían arte ni parte"²¹², es decir, tanto de la plebe, como de los libertos más miserables, y por supuesto de los esclavos. La epigrafía es clara al respecto, puesto que existen dos dedicatorias a la diosa ofrecidas, respectivamente, por un campesino humilde y por un esclavo²¹³.

²⁰⁷ CHAMPEAUX 1982, pp. 211-214. KAJANTO 1981, p. 505.

²⁰⁸ Cic. *Fin.* 5, 70.

²⁰⁹ CHAMPEAUX 1982, pp. 211-214.

²¹⁰ COARELLI 1988, p. 326.

²¹¹ Ov. *Fast.* 6, 773-786.

²¹² SABBATUCCI 1988, p. 219.

²¹³ Ambas dedicatorias a Fors Fortuna aparecen recogidas en el CIL I/2, pp. 77-980.

La participación de los esclavos en la fiesta de Fors Fortuna se pudo ver favorecida, tal y como veíamos al estudiar la participación de los esclavos en la fiesta de Diana, por el carácter extrapomerial de su templo, aspecto señalado por Dionisio²¹⁴, Ovidio²¹⁵ y Varrón cuando advierten que estaba edificado fuera de la ciudad:

*Dies Fortis Fortunae appellatus ab Servio Tullio rege,
quod is fanum Fortis Fortunae secundum Tiberim extra urbem
Romam dedicavit Iunio mense*²¹⁶.

Como decíamos al tratar aquella celebración, este hecho habría permitido que los esclavos se acercasen ese día al templo de la diosa, sin romper con esta acción el carácter sacro de la *urbs*, y sin cometer riesgos innecesarios contra la *pax deorum*, derivados de su condición jurídica y de la novedad, con respecto a las costumbres romanas, que suponía su intervención en esta fiesta.

La participación de esclavos en la fiesta no debe hacernos pensar que quedase rebajada la importancia de la celebración; el testimonio de Varrón²¹⁷ se dirige más bien hacia el sentido opuesto, dado que la cita entre las principales fiestas religiosas, a pesar de que, como se ha dicho, no figure en ningún calendario. Por ello, nos unimos a J. Champeaux para destacar lugar el contraste entre la pujanza de la diosa, y la humilde condición de aquéllos que le rendían culto²¹⁸, situación paralela a la que se desarrolló en las fiestas de Diana, *Compitalia* y *Saturnalia*.

²¹⁴ Dion.Hal. IV, 27, 7.

²¹⁵ Ov. *Fast.* VI, 771-784

²¹⁶ Var. *L.* 6, 17.

²¹⁷ Var. *L.* 6, 12.

²¹⁸ CHAMPEAUX 1982, p. 208.

c) *El carácter de Fors Fortuna.*

Estudiado el mito y el rito, es decir, tanto el conjunto de leyendas que justificaban la participación de los esclavos en la fiesta de Fors Fortuna, como los aspectos básicos de dicha participación, hemos comprobado que aquella diosa se vio inmersa en una serie de relatos importados tanto de oriente como del mundo helénico que, tras alterar su carácter original, acabaron justificando la implicación de los esclavos en la fiesta. Pero maticemos este aspecto, dado que partiendo de la hipótesis que ha guiado el desarrollo del presente trabajo, podemos afirmar que la aparición de dichas leyendas fue la consecuencia y no la causa de dicha participación. Como hemos propuesto, su difusión se vio impulsada por el auge que dicha participación comenzaba a tener en una fiesta urbana como la presente, tras los graves acontecimientos que habían tenido lugar a finales del siglo II a.C.

Es por ello que, para comprender los verdaderos motivos que, ajenos al relato de la tardía leyenda, propiciaron el acercamiento entre los esclavos y la diosa, debemos profundizar en el estudio de determinados aspectos de esta divinidad que son ajenos al conjunto de leyendas.

El primitivo carácter de la diosa puede aparecer implícito en los relatos de Ovidio y Plutarco²¹⁹ que, por un lado narraban la hierogamia entre el rey y la diosa, y por otro describían la ventana del palacio por la que introducía la diosa para acceder a su amante. Estos elementos ahondaban, tal y como veíamos con anterioridad, en el carácter más antiguo de la divinidad: su capacidad oracular, característica derivada de una tradición oriental. S. Montero²²⁰ ha analizado este aspecto de la diosa, descubriendo que su primitivo carácter oracular debió desaparecer de Roma tras la caída de la monarquía, como consecuencia de la desconfianza de la ciudad hacia el tipo de adivinación extática que se practicaría en él²²¹. Dicha desaparición ha sido corroborada por la arqueología, en palabras

²¹⁹ Ov. *Fast.* VI, 569-579. Plut. *De Fort.Rom.* 10. Plut Q.R. 36.

²²⁰ MONTERO 1994-a, pp. 29 ss.

²²¹ Roma consideraba peligrosa la adivinación mántica debido a los peligros que el intrínseco carácter extático de este tipo de adivinación suponía para una religión basada

del propio Santiago Montero, tal y como demuestra la destrucción sistemática y voluntaria del templo arcaico de San Omobono, a inicios de la República²²². Sería entonces cuando esta diosa habría quedado convertida la divinidad de carácter cósmico y social, que habría permitido la posterior vinculación de los esclavos en su fiesta.

J. Champeaux²²³ en sus dos monografías dedicadas al estudio de la diosa Fortuna, ha profundizado específicamente en el análisis de su carácter primitivo. En ambas, defendió el hecho de que Fors Fortuna respondía a un tipo de divinidad relacionada con la fecundidad. Su carácter, que encajaba en este sentido con el de la típica diosa madre mediterránea, fuente de la vida, ofrecía en este sentido, características similares a las vistas en Diana. I. Kajanto observó un paralelo de este hecho en la Fortuna de Praeneste, la famosa Fortuna Primigenia, dado que originariamente se había desarrollado como diosa de la fertilidad femenina²²⁴. Sería bajo este aspecto maternal donde, según J. Champeaux²²⁵, aparecería remarcada la primitiva relación entre Fors Fortuna y los esclavos; derivado del papel de madre, aparecería su carácter protector de los más humildes pobladores de Roma, en el que encajaría su condición protectora del rey Servio Tulio. Como diosa que en origen generaba el nacimiento a la vida, Fors Fortuna no distinguía entre sus criaturas a la hora de procurarles algún tipo de beneficio; y así, igual que aseguraba la propagación de la especie humana y la fertilidad de los campos, gracias al principio de la fecundidad de la que era

en el *mos*; por ello promulgó su sustitución por otro tipo de adivinación que garantizase una práctica mucho más estable, basada en la práctica de augures y arúspices.

²²² La destrucción voluntaria y sistemática del templo arcaico de San Omobono a inicios de la República ha sido constatada por F. Castagnoli en su estudio acerca de los templos de Mater Matuta y Fortuna en el Foro Boario (CASTAGNOLI 1979, pp. 145 ss.).

²²³ CHAMPEAUX 1982, pp. 241-242.

²²⁴ KAJANTO 1981, p. 503.

²²⁵ La extensión de la protección de la diosa a todas las personas, con independencia del escalafón social o jurídico en el que se hallasen, constituye un argumento semejante al analizado en el caso de Diana. Según J. Champeaux, ambas divinidades responden al mismo tipo de divinidades femeninas extendidas por el Mediterráneo caracterizadas por su carácter protector de la vida CHAMPEAUX 1982, pp. 241-242.

fuente, podía extender su protección a los esclavos, independientemente de su *status* jurídico²²⁶.

Derivado del carácter jurídicamente abierto de la fiesta, J. Champeaux ha deducido que Fors Fortuna sería una de las grandes divinidades de la plebe romana que posteriormente habría extendido su acción tutelar a los esclavos. Este hecho aparece constatado por el tempranísimo testimonio de Terencio, datable incluso antes de que comenzara a establecerse su celebración por los esclavos, en el que se invoca a esta diosa como protectora de los desheredados:

*Fors Fortuna est, cuius diem festum colunt, qui sine arte aliqua vivunt*²²⁷.

Este testimonio de Terencio es fundamental por dos motivos. En primer lugar, porque pese a mencionar que esta diosa era la protectora de los desposeídos, no especifica su relación con los esclavos. Si nos atenemos al estudio de las fechas, esta omisión resulta lógica, dado que cuando Terencio escribió su obra -primera mitad del siglo II a.C.-, la esclavitud urbana todavía no había generado una conciencia de grupo jurídico, y el Estado aún no había sufrido las Guerras Serviles, cuyas consecuencias replantearon el *status* de los esclavos. Y en segundo lugar, porque nos ofrece la base sobre la que se podrá instaurar la participación de los esclavos: el mencionado carácter protector de la diosa con los más desprotegidos. Carácter éste, que concuerda específicamente con el aspecto maternal de la diosa descubierto por J. Champeaux.

De este punto, parte, en opinión de J. Champeaux, uno de los aspectos de divergencia entre Fortuna y Diana. Diana sería inicialmente una divinidad protectora de los esclavos que asumiría el cobijo de la plebe a raíz de estar instalada en el Aventino, monte plebeyo por excelencia²²⁸; por el contrario, Fors

²²⁶ J. Gagé no parece estar muy de acuerdo con esta visión, aunque su crítica a las tesis que derivan por este sentido queda muy entrecortada al afirmar escuetamente que este visión es más bien poco probable (GAGÉ 1963, p. 24).

²²⁷ Ter. *Phorm.* 841.

Fortuna sería sobre todo una divinidad de la plebe, que posteriormente asumió la protección de los esclavos.

Pese a que esta autora cuenta con unos argumentos excelentes para realizar semejante afirmación, no podemos suscribir completamente sus palabras. Efectivamente, tal y como se deduce del anterior testimonio de Terencio²²⁹, esta diosa sería la protectora de los desheredados. Sin embargo, comparando la antigüedad de la relación entre la plebe y el Aventino²³⁰ con la mantenida por este monte con los esclavos (que en su momento datamos a mediados del siglo II a.C.), podemos suponer que la relación de los plebeyos con la diosa sería anterior y sobre todo de carácter diferente a la que mantuvieron con ella los esclavos.

Según afirma la propia J. Champeaux, su papel protector de esclavos y, más genéricamente de los humildes y desheredados parecería chocar con su función cósmica expuesta cuando hablábamos de la *Tiberina descensio*. Pero ello no es así, sobre todo si tenemos en cuenta, tal y como afirma J. Champeaux, que Fors Fortuna "respondía al tipo de la gran diosa madre mediterránea, dueña de la naturaleza y de los seres animados, otorgadora de vida a todas las cosas".

Analizando la relación entre los tres elementos que componían la fiesta del veinticuatro de junio (la caracterización de la diosa como fuerza generadora de vida, la celebración del rito fluvial, y su dimensión solsticial), J. Champeaux demostraba que esta fiesta correspondía a un ritual cósmico que estaba en relación con el solsticio de verano, y como consecuencia de ello, que su celebración en un día tan señalado no era una mera coincidencia de fechas²³¹. Tal y como podremos comprobar cuando estudiemos otros casos similares, al constituir un ritual cósmico de transición, encaja perfectamente la participación de los esclavos.

²²⁸ CHAMPEAUX 1982, p. 235.

²²⁹ Ter. *Phorm.* 841.

²³⁰ La relación de la plebe y el Aventino debe ser remontada, tal y como nos indican las fuentes, a los famosos hechos del 494 a.C.

²³¹ CHAMPEAUX 1982, pp. 211-214.

Tras estudiar los elementos que, conjugados, predisponían a la fiesta de Fors Fortuna para acoger en su celebración a los esclavos, veamos bajo qué circunstancias se produjo la helenización de la diosa y la de su fiesta; este análisis nos permitirá discernir las consecuencias implicó el proceso helenizador. Dejando al margen la naturaleza protectora y cósmica de la diosa, para poder llevarlo a cabo será interesante profundizar en otros aspectos que delimitaron su carácter, fundamentalmente su relación con el azar.

Cuando se introdujo en Roma la Fortuna de Praeneste, el antiguo carácter oracular de la Fortuna del Foro Boario había sido olvidado por completo. Dos elementos demostraron, sin embargo, que el nuevo carácter de esta diosa iba a ser mucho más próximo a la Τύχη griega que a la cercana divinidad praenestina²³²: la adopción de la Fortuna praenestina en el 204 a.C., realizada por el cónsul P. Sempronio Tuditano, que tuvo lugar como consecuencia de su victoria sobre Aníbal²³³, y la edificación de su templo en el Quirinal²³⁴, en el 194 a.C. Esta fundación, acaecida en el momento en que la cultura romana estaba siendo transformada por la griega, pudo revitalizar las tradiciones que ligaban a la diosa con Servio Tulio, favoreciendo la posterior aparición de aquellas que relataban el origen servil del monarca.

El investigador islandés I. Kajanto cuestionó el origen latino de la diosa basándose tanto en el análisis de la hierogamia propuesta por la leyenda²³⁵, como en el análisis de las Fortunas de Praeneste y de Antium, así como en las consecuencias derivadas de la adopción por Roma de la Fortuna Primigenia. Este autor propuso que no existían evidencias que demostrasen que el culto a Fortuna proviniese del Lacio²³⁶. En ello coincidía con toda la historiografía contemporánea. Pero profundizando en su análisis, observamos una novedad que distancia su estudio con respecto al resto de la historiografía. Este autor rechazó

²³² MONTERO 1994-a, pp. 31-32.

²³³ Liv. XXIX, 36, 4.

²³⁴ Liv. XXXIV, 53, 5-6.

²³⁵ La tradición de la hierogamia entre Fortuna y Servio ha sido confirmada, como hemos visto, por la arqueología.

²³⁶ KAJANTO 1981, p. 503.

la clara etimología que proponía el nombre de la diosa, ligado al concepto de suerte. Según propuso en su estudio, su nombre -Fortuna- no derivaba del concepto latino de *fortuna* sino que por el contrario, correspondía a un antiguo patronímico de una diosa de la buena suerte, cuyo carácter originó el sustantivo latino:

"It is probable that both in Rome and Praeneste Fortuna was in origin a goddess of good luck. This is suggested by the very etymology of the name, obtained from the root *fortus*, cf. *Portunus* from *portus* and connected with the verb *ferre*²³⁷. The word thus suggested "a bringer", consequently "a bringer of good luck, success". There is indeed little evidence that Fortuna was ever a goddess of women or of fertility. The oldest literally documented sanctuaries, those of Foes Fortuna, have no special relationship to women. Fors Fortuna was obviously an old name for a goddess of good luck, created before the Latin word came to have the specific meaning of 'chance' "²³⁸.

Esta interesante propuesta enlaza con el análisis formulado por G. Wissowa²³⁹, autor que descubrió la helenización de la diosa. En la segunda mitad del siglo XIX, los historiadores de la religión romana todavía definían unánimemente a la diosa como una divinidad del azar y del destino²⁴⁰. Esta tendencia se perpetuó, como hemos dicho, hasta la aparición de los estudios de G. Wissowa²⁴¹, a comienzos del presente siglo. En ellos demostró que las

²³⁷ WALDE-HOFMANN, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch* ⁴I, Heidelberg, 1965, sv. *fors*.

²³⁸ KAJANTO 1981, pp. 504-505. Las afirmaciones de I. Kajanto se basan fundamentalmente en la concepción de la diosa ofrecida por Tertuliano Cf. Ter. *Phorm.* 841 y Ter. *Eun.* 134 y 568.

²³⁹ WISSOWA 1912, pp. 256-264.

²⁴⁰ CHAMPEAUX 1982, pp. VIII-X.

²⁴¹ WISSOWA 1912, pp. 256-264.

nociones relacionadas con la suerte que rodeaban el culto de Fors Fortuna provenían de la contaminación helénica derivada del influjo de Τίχη, la diosa griega del azar.

Los términos expresados por Wissowa no carecen de fundamento, dado que como las fuentes escritas eran posteriores a dicha helenización, la visión que nos ofrecían acerca de la diosa aparecía un tanto distorsionada por esta óptica que la relacionaba con el hado. No en vano se preguntaba tardíamente Agustín, aludiendo a este aspecto de Fortuna:

*...quo modo ergo dea Fortuna aliquando bona est,
aliquando mala?*²⁴²

La iconografía que poseemos acerca de esta diosa helenizada aparece bastante difundida en monedas, mosaicos y cerámicas. Su típica imagen femenina, ha sido descrita ininidad de veces asimilándola a Τίχη. De entre sus muchas descripciones, cabe destacar la que realizó I. Kajanto, a partir de la numismática y del análisis realizado por Dion Cassio a comienzos del siglo II d.C.²⁴³:

"During the Republic, there were coins depicting Fortuna where not yet have any attributes [...] but very soon the typical attributes of Fortuna began to appear. Fortuna was represented as a standing woman, with a rudder in her right, a cornucopia in her left hand. This picture is first found on a coin of BC 44-28 [...]. These attributes correspond to the representations of Greek Tyche. The rudder and the cornucopia were the standad attributes of the Greek goddess as well. The rudder as a symbol of Tiche is found as early as Pindar. Dio Chrysostomus 63, 7,

²⁴² August. *Civ. Dei.* 4, 18.

²⁴³ Dion Cass. LXIII, 7.

explains these symbols thus "The rudder indicates that Fortune directs the life of men; and the horn of Amaltheia calls attention to the giving of good things and prosperity". besides standing, Fortuna was also represented as seated"²⁴⁴.

En relación con la propuesta de I. Kajanto, la interpretación clásica de Fortuna como diosa de lo fortuito se debió ver agudizada a partir de su relación con el epíteto Fors. Este proceso, también se acentuaría a partir de la etimología que relacionaba su epíteto con la palabra latina que designa a la suerte, *sors*, y por tanto, de su afinidad con el sustantivo *fortuna*²⁴⁵. La helenización de la diosa permitiría que Cicerón afirmase que "Fors era la diosa en la que mejor se muestran los casos fortuitos"²⁴⁶, aludiendo al poder que ejercía la diosa sobre la dirección del destino.

La propuesta de I. Kajanto nos permite afirmarnos en nuestra tesis. Si la relación de Fors Fortuna con la *sors*, fue un fenómeno derivado de la helenización del culto, y si las leyendas que relacionaban a los esclavos con la diosa surgieron a partir de la relación de Fors Fortuna con Τίχη, estamos en condiciones de pensar que la necesidad de explicar tal relación fue posterior al fenómeno de la cual se desprende, es decir, posterior a la helenización del culto. Por ello, la relación entre Fors Fortuna y los esclavos, a partir de lo fortuito, constituyó un proceso que debe ser datado a partir del siglo II a.C.

²⁴⁴ KAJANTO 1981, pp. 518-519.

²⁴⁵ Otra etimología también referida a Fors es la que, admitida por Plutarco, puso en relación a la diosa con la fuerza "A la Fortuna cuyo templo está junto al río la llaman *Fortis*, es decir, Fuerte, Valiente o Viril, en idea de que tiene poder sobre todo" (Plut. *De Fort. Rom.* 5) Sin embargo esta etimología debe ser rechazada tal y como afirma G. Forni, autor de una de las ediciones de dicha obra -concretamente la publicada por M. D'Auria Editore in Napoli, Nápoles, 1989- debido a que se trata de un error de traducción propio de un autor griego como Plutarco derivado de una equivocada declinación del sustantivo Fors.

²⁴⁶ *Vel Fors, in quo incerti casus significantur magis* (Cic. *Leg.* II, 11).

d) *La participación de los esclavos en la fiesta: el conflicto entre la historia y la leyenda.*

Tal y como afirma J. Champeaux²⁴⁷, este conjunto de tradiciones había sido sobrevalorado sin ninguna prudencia por los romanos²⁴⁸, propiciando que el pasaje recogido por Livio, en el que daba cuenta de la fundación del templo de la sexta milla por el cónsul Carvilio²⁴⁹, constituyese un testimonio sólido, pero en disonancia con la causa que según la leyenda, había favorecido la participación de los esclavos en la fiesta de Fors Fortuna. Este conflicto sólo puede ser superado si, tal y como hacíamos al tratar la fiesta de Diana, no nos desvinculamos del carácter legendario de los relatos en los que se apoyaba dicha participación.

La única solución al desacuerdo entre historia y tradición, consiste en pensar que, con el paso del tiempo, y más expresamente, cuando a partir del siglo II a.C. los esclavos comenzaron a relacionarse con la diosa del templo de la sexta milla, la fundación de Carvilio se habría revestido con la leyenda serviana de los dos templos vecinos dedicados por el rey. Dicha leyenda justificaba una participación que, por constituir un fenómeno ajeno a la religión romana, era bastante difícil de explicar.

F. Coarelli²⁵⁰, encabezando al resto de opiniones contemporáneas, no otorgó ningún crédito a estas leyendas, que en su opinión divergían de los sólidos datos ofrecidos por la arqueología. Otros autores anteriores también habían rechazado su historicidad. Así, K. Latte²⁵¹, olvidando que eran afirmaciones válidas para estudiar al menos las creencias romanas a partir de la última etapa de la República, los consideraba meras invenciones de eruditos privadas de ningún valor. Por otra parte, Thomsen²⁵², yendo más allá en su crítica, negó el origen

²⁴⁷ CHAMPEAUX 1982, pp. 196-198.

²⁴⁸ Esta sobrevaloración debe ser descacada en el periodo de auge de la participación de los esclavos en esta fiesta, que pudo corresponder al momento en el que Plutarco escribió su texto.

²⁴⁹ Liv. X, 46, 14.

²⁵⁰ COARELLI 1988, p. 253.

²⁵¹ LATTE 1960, p. 182.

serviano -históricamente hablando e independientemente de la leyenda- de todos los cultos de Fortuna tradicionalmente ligados al rey Servio Tulio, incluido el del Foro Boario.

Pese a la crítica tan comprometida que la historiografía contemporánea ha realizado a estas leyendas, pensamos que éstas no pueden ser rechazadas como material de trabajo, dado que nos muestran un panorama religioso que, si no corresponde a la etapa final de la monarquía, al menos puede ser relacionado con la que circundaba a los autores que las ofrecieron; de hecho constituyen el testimonio de la difusión, en la Roma tardorrepública, de la creencia en la relación Servio-Fortuna-esclavos, y expresan la exclusiva vinculación de los esclavos a aquel santuario de Fortuna. Esta cuestión nos ha llevado más allá, puesto que nos ha obligado a cuestionarnos la causa de que la tradición ligase a los esclavos, exclusivamente, con la Fors Fortuna cuyo templo estaba en la sexta milla, obviando su vinculación con otras Fortunas que, según otras leyendas, también eran de origen serviano²⁵³.

J. Gagé²⁵⁴ afirmó que, si según la leyenda, la diosa Fortuna había beneficiado a un esclavo como Servio hasta el punto de convertirlo en un rey, por qué el resto de esclavos, no se iba a poder sentir tentado por la esperanza de alcanzar la más alta carrera gracias a la participación en su culto. Sin embargo, tras haber estudiado tanto el funcionamiento de la movilidad vertical de la sociedad romana, como el funcionamiento intrínseco de la religión, así como la mentalidad de un Estado y de unos *patresfamilias* que permitían a sus esclavos participar en la celebración de la fiesta de la diosa, en tanto que ésta no conllevaba ningún riesgo de alteración de los estamentos jurídicos, debemos matizar esta idea. Por ello, tal vez fuese aquélla la visión particular que tendría el estamento servil acerca de su implicación en la fiesta. Sin embargo, este hecho

²⁵² THOMSEN 1980, pp. 260-267.

²⁵³ Según los testimonios de Ovidio, Dionisio de Halicarnaso y Plutarco (*Ov. Fast.* VI, 539-636 y 771-784. *Dion.Hal.* IV, 27, 7. *Plut. Q.R.*, 74), el rey Servio erigió más de un templo a la diosa Fortuna.

²⁵⁴ GAGÉ 1963, p. 42.

sólo puede ser juzgado como una mera afirmación de la *pietas* que los unía a Roma, y que permitió que ésta propiciase su intervención.

Según afirmábamos al comienzo de este trabajo, la participación de los esclavos en las fiestas del calendario festivo romano era consentida tanto por el Estado como por los *patresfamilias* porque conllevaba la aceptación de su condición servil. Como decíamos entonces, este hecho no sólo propició que el Estado no persiguiese dicha participación (tal y como hizo, incluso desde comienzos del siglo II a.C., con otros cultos que consideró peligrosos)²⁵⁵, sino que incluso la fomentó, por los aspectos positivos que conllevaba su aceptación jurídica.

El hecho de que la fiesta de Fors Fortuna no haya sido recogida por ningún calendario. Pero ello no quiere decir, ni que escapase al control del Estado y de los *patresfamilias*, ni que en ella se plasmasen las intenciones libertarias de determinadas divinidades de carácter oriental que tampoco habían aparecido en las fiestas recogidas por el calendario. Con estas premisas, el Estado, y sobre todo los *patresfamilias*, que en el fondo ejercían un control más directo sobre los miembros de su familia, no hubieran permitido su desarrollo.

e) *El proceso histórico de su participación.*

Dejando al margen el carácter solsticial de la fiesta de Fors Fortuna, y centrándonos en los aspectos sociales de la misma, el principal carácter de la participación de los esclavos nos ha sido transmitido por el testimonio de Ovidio²⁵⁶. Sus versos nos han confirmado que se trataba de una fiesta popular y jovial, celebrada particularmente por plebeyos y esclavos para conmemorar la fundación legendaria de un templo de Fors Fortuna. Según la tradición, dicho templo estaría vinculado a la figura de Servio Tulio, pero partiendo del testimonio de la analística, podemos pensar que pudo haber sido fundado por el

²⁵⁵ Considérese el caso del escándalo de las Bacanales, o la posterior persecución del cristianismo.

²⁵⁶ Ov. *Fast.* 6, 773-786.

cónsul Carvilio con parte del botín obtenido con la victoria sobre samnitas y etruscos²⁵⁷. La comparación de los testimonios de poetas y analistas nos ha permitido deducir que la relación de los esclavos con la fiesta de Fors Fortuna resultó de una compleja interferencia entre leyendas y hechos históricos que de forma resumida, vamos a intentar exponer en el presente apartado.

Según relata la leyenda, Servio dedicó dos templos a la diosa, uno en el Foro Boario y otro junto al Tíber en la sexta milla. Como consecuencia de una posible reedificación de éste último, reedificación que pudo partir del voto formulado a la diosa en el año 204 a.C. por el cónsul Carvilio, este templo se vio envuelto en la leyenda que circundaba la primitiva fundación. A partir de este fenómeno, debieron desvincularse los contenidos del mito y de la realidad, dando lugar a una nueva tradición que, como consecuencia del contacto previo entre los esclavos y Fors Fortuna, proponía la relación de los propios esclavos con el rey Servio, a partir de la fundación que se le atribuía. Este proceso propició su implicación en la fiesta.

El análisis comparado de esta premisa, y de los datos que nos proporciona la arqueología y la filología, nos ofrece como resultado la siguiente conclusión: hacia el siglo VI a.C. existiría una antigua divinidad, caracterizada por su aspecto cósmico y oracular, cuya leyenda aparecía vinculada a una hierogamia. Su carácter oracular y el desarrollo de una hierogamia, han sugerido su carácter oriental, aspecto que viene confirmado tanto por la arqueología como por el estudio de la iconografía, que denota en Chipre su antecedente más cercano, dado que en esta isla, aparece constatada la imagen de la diosa y la ventana²⁵⁸. Su carácter oracular, delatado por su nombre, desapareció tras la instauración de la República, tal vez como consecuencia del rechazo que la ciudad comenzaba a denotar hacia la mántica extática. Sin embargo, dicho carácter ha sido puesto de

²⁵⁷ Liv. X, 46, 14.

²⁵⁸ C. Grotanelli ha realizado un estudio específico en torno a la iconografía oriental de la diosa asomada a la ventana que ha servido de base para explicar la hierogamia entre Servio y Fortuna (GROTANELLI 1987, pp. 90 y 109); Cf. COARELLI 1988, pp. 331 ss.; MONTERO 1994-a, p. 39.

manifiesto en otros templos dedicados a la misma diosa, como el de Praeneste, en el que las prácticas adivinatorias de este tipo se mantuvieron con fuerza²⁵⁹. Sería entonces cuando cobraría fuerza su carácter cósmico, correspondiente al de la típica diosa madre mediterránea generadora de la vida, aspecto que la caracterizaría con gran fuerza y que ha sido delatado tanto por la celebración de su fiesta durante el día del solsticio de verano, como por el rito de la travesía en barca a través del Tíber.

Las bases propiciatorias para que se produjese la participación de los esclavos en su fiesta, quedarían sentadas a través de la relación de Servio con la diosa (tradicón puesta de manifiesto por del tema de la hierogamia) y del carácter maternal de la misma. Pero aún faltaban varios elementos para que se desarrollase, tal y como nos pone en evidencia el testimonio de Terencio²⁶⁰. En él se refleja que en la primera mitad del siglo II a.C., estando el terreno abonado para que se implicasen los esclavos en su fiesta (dado que Fortuna ya era una diosa de los marginados y de las capas sociales más bajas), todavía no se puede detectar su participación, dado que el comediógrafo aún no menciona a este estamento jurídico en relación con la diosa. Evidentemente, pese a que en su época se estaba revitalizando la relación de Fors Fortuna con Servio y su carácter maternal y, en definitiva, su relación con las capas más humildes de la sociedad, los esclavos aún no se habían implicado en su fiesta.

El primer elemento que tuvo que establecerse para que surgiera dicha participación fue la helenización de la diosa. Recurriendo a la analística, podemos datar este proceso tras la adopción por la ciudad, y en su nombre, por el cónsul P. Sempronio Tuditano, de la Fortuna de Praeneste²⁶¹. Tras su marginación de Roma, el culto a la diosa había sobrevivido allí en su aspecto más característico: el oracular -recordemos que, por dicho carácter, este santuario ha sido conocido como "la Delfos del Lacio"- . Sin embargo, la Fortuna establecida en Roma con el epíteto Fors no retomaría ese aspecto que le había caracterizado

²⁵⁹ Cf. MONTERO 1994-a, pp. 29 ss.; CASTAGNOLI 1979, pp. 145 ss.

²⁶⁰ Ter. *Phorm.* 841.

²⁶¹ Liv. XXIX, 36, 4 y Liv. XXXIV, 53, 5-6.

antaño, y que le había propiciado un nombre tan transparente, sino que reaparecería helenizada bajo el aspecto de Τίχη, la diosa griega del azar.

Todo ello nos lleva a pensar que de nuevo, los esclavos no empezaron a vincularse con la diosa sino a partir de las Guerras Serviles. Será a partir de entonces, tal y como veíamos al estudiar la fiesta de Diana, cuando el Estado, adquirida la consciencia de grupo jurídico por los esclavos urbanos, comenzase una labor de integración, que no hubiera tenido sentido en fechas anteriores. Como consecuencia de este conjunto de premisas, surgieron las leyendas que relacionaron a Servio con la esclavitud, proceso que vuelve a vincular a esta fiesta con la de Diana. Dichas leyendas fueron transmitidas imprecisamente de forma oral, mezclándose a lo largo de la primera centuria antes de la era con las tradiciones anteriores que relacionaban al rey con la diosa. Finalmente, ligado a la política reformadora de Augusto, dos autores de su época (Ovidio y Dionisio), dieron cuenta de ellas en sus obras.

A partir de los relatos de época augústea, cabe deducir que la política seguida en este periodo para vincular oficialmente a los esclavos con Fors Fortuna, fue paralela a la adoptada con respecto a los esclavos y Diana. De la misma forma que entonces expresábamos este proceso, su participación en la fiesta de Fors Fortuna, surgida en el periodo final de la República bajo el control de los *patresfamilias* y del Estado, debió ser institucionalizada en este periodo. A partir del impulso que Augusto dio al culto de Fortuna bajo sus diversos apelativos, la implicación de los esclavos en el culto de Fors Fortuna también debió ser propiciada, por sus sucesores. Tiberio, tal y como relata la biografía que nos ha legado Tácito, edificó uno de sus templos en los jardines de César, hecho que evidencia la importancia que el mismo cobró entre los sucesores de Augusto:

"A finales de año Tiberio edificó un templo a Fors Fortuna, cerca del Tíber, en los jardines que el dictador César legó al pueblo romano"²⁶².

La relación entre esclavitud y la Fortuna helenizada se fue consolidando en esta época. Prueba de ello resulta uno de los versos de Estacio quien, a finales del siglo I d.C. afirmó que la diosa había hecho esclavo a un joven difunto²⁶³. El culto a Fors Fortuna debió seguir con gran fuerza a lo largo del siguiente siglo, tal y como nos demuestra el testimonio de Plutarco²⁶⁴ en el que nos ofrece una larga lista de apelativos y de templos dedicados a la diosa. Sin embargo, pese al auge que cobró su implicación en la fiesta, nunca se desvincularon del sito a orillas del Tíber, en la sexta milla, hecho que demuestra que su participación nunca fue ajena al control de la autoridad.

²⁶² Tac. *Ann.* II, 41.

²⁶³ Stac. *Silv.* 6.

²⁶⁴ Plut. *De Fort. Rom.* 10.

2.4 Los esclavos y la fiesta de las *Compitalia*.

a) *El carácter de la fiesta.*

Con respecto a las fiestas estudiadas anteriormente, la novedad que supuso la participación de los esclavos en las *Compitalia* consiste en que ésta no surgió en la ciudad, ni el entorno de una esclavitud urbana. Su origen es rural, dado que los primeros esclavos que participaron en ella fueron los de la *familia* agrícola. Su arranque tampoco se engloba en el conjunto de celebraciones públicas, sino que tiene un origen privado, envuelto en las celebraciones familiares acontecidas en el campo. Su paso a la ciudad debe ser entendido en el mismo contexto cronológico que el definido para el resto de las fiestas. Contexto que como hemos expuesto, corresponde al de los conflictos serviles de la coyuntura de los siglos II y I a.C., aunque bien es cierto que, teniendo en cuenta su antecedente agrícola, bien pudo haber servido de precedente a las mismas.

En base a estos argumentos puede afirmarse que, debido al originario carácter familiar de la primitiva participación de los esclavos agrícolas en esta fiesta, semejante participación no necesitó mayor impulso ni justificación que la propia voluntad del *paterfamilias*. En cierto modo también puede pensarse que en un contexto relativamente antiguo, la falta de control que ejercían en el *ager* las autoridades religiosas debió propiciarla. Sólo la posterior participación de los esclavos urbanos en la celebración pública de las *Compitalia*, necesitó venir de la

mano de una serie de leyendas que, por un lado, asociaban la figura de Servio con el origen de la fiesta, y por otro, lo relacionaban con su origen servil.

Durante la última etapa de la República, su implicación en la celebración urbana se vio ligada a los conflictos internos en los que se vio envuelta la ciudad como consecuencia de su inestabilidad política. Estos hechos, dieron paso a una reorganización de la fiesta en época de Augusto cuyo contenido ha marcado perfectamente el estudio de la labor efectuada por este gran reformador en las fiestas de Diana y Fors Fortuna.

Antes de centrarnos en el estudio de la participación de los esclavos en las *Compitalia*, creemos conveniente esbozar el carácter de la fiesta, análisis debe servirnos de marco al estudio de la celebración. Las *Compitalia* eran una de las fiestas que en Roma no tenían una fecha fija para ser celebradas. Ello se debía a que eran una de las *conceptivae feriae*, es decir, una de las fiestas que se acontecían anualmente, pero que no tenían una fecha fija en el calendario. Por este carácter, su celebración debía ser anunciada con anterioridad por las autoridades²⁶⁵.

La mejor descripción de las *feriae conceptivae* nos ha sido transmitida por Macrobio, quien no sólo detalló su carácter, sino que además nos legó la lista de las principales: tal es el caso de las famosas *Feriae Latinae*, de las *Feriae Sementivae*, de las *Paganalia* y por supuesto de las *Compitalia*, máximo exponente de este tipo de fiestas móviles:

²⁶⁵ SCULLARD 1981, p. 39. En Roma, las *feriae publicae* no sólo eran *stativae*, es decir, con su celebración anual fijada en el calendario para una fecha en concreto. Junto a ellas existían las *conceptivae*, y las *imperativae*, estas últimas de carácter excepcional y proclamadas inesperadamente por un cónsul, pretor o dictador, para celebrar una victoria o la resolución de un estado de emergencia. A estos tres tipos de *feriae*, Macrobio añade un cuarto, las *nundinales*, correspondiente a todas aquéllas que se celebraban cada nundina para que los campesinos intercambiasen sus mercancías más cotidianas- (Macr. *Sat.* I, 16, 6).

*Conceptivae sunt quae quotannis a magistris vel a sacerdotibus concipiuntur in dies vel certos vel etiam, ut sunt Latinae, Sementivae, Paganalia, Compitalia*²⁶⁶.

Ausonio nos ofrece una pista que corrobora el carácter móvil de las *Compitalia* cuando, aludiendo a ellas, dice que no tenían un día fijo en el calendario:

¿Y las fiestas que jamás vuelven en días fijos, cuando cada uno venera en sus aldeas los altares de las encrucijadas?²⁶⁷

Como hemos dicho, debido a su carácter móvil, debían ser anunciadas por la autoridad para que los romanos conociesen la fecha de su celebración. A ello alude el adjetivo calificativo que distingue a estas *feriae*: *conceptivae*. Su etimología es muy clara, y entroncando con el verbo *concipere*, es decir, "anunciar a través de una fórmula", alude al hecho de que fuesen proclamadas solemnemente por el pretor. Varios son los testimonios que nos han dejado el testimonio de su proclama. El más antiguo corresponde a Varrón, quien apenas profundiza en la cuestión conformándose con enunciarnos, en clara alusión a su carácter *conceptivus* que "Cada año este día es anunciado"²⁶⁸.

Otro pasaje de la misma obra de Varrón es igualmente parco, por lo que las conclusiones que de él podamos extraer serían paralelas a las obtenidas a partir del texto anterior:

"... a menos que se haya anunciado [*conceptae essent*] la fiesta [...] como las *Compitalia*"²⁶⁹.

²⁶⁶ Macr. I, 16, 6.

²⁶⁷ Aus. *Ecl.* 23, 16.

²⁶⁸ Var. *L.* VI, 25.

²⁶⁹ Var. *L.* VI, 29.

Mucho más completo es el testimonio de Aulo Gelio, quien no sólo vuelve a incidir en el hecho de que se anunciase esta fiesta, sino que además nos ha conservado, en boca del propio pretor, el texto literal de la fórmula con la que era proclamada. Su valor es enorme, dado que este texto no es una fórmula vacía sin más, sino que aparece vinculado a la anunciación de la fiesta en un año concreto, por lo que gracias a ello podemos apreciar como ese año quedaría fijada en el noveno día -se supone que después de las *kalendas*-:

*Ea verba haec sunt: 'Dienoni populo Romano Quiritibus Compitalia erunt, quando concepta fuerint, nefas.' 'Dienoni' praetor dicit, non 'die nono'*²⁷⁰.

En el siglo V, Macrobio expone un texto tan parecido al de Aulo Gelio, que parece inspirado en él. Como en aquél, en el relato de Macrobio también queda recogido el anuncio del pretor con unas palabras de gran semejanza a las vistas en el párrafo anterior. Además recoge una fórmula literal que coincide en el noveno día -a partir de las kalendas de enero-:

*Aestimo non nihil ad demonstrandam consuetudinem veterum etiam praetoris verba conferre, quibus more maiorum ferias concipere solet quae appellantur Compitalia. Ea verba haec sunt: 'Dienoni populo Romano Quiritibus Compitalia erunt'*²⁷¹.

Pese a su carácter móvil, su fecha de celebración no solía divergir mucho de un año a otro. Podemos suponer que, anualmente, oscilaba en el pequeño abanico de días que circundaba los inicios del mes de enero. Este hecho no sólo aparece atestiguado por Aulo Gelio y Macrobio. Dionisio de Halicarnaso

²⁷⁰ Gell. *Att.* X, 24, 3.

²⁷¹ Macr. *Sat.* I, 4, 27.

corroborar esta impresión, al especificar su celebración pocos días después de las *Saturnalia*, fiesta que también nos incumbe en la presente tesis doctoral, y que como luego veremos, era celebrada a finales de diciembre:

"Los romanos, que todavía en nuestros días celebran estas fiestas [las *Compitalia*], las solían festejar, solemnes y fastuosas entre las que más, unos pocos días después de las *Saturnales*" ²⁷².

Junto a los casos que hemos visto anteriormente, en los que un año concreto el pretor anunciaba su celebración el día nueve de enero, en la carta de Cicerón a Attico aparece otra fecha diferente, puesto que en ella da a entender que ese año las *Compitalia* fiesta fueron anunciadas para el día dos de enero:

"Como el día dos de enero era el día de las *Compitalia* [*Compitalicius dies*]..." ²⁷³.

Centrándonos en los aspectos intrínsecos de la celebración, podemos decir que, tal y como sucedía en las dos fiestas estudiadas con anterioridad, comprobamos que otra vez es Dionisio de Halicarnaso²⁷⁴ el autor que puso por escrito la relación entre la participación de los esclavos en la fiesta de las *Compitalia* y la figura del penúltimo monarca. Posponiendo al final del presente apartado el estudio de las conclusiones sugeridas por el hecho de que, de nuevo fuese un autor de la época de Augusto quien pusiera por escrito esta relación, veamos qué pistas nos ofrece el estudio del presente relato. Tras narrarnos la ordenación de la ciudad en cuatro tribus que el rey llevó a cabo -ordenación

²⁷² Dion.Hal. IV, 14, 4.

²⁷³ Cic. Att. VII, 7, 3.

²⁷⁴ En Dion. IV, 26, el autor de Halicarnaso comenta que Servio fue el fundador del templo de Diana en el Aventino, y en IV, 27, 7 que dicho monarca hizo erigir dos templos a Fortuna, uno en el Foro Boario y otro a orillas del Tíber.

promulgada para mejorar el ordenamiento censitario-, Dionisio entra de lleno en el relato de la organización del culto a los Lares Compitales:

"Posteriormente, ordenó que por todas las encrucijadas los vecinos erigieran templetos a los Lares Compitales, y estableció por ley que todos los años se les ofrecieran sacrificios y que cada casa contribuyera con una torta. Dispuso también que los que celebrasen los sacrificios de la vecindad ante las casas, contasen con la asistencia y la colaboración no de los hombres libres, sino de los esclavos, pues consideraba que a los Lares les agradaba el servicio de los esclavos. Los romanos, que todavía en nuestros días celebran estas fiestas, las solían festejar, solemnes y fastuosas entre las que más, unos pocos días después de las Saturnales; las denominan Compitales, porque llaman *compita* a las encrucijadas²⁷⁵. Y a propósito de los sacrificios, observan la antigua costumbre de propiciarse a los Lares por medio de los servidores y liberar a éstos de todo signo de servilismo durante esos días, para que, apaciguados con este acto de bondad, que tiene una cierta grandeza y solemnidad, se vuelvan más amables con sus dueños y les pesen menos las penalidades de su suerte"²⁷⁶.

La importancia de este texto es monumental, porque resume los tres elementos que vertebraron la fiesta: mito, rito y diversidad jurídica de los participantes. En primer lugar, refleja en unas pocas líneas el mito sobre el que se apoyaba la participación de los esclavos urbanos en esta fiesta -su institución por Servio Tulio-; en segundo lugar resume el rito que tenía lugar en la misma, -de carácter solemne, rodeado de sacrificios y ofrendas en torno a los *compita*-; y en

²⁷⁵ La palabra que emplea Dionisio -*stenopos*- significa propiamente "callejón", pero en este capítulo se emplea para el latín *compitum* ("cruce de caminos", "encrucijada").

²⁷⁶ Dion.Hal. IV, 14, 3.

tercer lugar da idea acerca de la heterogeneidad jurídica de las personas que podían participar en su celebración.

Las *Compitalia* eran, literalmente, la fiesta de los *compita*. En pocas palabras, diremos que la ceremonia consistía en la reunión de libres y esclavos, sin distinción, en torno a una encrucijada consagrada a los Lares Compitales, y en la ofrenda de unos presentes muy concretos a los pies del altar que en aquel lugar tan emblemático tenían dedicado estas divinidades.

El diccionario etimológico de Ernout y Meillet nos proporciona una etimología muy clara de la palabra *Compitum*. Según estos autores, la raíz de *compitum* sería *peto* -"se diriger vers..."-; partiendo de esta raíz se construyó la palabra *competo* -"se rencontrer avec..."-; de ahí que pese a que *compitum* sea el lugar en el que se converge, su traducción más agraciada sea la de encrucijada. En estas encrucijadas habitaban los Lares, llamados por ello Lares Compitales o Lares de las encrucijadas. Por ello en dichos enclaves se construirían los *sacella* -templetes- de los Lares que moraban en las encrucijadas. Templetes que por extensión también se llamarían *compita*²⁷⁷. La explicación semántica de la palabra *compitum* viene ligada a la de su etimología en el siguiente testimonio de P. Porfirio, el gramático de la primera mitad del siglo II d.C. en su comentario acerca de la obra de Horacio: *Item compita sunt loca, in quae multae viae competunt*²⁷⁸.

La descripción más completa que tenemos acerca de los *compita*, aparece en el comentario de Servio a las *Georgicas* de Virgilio. En él, haciendo referencia a las palabras del jurista C. Trebatio Testa, nos detalla su aspecto y su función:

Compita ut Trebatio placet, locus ex pluribus partibus in se, vel in easdem partes ex se vias atque itinera dirigens, sive is cum ara, sive sine ara, sive sub tecto sive sine sub divo sit, ubi

²⁷⁷ Macr. *Sat.* I, 7, 35.

²⁷⁸ Porf. *Serm.* II, 3, 25. Varrón también nos ofrece una alusión al carácter de los *compita* al afirmar: *...compito ternae viae oriuntur* (*Var. Sat.* fg. 402).

*pagani agrestes, bucina convocati, solent certa inire concilia:
hinc et lares compitalicie et feriae compitalicie*²⁷⁹.

Es decir, los *compita* serían una especie de capillitas con forma de una pequeña torre, a cuyo alrededor se disponían una serie de aberturas orientadas a los terrenos reunidos en ese límite²⁸⁰.

Comenzábamos el presente apartado afirmando que la participación de los esclavos en esta fiesta, se diferenció de la que tuvo lugar en las fiestas de Diana y de Fors Fortuna en que, frente a estas, su origen fue agrícola y englobado en una serie de celebraciones de carácter privado. Posteriormente profundizaremos en esta cuestión. Sin embargo, antes pretendemos estudiar otra diferencia externa que aparece remarcada entre la participación de los esclavos en las *Compitalia* y en las de Diana/Fors Fortuna. Según dictaban las leyendas recogidas en época de Augusto, la participación de los esclavos en estas dos fiestas, y la formalización por el Estado de dicha participación, radicaba en un hecho mítico: el acto fundacional de los templos de ambas diosas por Servio. En cambio, la leyenda recogida por Dionisio²⁸¹, que ligaba a este personaje con la fiesta de los Lares Compitales, no lo relacionaba con la fundación de ningún santuario, sino con la propia fundación del culto.

Como antes hemos dicho, esta diferencia corresponde a los elementos exteriores de la leyenda. En el fondo, aparece el mismo juego que observábamos en el relato de las dos leyendas anteriores: el encajar las piezas que conformaban esta relación -rey/divinidad/esclavos-. El hecho de que la participación de los esclavos en ella no aparezca motivada por la fundación legendaria de un templo por el rey Servio Tulio²⁸², viene sustituido, en el relato de Dionisio, por el hecho

²⁷⁹ Ser. in Verg. Georg. II, 383.

²⁸⁰ La descripción de los *compita* aparece en numerosos pasajes de la historiografía contemporánea. Entre ellos MESLIN 1978, p. 45. RAMOS CRESPO 1988, p. 210. SCULLARD 1981, p. 58.

²⁸¹ Dion.Hal. IV, 14, 3.

²⁸² Fundación en cuyo aniversario los siervos celebrarían la fiesta de alguna divinidad, recordando de paso el origen servil del rey.

de que Servio institucionalizó esta fiesta para que los esclavos pudiesen participar en ella desde su condición servil²⁸³. Variante lógica, sobre todo teniendo en cuenta, tanto el carácter de los dioses a los que se dedicaba la fiesta, como el de la propia celebración, festejada sin una fecha fija dado que no había fundación que conmemorar.

Destacada la enorme importancia del texto de Dionisio, debemos poner las cosas en su sitio. Y así, conocidos los precedentes de las dos fiestas anteriores, debemos someter a estudio este relato por ser obra de un autor de la época de Augusto, personaje bajo cuya autoridad el Estado institucionalizó dichas celebraciones. Ahora, como entonces, aparece un autor de su círculo cultural poniendo por escrito un entramado de leyendas cuyo origen y significado debemos estudiar. El testimonio de Dionisio tiene una cronología explícita, y su contenido no puede ser aplicado a una etapa anterior de la historia de Roma. De nuevo se hace necesaria la diferenciación entre leyenda e historia.

Para comprender esta división entre leyenda e historia, debemos comenzar diferenciando su celebración agrícola, de la que tenía lugar en la ciudad. El motivo es evidente, dado que se trata de una festividad agrícola que por su carácter, pudo ser adoptada por la ciudad. Por ello, la participación de los esclavos en cada uno de los casos obedeció a unas causas intrínsecas que deben ser analizadas por separado, y que en época de Dionisio, tal y como demuestra su lectura, se habían abigarrado hasta conformar una sola tradición.

²⁸³

Dion.Hal. IV, 14, 3-4.

b) *La celebración agrícola de las Compitalia*

La lectura del pasaje de Dionisio de Halicarnaso nos invita a pensar que el rey Servio instituyó la fiesta de las *Compitalia* con un carácter urbano:

"Posteriormente ordenó -se refiere al rey Servio- que por todas las encrucijadas [*stenopós*, literalmente callejones] los vecinos erigieran templetos a los Lares Compitales"²⁸⁴.

Sin embargo, contrariamente a lo que sugiere la lectura del texto de Dionisio²⁸⁵, a partir de la difusión de los trabajos de G. Wissowa²⁸⁶ estamos en condiciones de afirmar que el origen de los Lares Compitales fue completamente agrario²⁸⁷. Las palabras de Varrón nos puede servir de pista para formular esta sentencia, dado que nos hablan de los Lares de los caminos, y de la instauración de sus templos en las encrucijadas de las vías -agrícolas-:

*Compitalia dies attributus Laribus Vialibus; ideo ubi viae competunt, tum in competis sacrificatur; quotannis is dies concipitur*²⁸⁸.

Efectivamente, cuando en su tratado acerca de la lengua latina, este autor tardo-republicano habla de las fiestas de carácter móvil, nos informa que la fiesta se instituyó para enaltecer a los Lares de los caminos; es por ello, continúa, que en las encrucijadas de los mismos se celebraban sacrificios. Este aspecto de la

²⁸⁴ Dion.Hal. IV, 14, 3.

²⁸⁵ Dion.Hal. IV, 14, 3.

²⁸⁶ No sólo en las voces "*Compitalia*", P.V., R.E. III (1900), coll. 791-792 y "*Compitum*" P.V., R.E. III (1900), coll. 792-794, sino en su *Religion und Kultus der Römer*, 1912, pp. 167.

²⁸⁷ El primitivo origen agrario de los Lares ya fue descrito por L. Delatte (DELATTE 1936, pp. 105-106). A. de Marchi nos dice que tal vez este culto fuese instituido sobre el ejemplo de los Lares gentilicios (DE MARCHI vol. II 1975 ,p. 49). Pero esta es una cuestión sobre la que no nos atrevemos a pronunciarnos.

²⁸⁸ Var. L. VI, 25.

fiesta no había cambiado una generación después; en sus versos el poeta *Gratius* nos ofrece un panorama similar, mencionándonos los altares al aire libre situados en las encrucijadas, junto a las arboledas: *idcirco aeriis molimur compita lucis*²⁸⁹.

Ambos textos nos sirven como indicio para afirmar que los Lares fueron en principio divinidades agrarias, que eran adoradas en el límite de los campos, *-compitum-* por los miembros de cada *pagus*. Gran parte de la historiografía contemporánea avala esta tesis²⁹⁰. Fruto de esta veneración, se les erigió sobre los límites de las propiedades agrarias una serie de *sacella*, llamadas específicamente *compita*²⁹¹.

Para analizar la iconografía de los Lares Compitales podemos aprovechar, tal y como propone W. Stevenson, su imagen aparecida en el reverso de un denario de la *gens Caesia*²⁹². Su descripción, realizada por Alberto Banti, podría ser resumida de la siguiente forma: los Lares Praestites son representados semidesnudos, sentados sobre unas rocas, y girados hacia la derecha. Cada uno sostiene una vara y acaricia a un perro²⁹³ que está entre los dos. Por encima de éstos, y en el centro del campo de la moneda, aparece el busto de Vulcano con las tenazas detrás de la espalda. Si la iconografía es inconfundible, la inscripción LA a la izquierda del campo, y RE a la derecha del mismo²⁹⁴, no deja más rastro de duda²⁹⁵. La imagen que representada en dicho denario se corresponde con la descripción que Ovidio nos trasmite de estas divinidades:

*Praestitibus Maiae Laribus videre Kalendae
aram constituti parvaque signa deum:*

²⁸⁹ Grat. *Cyn.* 483.

²⁹⁰ SCULLARD 1981, p. 18.

²⁹¹ Macr. *Sat.* I, 7, 35.

²⁹² STEVENSON 1964, pp. 163 y 241.

²⁹³ Como animales callejeros, se asociaba a los perros con las encrucijadas de las calles, y a través de ellas, con los Lares. La relación de los Lares con los perros aparece atestiguada por Ovidio (*Ov. Fast.* V, 140 ss.).

²⁹⁴ Interpretable también como LA-PRE *-Lares praestites-*.

²⁹⁵ BANTI 1980, pp 152-154.

*voverat illa quidem Curius: sed multa vetustas
destruit, et saxo longa senecta nocet.*

*Causa tamen positi fuerat cognominis illis,
quod praestant oculis omnia tuta suis.*

*Stant quoque pro nobis et praesunt moenibus Urbis
et sunt praesentes auxiliumque ferunt.*

*At canis ante pedes saxo fabricatus eodem
stabat: quae standi cum Lare causa fuit?*

*servat uterque domum, domino quoque fidus uterque:
compita grata deo, compita grata cani [...]*

*Bina gemellorum quaerebant signa deorum
viribus annosae facta caduca morae:
mille Lares Geniumque ducis, qui tradidit illos,
Urbs habet, et vici²⁹⁶ numina trina colunt²⁹⁷.*

La celebración de las *Compitalia* surgió en el campo por una necesidad específica: proteger los límites de las haciendas de cualquier mal. Por ello, el objetivo del ritual, acontecido en la celebración agrícola, estribaba en la

²⁹⁶ El 7 a.C., Augusto dividió Roma en 14 distritos, y éstos en 265 barrios *-vici-*. En cada uno de estos barrios se levantó una capilla en la que, junto a los dos Lares Compitales, aparecía la imagen del genio de Augusto, representado con toga y actitud de ofrecer un sacrificio. Cf. Hor. *Od.* III, 17, 14.

²⁹⁷ "Las kalendas de mayo han visto erigir en honor de Los Lares Praestites [Tutelares] un altar y dos estatuillas de los dioses. Precisamente las había edificado Curio, pero su gran antigüedad las ha arruinado: también la larga vejez afecta a las piedras. No obstante, el motivo por el que se les impuso semejante nombre es el que con sus ojos tutelan todas las cosas; ellos nos defienden, velan por las murallas de la ciudad, están siempre presentes y nos prestan ayuda. A sus pies, esculpido en la misma piedra se hallaba un perro. ¿Qué razón había para que apareciera en compañía de los Lares? Pues el que uno y otro guardan la casa y muestran fidelidad a su dueño; gratas le resultan las encrucijadas a la divinidad; y gratas le son también las encrucijadas a los perros [...]. Andaba y buscando las estatuas de los dioses gemelos arruinadas por el poder destructor del paso de los años, ¡y precisamente Roma posee mil Lares y el Genio del jefe que ha establecido su culto público, y cada barrio rinde culto a las tres divinidades!" (Ov. *Fast.* V, 129-146).

consecución de la protección de los Lares de las encrucijadas, como divinidades tutelares de los límites de las propiedades que cada familia tuviese. Esta necesidad de protección, nos invita a pensar que las *Compitalia* surgieron como una celebración del ámbito privado. El deseo de purificar las encrucijadas, mediante la ofrenda de una serie de sacrificios a los dioses tutelares de las mismas, aparece testimoniado perfectamente en boca de Propercio: "Puerkos cebados purifican las pequeñas encrucijadas"²⁹⁸.

Como consecuencia de la esta obsesión por proteger la frontera de sus propiedades, cada familia solía alzar los *compita* en el punto exacto donde las propiedades limitaban entre sí²⁹⁹. La *lustratio* de los límites hacía efectiva la purificación al resto de la propiedad, e impedía la entrada de males al interior de las mismas³⁰⁰. La *lustratio* sería presidida por el *paterfamilias*, quien se vería acompañado por toda su familia durante el acto.

El relato exacto de la purificación no ha sido recogido por ningún texto conservado. Sin embargo, podemos reconstruir la ceremonia a partir de una serie de textos en los que se describe fragmentariamente su participación. Textos que, si bien deben ser entendidos en el contexto urbano de la celebración, muestran evidentes precedentes agrarios, algunos de gran antigüedad. Si en las fiestas estudiadas hasta ahora, no hemos encontrado ningún indicio de participación servil en lo que se podría denominar más estrictamente, como los ritos sagrados de una celebración religiosa, el análisis de los testimonios conservados nos permite afirmar, que en esta fiesta vamos a encontrar relatos que evidencian su intervención en ellos. De hecho, no sólo se nos ha conservado su participación en la procesión hacia los *compita*, sino que además, tenemos testimoniada su implicación en las propias ofrendas³⁰¹.

²⁹⁸ Prop. IV, 1, 23. Cf. Hor. *Od.* III, 17, 14.

²⁹⁹ RAMOS CRESPO 1988, p. 210. HARMON 1978, p. 1594.

³⁰⁰ La defensa de los límites constituye un aspecto de la protección de todo el territorio que delimitado por ellos. Ovidio (*Ov. Fast.* V, 131 ss.) nos recuerda que como protectores de la ciudad, a los Lares se les atribuía la protección de sus límites, personificados en las murallas. Este aspecto de los Lares urbanos proviene de su papel protector de las propiedades agrarias.

Catón sería testigo de una celebración agrícola de las *Compitalia* cuyo trasfondo, poco tendría que ver con la que un siglo después intervendrían los esclavos urbanos. Sustancialmente, la celebración agrícola se caracterizaba por la realización, por parte del *vilicus*, de algún tipo de sacrificio en los *compita*³⁰². Dicho sacrificio tenía su prolongación, en una celebración caracterizada por el obsequio de una ración extra de vino al conjunto de la *familia rustica*, aspecto que denotaba la celebración de su éxito:

*Vinum familiae [...] decimo in dies heminas ternas, id est amphoram; hoc amplius Saturnalibus et Compitalibus, in singulos homines congios*³⁰³.

El hecho de que este pasaje relacione exclusivamente la celebración de sacrificios con el *vilicus*, y no con el conjunto de la *familia* -entendiendo como tal al conjunto de esclavos que trabajaban en la hacienda-³⁰⁴, permite suponer que dicho texto se inscriba en una fecha temprana en relación con el inicio de la implicación de los esclavos en la fiesta. Ello nos obliga a pensar que, como consecuencia de una reciente implicación de los esclavos en la fiesta, en el testimonio transmitido por Catón tan sólo aparecerían implicados en la *lustratio* los responsables de la producción, es decir, los *vilici*.

Según nos han transmitido Festo y Paulo Diácono, a partir del texto de Verrio Flaco, el rito festivo de las *Compitalia* se iniciaba la noche anterior a la fiesta, cuando los señores y los esclavos se dirigían a los *compita*. Una vez allí, continúa el propio autor, cada participante en el rito colgaba unos objetos de lana en los altares: las *pilae* y las *efigies*. Objetos cuyo nombre y significado aparece recogido en el siguiente texto:

³⁰¹ (Fest. p. 273 L.).

³⁰² Cato. *Agr.* 5, 3.

³⁰³ Cato. *Agr.* 57, 1. La hémina constituía una medida para líquidos y el congio una medida de capacidad. Cf. FLAMBARD 1981 p. 157; RAMOS CRESPO 1988, p. 211.

³⁰⁴ A diferencia del *vilicus*, el conjunto de la *familia* debía celebrar la fiesta exclusivamente bebiendo una ración extra de vino.

*Pilae et effigies viriles et muliebres ex lana Compitalibus suspendebantur in compitis, quod hunc diem festum esse deorum inferiorum, quos vocant Lares, putarent, quibus tot pilae, quot capita servorum; tot effigies, quot essent liberi ponebantur, ut vivis parcerent et essent his pilis et simulacris contenti*³⁰⁵.

Tal y como podemos deducir de la lectura de este texto, que sin duda nos remite a Verrio Flaco, la condición jurídica del que realizase la ofrenda marcaba el carácter de la misma. Los esclavos depositaban *pilae*, que consistían en una especie de pelotitas de lana, y los señores *effigies*, muñecas que como dice Macrobio representaban a la diosa Manía, madre de los Lares (...*effigies Maniae*)³⁰⁶, y que al igual que las *pilae*, también solían ser de lana:

*Lanae effigies Compitalibus noctu dabantur in compita, quod Lares, quorum is erat dies festus, animae putabantur esse hominum redactae in numerum deorum*³⁰⁷.

Sin embargo, las *effigies* de Manía podían ser también de harina, tal y como afirma la tradición ligada al propio Verrio Flaco: *Manias [...] ex farina*³⁰⁸.

Ramos Crespo³⁰⁹ intentó profundizar en la causa de esta distinción en las ofrendas depositadas por amos y esclavos, pero no pudo llegar a una conclusión definitiva. Para ello, analizó estudios anteriores como el de Rose³¹⁰, quien había afirmado que el motivo de tal distinción debía buscarse en la terminología romana; así, las muñecas poseían una especie de cabeza, *caput*, término que a su

³⁰⁵ Fest. p. 273 L.

³⁰⁶ Macr. Sat. I, 7, 35.

³⁰⁷ Fest. p. 108 L.

³⁰⁸ Fest. p. 115 L.

³⁰⁹ RAMOS CRESPO 1988, p. 215.

³¹⁰ ROSE 1948, pp. 39-40.

vez podría indicar la capacidad legal que gozaban los libres, y de la que carecían los esclavos. Analizada la explicación formulada por H.J. Rose, J.M. Ramos Crespo, concluyó -conclusión que nosotros suscribimos desde estas líneas-, que dicha tesis debe ser descartada porque puestos a imaginar, podríamos ver en las *pilae* representaciones esquemáticas de cabezas. Ramos Crespo rechazó la tesis de Rose porque no se apoyaba sobre ninguna base, y porque no consiguió encontrar una respuesta a tal distinción que fuese más allá de la diferente categoría jurídica de los oferentes.

Macrobio ofreció una respuesta mítica a la causa de estas ofrendas. Para ello, recurrió de nuevo al manido pasaje protagonizado por Júpiter y Numa Pompilio³¹¹, en el que el dios exigía al monarca una cabeza y este le contestaba diciendo que cortaría la de una cebolla. Basándose en este relato, Macrobio atribuyó a Tarquinio el Soberbio y Apolo un debate parecido. Debate con el que se ofrece la explicación de la ofrenda de unos presentes tan específicos como las *pilae* y las *effigies*:

Qualem nunc permutationem sacrificii, Praetextate, memorasti, invenio postea Compitalibus³¹² celebratamcum ludi per urbem in compitis agitabantur, restituti scilicet Tarquinio Superbo Laribus ac Maniae ex responso Apollonis, quo praeceptum es ut pro capitibus supplicaretur. Idque aliquamdiu observatum, ut pro familiarium sospitate pueri mactarentur Maniae deae, matri Larum. Quod sacrificii genus Iunius Brutus consul pulso Tarquinio aliter constituit celebrandum. Nam capitibus alii et papaveris supplicari iussit ut responso Apollonissatis fieret de nomine capitum remoto scilicet scelere infaustae sacrificiationis; foribus periculum, si quod immineret

³¹¹ Ov. *Fast.* III, 339.

³¹² Ov. *Fast.* II, 612.

*familiis, expiarent, ludosque ipsos ex viis compitorum in quibus agitantur Compitalia appellitaverunt*³¹³.

La explicación de la fiesta ofrecida por Macrobio diverge en algunos aspectos con la que se remonta a Verrio Flaco. Según relata este tardío autor, en la época de Tarquinio el Soberbio, y con motivo de la fiesta, se inmolaron niños a la diosa Manía. Esta tradición, sería sustituida durante el consulado de L. Junio Bruto, en el 510 a.C, por la inmólación de cabezas de ajo y de amapolas; cabezas que, en buena lógica, constituirían el precedente de las *pilae*. Por otra parte, según continúa este autor, durante la celebración de este rito también se colgarían las *effigies Maniae* en la puerta de cada casa -y no en los *compita* como se refiere el texto verriano-, con el fin de conjurar cualquier peligro que concerniese a la familia.

Tal y como supone Ramos Crespo³¹⁴, cabe afirmar que el relato detallado por Macrobio, fue una interpretación legendaria inspirada en la disputa entre Numa y Júpiter relatada por Ovidio³¹⁵. Dicha sospecha nos permite pensar que, la interpretación del rito ligada a Verrio Flaco es mucho más razonable, dado que constituía una explicación más próxima a la mentalidad religiosa romana (aunque también podamos encontrar algún viso de leyenda en la misma). Por eso vamos a aceptarla como la que más se aproxima a la aparición de la fiesta³¹⁶.

Rechazada la interpretación del rito transmitido por Macrobio, como el recurso sustitutorio de un primitivo sacrificio humano³¹⁷, podríamos retomar en parte la tesis de Ramos Crespo³¹⁸. Este autor ha propuesto que su desarrollo

³¹³ Macr. Sat. I, 7, 34 ss.

³¹⁴ Cf. RAMOS CRESPO 1988, p. 220.

³¹⁵ Ov. Fast. III, 339.

³¹⁶ En el mosaico de Saint Romain-en Gal, en el que aparece la imagen de un ciudadano y su siervo depositando una ofrenda en un *compitum*. Si se confirmase que dicha ofrenda corresponde a las *pilae* y las *effigie*, quedaría confirmada la tesis ligada a Verrio Flaco.

³¹⁷ Tesis defendida también por G. Dumézil (DUMÉZIL 1987, p. 349).

³¹⁸ RAMOS CRESPO 1988, pp. 221-222.

constituyó una *lustratio* destinada a alejar los malos espíritus de las encrucijadas (*lustratio* muy en la línea de la que acontecía con motivo de las *Lemuria*). Esta interpretación nos obliga a rechazar su interpretación en el ámbito de la magia simpática³¹⁹.

Para rechazar la relación de este rito con la magia, cabe aducir las palabras de K. Kerényi referentes a que, los actos mágicos aparecían en la fiesta cuando la firme realidad pasaba a un segundo plano, y en lugar del acto festivo, predominaba sólo el pensamiento utilitario. Sin embargo, este planteamiento no caracterizaba las *Compitalia*. En esta fiesta, la firme realidad, que estribaba en la existencia de unos Lares Compitales capaces de proteger o de dañar a los mortales caso de ser ofendidos, seguía estando presente, a pesar de la fuerza de los ritos³²⁰. Ritos que, por otra parte, estaban perfectamente enmarcados en el objetivo clave de todos los rituales romanos: la necesidad de mantener la *pax deorum*.

La vinculación de las *Compitalia* con la magia, fue atribuida por la historiografía contemporánea, a partir del carácter mágico que en la actualidad se confiere a todos los elementos, capaces de imponer la voluntad de los hombres a las formas espirituales. Debemos descartar que esta fiesta constituyese un acto mágico, más aun si tenemos en cuenta que la religión romana otorgaba valor al rito, no como acto mágico capaz de alterar los designios de las divinidades, sino como demostración de una *pietas* con la que los dioses consintiesen en renovar la *pax deorum*. Por eso, debemos defender que el objetivo de esta lustración fuese exclusivamente festivo, en el sentido que Kerényi³²¹ describe este adjetivo: como un acto creador, no mágico, efectivo y bueno, y no de espíritu práctico. Bajo estas condiciones, y en el marco de los parámetros de la religión romana, los

³¹⁹ Tal vez aquí debemos tener presentes las palabras de R. Schilling, recogidas por Ramos Crespo, que recalcan la dificultad que existe en el momento de definir con exactitud los términos religión y magia, hecho que obliga a usarlos con mucho cuidado (SCHILLING 1979, pp. 191-215; RAMOS CRESPO 1988, p. 207).

³²⁰ KERENYI 1972, p. 72. La definición del acto festivo aparece recogida por este autor en la monografía dedicada al estudio de la religión romana.

³²¹ KERENYI 1972, p. 72.

Lares protegerían a través de este acto de purificación, al conjunto de miembros de la familia, libres y esclavos, sujetos a la autoridad del *paterfamilias*³²².

El carácter purificador del ritual de las *Compitalia* quedaría justificado, si tal y como afirman M. Meslin y G. Dumézil³²³, tenemos en cuenta el papel desempeñado por las encrucijadas, a partir del siglo II a.C., en otras culturas mediterráneas. Pero es en dos culturas orientales, la escita y la védica, donde mejor tenemos constatado el carácter purificador de dos celebraciones que reflejan un evidente paralelismo con las *Compitalia*.

El caso de la cultura escita fue detallado por Dumézil³²⁴, autor que propuso una analogía con esta fiesta a partir de un texto de Heródoto en el que se recordaba la consagración de una vasija por el rey escita Ariantas:

"En el mencionado lugar se encuentra una vasija de bronce [...] Pues bien, los lugareños aseguran que dicha vasija se hizo con puntas de flecha, pues el rey de los escitas, cuyo nombre era Ariantas, con ánimo de averiguar el número de sus súbditos, ordenó a todos los escitas que cada cual trajese una punta de flecha; y a quien no la trajese, lo amenazó con la muerte. Se trajeron, pues, gran cantidad de flechas y con ellas decidió hacer un monumento conmemorativo para la posteridad. Con esas puntas, en suma, mandó hacer dicha vasija y, como he dicho, la consagró en *Exampeo*"³²⁵.

Exampeo -literalmente Sendas Sagradas-, constituiría, tal y como indica el propio Heródoto en un pasaje anterior³²⁶, un lugar sito en los confines del

³²² La protección de los Lares a todos los miembros de la familia debe relacionarse, tal y como nos recuerda Dumézil, a que una de las tres advocaciones de los Lares era la de Lares familiares -las otras son las de Lares Compitales y la otra la de Lares Praestites- (DUMÉZIL 1987, pp. 347-349).

³²³ MESLIN 1978, p. 46. DUMÉZIL 1961, p. 264.

³²⁴ DUMÉZIL 1961, p. 265.

³²⁵ Hdt. IV, 81, 3.

territorio escita. La localización de la ofrenda en la frontera de su territorio fue equiparada por G. Dumézil con el relato referido por Dionisio³²⁷, dado que en los confines del territorio es donde tenía lugar la labor protectora de los Lares³²⁸. El paralelismo entre ambos testimonios no es artificial, dado que los dos se hallan inmersos en el relato de un censo de la población: el que Ariantas llevó a cabo al contar las puntas de flecha depositadas por sus súbditos, y el que Servio llevó a cabo, organizando la ciudad en cuatro tribus, para mejorar el ordenamiento censitario -relato que sirve de prólogo al enunciado de la institución de las *Compitalia* por el rey-. El hecho de que cada participante en la ceremonia de las *Compitalia* depositase exclusivamente un objeto, bien *pilae* bien *effigie*, nos invita a pensar que estas figuras serían, lo mismo que sucedía con cada punta de flecha depositada por los escitas, representaciones de las personas que realizaban el ritual³²⁹.

Centrándonos en la ceremonia védica a la que hemos aludido, podemos suponer, tal y como indicaba G. Dumézil, que el conjunto de cultos relacionados con las encrucijadas, enlaza con una tradición indoeuropea que tiene su más lejano parangón en el ritual védico del *Traiymbakahoma*, destinado a alejar al pernicioso dios Rudra³³⁰. Dice F. Villar Liébana³³¹, que el dios Rudra era una figura secundaria en el *Rg Veda*, cuya importancia venía dada por ser la anticipación de Siva, la tercera persona de la trinidad hinduista. Rudra es la divinidad que más elementos diabólicos tiene de todo el panteón védico, siendo

³²⁶ Hdt. IV, 52, 3.

³²⁷ Dion.Hal. IV, 14, 3-4.

³²⁸ Recuérdese la anotación que hacíamos anteriormente al respecto de las murallas (Ov. *Fast.* V, 131 ss.).

³²⁹ La relación de la institución de esta fiesta por Servio con la reorganización serviana del territorio de la ciudad tal y como dice Flambard (FLAMBARD 1981, p. 156), es una cuestión que vamos a dejar en el aire ya que es una cuestión que se sale de nuestro tema. Recientemente A. Frascchetti ha estudiado la relación de las *Compitalia* con la organización de Roma en torno a las cuatro tribus (FRASCHETTI 1990, pp. 204 ss.).

³³⁰ DUMÉZIL 1961, pp. 262-263.

³³¹ VILLAR LIÉBANA 1975, pp. 313-314. El carácter secundario del dios Rudra en el *Rg Veda* aparece recalado por M. Eliade (ELIADE 1978, p. 229).

considerado el dios que arroja los rayos de la enfermedad, pero que al mismo tiempo el que cura de los males que provoca; por ello, su caracterización constituye una mezcla de elementos favorables y desfavorables. No tenía amigos ni entre los dioses ni entre los hombres, y su carácter maléfico fue acentuado en la literatura postvédica. Debido a este carácter, los hombres necesitaban protegerse de él, hecho que propició el desarrollo de la ceremonia del *Traiymbakahoma*:

"La *Traiymbakahoma* es una ceremonia familiar. La familia prepara tantas galletas más una como número tiene la familia del que hace el sacrificio, incluyendo a las mujeres. El sacerdote *adhvaryu* recibe del que realiza el sacrificio la cantidad de grano necesaria y cociéndola sobre el fuego del dueño de la casa; devolviéndoselo, el que realiza el sacrificio dice: 'Mientras estamos en la casa he preparado la felicidad para ellos'. Una vez preparadas las galletas e introducidas en un cesto el *adhvaryu* toma un tizón del hogar y conduce en cortejo a la familia hacia el noroeste. Se deposita en un chamizo la galleta suplementaria y la procesión llega a una encrucijada. Allí, el sacerdote enciende un fuego con el tizón que traía, fuego que tendrá el carácter de sacrificial, y corta todas las 'esquinas' orientadas hacia el norte de todas las galletas ofreciéndoselas a Rudra. Después se formulan varias plegarias [...] Luego los asistentes tiran al aire por tres veces lo que queda de las galletas [...], las recogen y las ponen en las manos del que hace el sacrificio. Este son devueltas por el *adhvaryu* en dos cestos que suspendidos en el balancín utilizado para transportar la leche, son depositados en un tronco suelto [...] Luego el cortejo vuelve en silencio sin mirar atrás"³³².

Las similitudes del *Traiymbakahoma* con las *Compitalia* son algo más que casuales: como ésta, el rito védico se realiza sobre la encrucijada, es de carácter familiar y también tiene un origen agrario; además, tanto en la antigua India como en Roma, se realizaban ofrendas al dios en la propia encrucijada en número idéntico al de participantes con el fin de aplacar a la divinidad. Para finalizar este ejercicio de religiosidad comparada podremos concluir afirmando que el principal objetivo de las *Compitalia* consistía, como hemos afirmado anteriormente basándonos exclusivamente en el estudio de la religión romana, en realizar la *lustratio* de la encrucijada como lugar de reunión de unos espíritus que si bien no eran dañinos, tampoco eran de naturaleza benéfica. Descritos los rituales romano y védico, resulta fácil ver la relación de las *Compitalia* con la ceremonia védica del *Traiymbakahoma*, y en definitiva, su englobamiento en un ideario religioso indoeuropeo cuyo denominador común sería la necesidad de proteger los límites representados, en este caso, por las encrucijadas.

Retomando el análisis de los ritos agrícolas de las *Compitalia*, cabe afirmar que *pilae* y *effigies Maniae* no constituían las únicas ofrendas que se depositaban en los *compita*³³³. En el origen agrícola de la fiesta pudo aparecer, tal y como describe Dionisio de Halicarnaso³³⁴, la ofrenda de una torta realizada por cada familia. Por otra parte, el texto de Varrón³³⁵ que hemos mencionado con anterioridad, permite desprender que se realizarían sacrificios en los *compita*. Sacrificios entre los que tal vez estaría alguno de los puercos cebados de los que nos hablaba Propertio³³⁶. Ambos elementos nos permiten intuir la celebración de

³³³ Al margen del conjunto de ofrendas entregadas en los *compita*, la ofrenda realizada de las *pilae* y *effigies* puede ser comparada con la ofrenda de la *bullae* realizada, tal y como nos informa el autor satírico A. Persio Flaco, por los adolescentes romanos a estas mismas divinidades cuando tomaban la toga viril. *Bullae* que consistía en una pequeña esfera que tenía un amuleto dentro para protegerles del mal de ojo: "Tan pronto como a mí, atemorizado, dejó de custodiarme la púrpura, y la bulla quedó colgada en ofrenda a los Lares de ceñida toga..." (Pers. *Sat.* 5, 30 ss.). Al respecto de la bulla cabe destacar un trabajo de G.P. Warden (WARDEN 1983, p. 69 ss.).

³³⁴ Dion.Hal. IV, 14, 3.

³³⁵ Var. *L.* VI, 25.

un banquete con los restos de estas ofrendas³³⁷. Junto a ambas ofrendas -tortas y cerdos- el poeta Estacio nos informa de que se encendían pequeñas candelas en los altares de los dioses: *fulgent compita flaminis*³³⁸.

Finalmente, tal y como indica Horacio, también se llevaba a los *compita* un buey tirando de una reja invertida, signo inequívoco de la primitiva relación de esta fiesta con el mundo agrícola:

"¡Qué gozo, entre tantos manjares, da ver
que acuden hartas las reses
y el buey arrastrando lánguido la reja
invertida y, rodeando
los lúcidos Lares, el servil enjambre
nacido en la rica casa!"³³⁹

c) La celebración urbana de las *Compitalia*.

Tal y como decíamos al iniciar el estudio de la celebración agrícola de la fiesta, el relato de la instauración de las *Compitalia* transmitido por Dionisio³⁴⁰ tenía un carácter bastante ambiguo, hecho que nos ha obligado a analizarlo de forma ponderada. Quizás el autor quisiera informarnos de que el culto a los Lares Compitales surgió por iniciativa del rey, y que fue directamente instaurado en la ciudad; pero quizás pretendiera decirnos que Servio ordenó que la ciudad rindiese culto a los Lares de las encrucijadas, tal y como se hacía en el campo.

³³⁶ Prop. IV, 1, 23. El sacrificio de un cerdo con motivo de las *Compitalia* debe ser puesto en relación con la celebración de la tradicional matanza en estas fechas de invierno. Este hecho será puesto de manifiesto cuando comprobemos que su carne estaba presente en el banquete de las *Saturnalia* desarrollado unos días antes.

³³⁷ Analizando el celeberrimo banquete de Trimalción, J. F. Miller intuye que su celebración tiene lugar con motivo de las *compitalia*. Este aspecto será analizado un poco más adelante (MILLER 1989, pp. 191-192).

³³⁸ Stac. *Silv.* I, 231.

³³⁹ Hor. *Ep.* II, 1, 65.

³⁴⁰ Dion.Hal. IV, 14, 3-4.

Circunscribiéndonos al contexto en el que se circunscribe el párrafo, su lectura puede inducirnos a pensar que su intención era la primera, dado que ordena la consagración de *compita* y da instrucciones específicas para la instauración del culto como si nunca antes se hubiera celebrado.

Sin embargo, y contrariamente a lo que puede sugerir este relato, hemos visto cómo la fiesta de las *Compitalia* había surgido y se había desarrollado en el entorno agrícola para purificar y proteger los límites de las propiedades familiares. La lectura del texto de Dionisio no debe apartarnos del hecho de que, sólo cuando Roma empezó a crecer, el Estado desarrolló el correspondiente urbano de lo que había sido hasta entonces una fiesta rural³⁴¹, erigiendo *compita* en las encrucijadas de los *vici*³⁴², y fomentando la aparición de cofradías encargadas de este culto, de las que hablaremos más tarde, cuyos componentes eran principalmente de condición servil.

El sentido apotropaico de la fiesta agrícola fue transferido a la ciudad, donde el antiguo carácter privado y familiar del entorno rural, dio paso a una celebración de carácter público que, pese a ello, no abandonó la plástica del ritual en el que estaba inspirado. Asumida la celebración por el conjunto de la ciudad, ya no serán las encrucijadas sitas en los límites de los campos los lugares que debían protegerse y purificarse. Desde la transposición de los ritos al mundo urbano, son los propios límites de la ciudad, de los barrios, de las calles y de las casas, los territorios protegidos por los pequeños altares dedicados a los Lares alzados en el ámbito urbano. Ovidio toma buena nota de este aspecto de la celebración urbana cuando describe a los Lares como los dioses protectores de la ciudad:

*Vim parat hic, voltu pro verbis illa precatur,
et frustra muto nititur ore loqui.*

Fitque gravis geminosque parit, qui compita servant

³⁴¹ RAMOS CRESPO 1988, p. 211. Cf. SCULLARD 1981, p. 59.

³⁴² *Ov. Fast.* V, 145.

*et vigilant nostra semper in urbe, Lares*³⁴³.

Sólo cuando las *Compitalia* fueron transmitidas del campo a la ciudad, su celebración se convirtió en una fiesta pública; quedó entonces inscrita como tal en el calendario, siendo fijada a comienzos del mes de enero, aunque sin una fecha fija, por lo que pasó a formar parte del grupo de celebraciones que Macrobio³⁴⁴ definía como *conceptivae feriae*.

Para comprender la distorsión que supone el relato de Dionisio³⁴⁵, con respecto a la realidad histórica que supuso la transposición de la fiesta del campo a la ciudad, debemos inscribir su obra en las circunstancias del autor. Y así vemos que otra vez, tal y como sucedía al estudiar los otros dos casos en los que la leyenda de Servio impregnaba la participación de los esclavos una fiesta del calendario, fue un autor del círculo cultural de Augusto³⁴⁶, quien estableció por escrito la relación existente entre la implicación servil en las *Compitalia* y la figura del penúltimo monarca. Las conclusiones que podríamos extraer de este hecho son las mismas que hemos deducido con respecto a las otras dos fiestas, y serán analizadas en el último apartado de este capítulo.

Como decíamos anteriormente, el ritual urbano apenas varió con respecto al agrícola. Se mantuvieron los *compita* en las encrucijadas, y a sus pies se siguieron depositando, *pilae*, *effigies maniae*³⁴⁷, tortas y pasteles³⁴⁸. También se

³⁴³ "Fue entonces cuando [Muta, literalmente La Muda, nombre que con Ovidio sustituye al de Manía.] le pareció deleitosa a su divino guía [Mercurio]. Se dispone a violentarla. Privada de la palabra, le suplica con la mirada, mientras se esfuerza vanamente en hablar con su muda boca. Queda preñada y da a luz gemelos, que custodian las encrucijadas y montan constantemente guardia en nuestra ciudad: son los Lares" (Ov. *Fast.* II, 612). En otro pasaje (Ov. *Fast.* V, 145), Ovidio nos dice que cada barrio les rinde culto.

³⁴⁴ Macr. *Sat.* I, 16, 6.

³⁴⁵ Dion.Hal. IV, 14, 3-4.

³⁴⁶ Curiosamente de nuevo Dionisio, tal y como sucedía en la fiesta de Diana (Dion.Hal. IV, 26) y en la de Fors Fortuna (Dion.Hal., IV, 27, 7), es el autor que pone por escrito la relación entre la implicación de los esclavos en la fiesta y la figura del último monarca.

³⁴⁷ Fest. p. 273 L. Fest. p. 108 L. Macr. *Sat.* I, 7, 35.

siguieron sacrificando cerdos³⁴⁹ para ofrecerlos a los dioses. Como testimonio de las ofrendas depositadas en el templete de los lares, se nos ha conservado un testimonio iconográfico de gran valor; se trata del mosaico de Saint Romain-en-Gal, que constituye uno de los pocos calendarios rústicos conservados, y que puede ser datado en la primera mitad del siglo III d.C. En uno de sus cuadros podemos ver la única representación del culto a los Lares Compitales que se nos ha conservado. H. Stern describe así el cuadro:

"...un homme debout devant une maison, vêtu d'une longue tunique et d'une ample togue, la tête voilée, saisit une matière non identifiable dans un récipient présenté par un serviteur, un enfant d'après sa taille; il semble vouloir la jeter dans un petit trépied placé devant lui"³⁵⁰.

El valor de este testimonio, como testigo de un rito del que sólo poseíamos descripciones escritas, es incalculable. Su conservación no sólo ha permitido confirmar los testimonios de las fuentes, sino que además nos ofrece un marco idóneo para poder reconstruir con la imaginación su desarrollo.

Si tenemos en cuenta que la celebración urbana de las *Compitalia* debe su origen a la celebración agrícola de la fiesta, resulta lógico el paralelo que existe en los ritos de ambas celebraciones. Sin embargo podemos comprobar como la celebración urbana de las *Compitalia* no siempre siguió un discurso paralelo al de su análoga agrícola. Las diferencias entre el campo y la ciudad concretaron, con el paso del tiempo, una evolución independiente de la fiesta urbana que desembocó en la celebración de una serie de *ludi* que nos han sido transmitidos por Macrobio³⁵¹. Este autor nos ofrece la noticia de que la celebración religiosa

³⁴⁸ Dion.Hal. IV, 14, 3-4.

³⁴⁹ Propertio es el autor que nos testimoniaba el sacrificio de cerdos con motivo de la fiesta (Prop. IV, 1, 23).

³⁵⁰ STERN 1981, p. 446.

³⁵¹ Macr. Sat. I, 7, 34.

culminaba con una serie de juegos y festines celebrados junto a los *compita* que conformarían el aspecto más informal de la celebración de la fiesta de los Lares Compitales:

*Qualem nunc permutationem sacrificii, Praetextate,
memorasti, invenio postea Compitalibus³⁵² celebratamcum ludi
per urbem in compitis agitabantur, restituti scilicet Tarquinio
Superbo Laribus ac Maniae [...] ludosque ipsos ex viis
compitorum in quibus agitabantur Compitalia
appellitaverunt³⁵³.*

Sin duda, estos *ludi*, celebrados tal y como nos informa Macrobio junto a las encrucijadas, fueron desarrollados en el entorno más puramente urbano de la celebración. De hecho, Cicerón nos ofrece la noticia de su institución, refiriéndonos el hecho de que fueron promulgados por el senado-consulta de un tribuno de la plebe: "Cierta tribuno de la plebe ordenó a los *magistri* con un senado-consulta la celebración de los *ludi*"³⁵⁴.

Si unimos esta noticia al carácter netamente urbano de este tipo de competiciones, podemos considerar que su celebración no tuvo ningún precedente agrícola. Un texto del poeta Calpurnio, autor de la época de Nerón, vuelve a evidenciar su celebración junto a los *compita*. En el nos dice que gracias al *Princeps* podemos aplaudir al buen señor que ofrece juegos en las encrucijadas:

*ut quoque turba bono plaudat saginata magistro,
qui facit agregios ad pervia compita ludos³⁵⁵.*

³⁵² Ov. *Fast.* II, 612.

³⁵³ Macr. *Sat.* I, 7, 34 ss.

³⁵⁴ Cic. *In Pison.* 4, 8.

³⁵⁵ Calp. *Sic. Buc.* IV, 125.

Este texto puede poner de manifiesto la iniciativa privada a la hora de organizar los juegos. Las noticias que tenemos acerca de ellos finalizan con el siguiente texto de Servio, quien en sus comentarios a la Eneida, vuelve a hacer referencia a su celebración: *compitalici ludi celebrati sunt*³⁵⁶.

d) *La reconstrucción de su participación.*

Dejando de lado los elementos del ritual, resulta interesante analizar tal y como resaltan M. Meslin y G. Dumézil, la polarización de esclavos y de pequeños artesanos en torno a los dioses de esas encrucijadas³⁵⁷. Este aspecto es el que nos va a llevar a profundizar en la estructuración jurídica de los participantes en la celebración.

Tal vez el testimonio más antiguo que poseemos acerca de la celebración de las *Compitalia* corresponda a una comedia de Nevio, de la que sólo se ha conservado su título, *Tunicularia*, y un breve fragmento en el que aparece mencionada la fiesta. En dicho fragmento no encontramos ningún detalle de la celebración, que nos pueda servir de pista acerca del ritual y de la participación de los esclavos en la misma. Las palabras de su editor prologan perfectamente el texto:

"Di questo fr. corrotto nella sua parte fondamentale, possiamo solo dire chi vi si rublava un pittore che si circondava di grandi precauzioni come se dovesse dispingere un'opera divina, mentre era intento a dipingere una cosa comunissima, dei Lari, forse per l'edicola di un crociocchio".

³⁵⁶

Ser. Ad. Aen. VIII, 717.

³⁵⁷

MESLIN 1978, p. 46. DUMÉZIL 1961, p. 264.

En el pequeño fragmento que ha sobrevivido, apenas aparece mencionado algún detalle de la fiesta; por ello no es posible rastrear en él la participación de los esclavos en la misma. Tal vez sea debido al hecho de que se encuadra en una cronología demasiado temprana como para que sea posible su testimonio -comienzos del siglo II a.C.-. Pero a pesar de ello, y pese a que se trata de un texto bastante corrupto, aparece perfectamente trazada la estructuración de la fiesta en torno a la encrucijada y al templete en el que se depositaban las ofrendas, tal y como nos está indicando su mención específica en los versos de la obra:

Teodotum
cum apella comparas, qui Compitalibus
sedens in cella circumtectus tægetibus
Lares ludentes peni pinxit bubulo.
exbolas
quassant aulas
eius noctem nauco ducere³⁵⁸.

Este testimonio de Nevio tiene el valor de permitirnos afirmar que la participación de los esclavos en las *Compitalia* se instauró sobre una celebración plenamente estructurada en sus líneas claves: la fiesta ya estaba organizada en torno a los *compita*, sobre los que los Lares ejercían su dominio. Con posterioridad se introdujo la participación de los esclavos, primero, en el campo, y luego en la ciudad.

³⁵⁸ Nev. *Pall.* frg. XXXV, 1. Como dice su editor, "...non conosciamo originali greci per questa commedia: ma che essa sia tratta da un originale grecco sta a dimostrare in nome Theodotus del frg. 1, un pittore grecco sconosciuto, che certo non poteva laborare e vivere dei suoi quadri a Roma al tempo di Nevio. Non ch'io creda all'esistenza reale di questo pittore; ma penso che potesse essere argomento di una battuta caricaturale in una commedia greca, dalla quale Nevio lo trasportò nella sua, acclimatandolo, per così dire, all'ambiente romano fra le feste compitali".

Partiendo del primitivo carácter agrícola de las *Compitalia*, hemos podido argumentar que esta fiesta fue una de las primeras celebraciones religiosas del calendario romano -quizás junto a las *Saturnalia*-, en las que se dio la participación de los esclavos; esta tesis ya fue defendida en su momento. Como entonces decíamos, la primera vez que los esclavos aparecieron relacionados por las fuentes con la celebración de las *Compitalia* fue en el tratado *de Agricultura* de Catón, autor posterior en una generación a Nevio. Si tal y como entonces afirmábamos, la participación de los esclavos en las fiestas del calendario romano no puede datarse antes de finales del siglo III a.C., y la obra de este autor corresponde al decenio comprendido entre el 164 y el 154 a.C.³⁵⁹, podemos pensar que nos hallamos ante el testimonio de un autor que en realidad es contemporáneo del comienzo del fenómeno de la participación de los esclavos en las fiestas del calendario romano.

El texto concreto de Catón hace referencia a los deberes del *vilicus*. Entre otras obligaciones, menciona la prohibición explícita de realizar sacrificios a los dioses, con excepción de los que podría realizar en los *compita* durante las *Compitalia*:

*Vilici officia [...] Rem divinam nisi Compitalibus in
compito aut in foco ne faciat iniussu domini*³⁶⁰.

Las conclusiones que este breve texto nos permite extraer son muy interesantes:

1^a) El contexto en el que se inscriben las palabras de Catón -su tratado de agricultura-, y el hecho de que mencione las *Compitalia* al tratar los deberes del *vilicus*, permite suponer que su afirmación se estaba enfocando hacia el medio

³⁵⁹ PINA POLO 1986, p. 809.

³⁶⁰ "Estos serán los deberes del *vilicus* [...] Que no realice sacrificios, excepto aquellos de la fiesta de las *Compitalia*, en las encrucijadas o en el hogar, si no es por mandato del señor" (Cato. *Agr.* 5, 3).

rural. Si a esta sospecha unimos el hecho de que, por una parte, en la época de Catón aún no se hubiese desarrollado en la ciudad un sistema de producción plenamente esclavista y que, por otra, las celebraciones que tenían lugar en el *ager* podían escapar con mayor facilidad al control de la autoridad, podemos pensar que la participación de los esclavos en esta fiesta surgió concretamente en el medio rural.

2ª) Catón relaciona la ceremonia de las *Compitalia* exclusivamente con el *vilicus*, y no con el conjunto la *familia rustica*; este hecho permite suponer que su texto se inscribe en una fecha temprana en relación con la participación de los esclavos en la fiesta. Dicha cronología nos permite concluir, tal y como hemos visto, que como consecuencia de una reciente implicación de los esclavos en la fiesta, en la *lustratio* tan sólo aparecerían implicados los responsables de la producción, es decir, los *vilici*.

3ª) El hecho de que el ex-cónsul afirmase que sólo se debía permitir la participación del *vilicus* en las fiestas de los Lares Compitales, no debe entenderse como si a mediados del siglo II a.C. ya existiese un amplio abanico de celebraciones en el que pudiesen estar implicados los esclavos; como hemos probado, en su época los esclavos participaban a lo sumo en una fiesta más: la de las *Saturnalia*. El enunciado de Catón, indica todo lo contrario; en un momento de coyuntura como el que vivió dicho autor, en el que, para hacer frente a las consecuencias económicas derivadas de la expansión de Roma, el sistema de producción estaba siendo copado por la mano de obra servil, y como consecuencia de ello, este estamento jurídico se estaba convirtiendo en un pilar básico de la sociedad, tanto económica como demográficamente, convenía limitar los extremos de su *status* incluso en aspectos como éste. Afirmando que el *vilicus* no podía realizar sacrificios, excepto aquellos de la fiesta de las *Compitalia*, por una parte, Catón estaba asumiendo una tradición, y por otra estaba evitando el riesgo de que, debido a la expansión demográfica de este estamento, los esclavos

se implicasen en otra fiesta, causando como consecuencia de ello alguna impiedad.

4ª) Finalmente, el hecho de que Catón confiriese a cada *paterfamilias* la capacidad de autorizar la intervención del *vilicus* en esta fiesta, pone de manifiesto el control al que estuvo sometido su implicación, incluso en su primera fase. Este hecho confirma nuestra tesis de que, pese a que el Estado consintió su participación, siempre reservó la última palabra a los señores. La pequeña coletilla que añade Catón *-iniussu domini-*, en la que deja la participación de los esclavos en la fiesta al criterio de cada amo, permite afirmar sin temor a equivocarnos que la participación de los esclavos en todas las fiestas siempre estuvo bajo el control de la autoridad, bien familiar, bien estatal.

En otro pasaje de su obra, Catón nos ofrece un nuevo detalle que nos ayuda a comprender el primitivo carácter de la participación de los esclavos en esta fiesta. Este pormenor, radica en el hecho de que durante su celebración, lo mismo que durante la celebración de las *Saturnalia*, concedía a sus esclavos una ración extra de vino³⁶¹:

*Vinum familiae [...] decimo in dies heminas ternas, id est amphoram; hoc amplius Saturnalibus et Compitalibus, in singulos homines congios*³⁶².

Comparando este pasaje con el anterior, podemos comprobar que, mientras sólo permitía realizar sacrificios al *vilicus*, menciona a toda la *familia* en el reparto de la ración extra de vino, extendiendo la celebración de la fiesta a

³⁶¹ El reparto de una ración extra de vino con motivo de las *Saturnalia* constituye un elemento que será analizado con mayor profundidad cuando tratemos la participación de los esclavos en aquella fiesta.

³⁶² Cato. *Agr.* 57, 1. Cf. FLAMBARD 1981 p. 157; RAMOS CRESPO 1988, p. 211.

todos los esclavos. Pero no nos llevemos a error. En la celebración que Catón está relatando implícitamente, todavía no se da una participación masiva de los esclavos. Tampoco cabe deducir una celebración sofisticada, del estilo de la que se desarrolló a partir del siglo I d.C. En el caso concreto relacionado con Catón, se trata de una participación que estaba comenzando a institucionalizarse, pero que todavía no se había arraigado como lo estará en el siglo siguiente, sobre todo desde el instante en que los esclavos urbanos comienzan a implicarse en la misma. En la época de Catón, todavía no puede afirmarse que la festividad supusiera un día de fiesta para los esclavos, tal y como cabrá afirmarlo con rotundidad en etapas más avanzadas. Sólo los *vilici* podían implicarse en la *lustratio*, pero el hecho de que se conceda al resto de los esclavos una ración doble de vino ya apunta a la dirección hacia la que se encaminará la fiesta con posterioridad.

El hecho de que las *Compitalia*, junto a las *Saturnalia*, constituyeran las primeras fiestas del calendario en las que se dio la participación servil, puede ser probado por diversas circunstancias. La primera parte del hecho de que en ambas fiestas, aparecidas en el mundo agrícola, dicha implicación ha sido testimoniada desde la primera mitad del siglo II a.C., es decir, poco después de que surgiesen las condiciones necesarias para que se diera su participación en las fiestas del calendario romano originadas en el campo. En segundo lugar, nuestra tesis puede verse muy respaldada si a este hecho, le sumamos que el testimonio de Catón se inscribe en un momento en que la celebración de las *Compitalia* todavía no había pasado a la ciudad, constituyendo en esta etapa una celebración elemental, carente de la plasticidad de las celebraciones urbanas, y caracterizada por su ambientación agrícola. Además, el hecho de que en la primera mitad del siglo II a.C. todavía no hubiera surgido en la ciudad un sistema de producción intensiva, basado en la mano de obra servil (tal y como ya había sucedido en el campo), y que por lo tanto, todavía no se hubiese podido desarrollar la participación de los esclavos en las fiestas de carácter urbano³⁶³, garantiza más aún nuestra idea, dado que elimina posibles fiestas en las que pudieron verse implicados los esclavos.

Su participación en las *Matronalia* tampoco es más antigua que la desarrollada en las *Compitalia*; el hecho de que la participación femenina en la fiesta de Juno Lucina imitase muchos elementos de la participación de los esclavos en las *Saturnalia*, la convierte, en cierto modo, en una celebración paralela inspirada en aquélla. Como consecuencia de esta serie de premisas podemos concluir afirmando que, a nuestro juicio, las primeras fiestas del calendario en las que se dio la participación de los esclavos fueron las *Compitalia* y las *Saturnalia*.

A través de Suetonio y de Aulo Gelio conocemos la existencia de dos comedias togatas que, de no haberse perdido casi totalmente, se podrían haber convertido en nuestro mejor testigo de la implicación de los esclavos urbanos en la celebración. Suetonio³⁶⁴ nos ofrece noticia de la primera, obra de Afranio³⁶⁵ (finales del siglo II a.C.), que lleva por título el nombre de la fiesta: *Compitalia*. De ella sólo se nos ha conservado un fragmento que no aporta ningún elemento nuevo a nuestro tema, dado que solo afirma el carácter inmejorable de la obra de Terencio:

"Afranio lo antepone al resto de los autores cómicos cuando escribe en sus *Compitalia*:

'No digas de nadie que iguala a Terencio'³⁶⁶.

La otra obra a la que nos referimos es un mimo de Laberio, autor de mediados del siglo I a.C., cuyo contenido también se nos ha perdido, pero del sabemos por A. Gelio que también llevaba por título el nombre de la fiesta. En este sentido, lo único que nos dice el erudito romano al respecto de esta obra es que en los mimos que escribía Laberio, aparecían muchas palabras inventadas por él. Tal es lo que hizo en su mimo llamado *Compitalibus*:

³⁶³ Nos estamos refiriendo a las fiestas de Diana, Fors Fortuna y Nonas Caprotinas.

³⁶⁴ Suet. *Poet.* frg. 11, 15.

³⁶⁵ Afr. *Comp.* frg.

³⁶⁶ Suet. *Poet.* frg. 11, 15.

*Laberius, in mimis quos scriptitavit, oppido quam verba
finxit praelicenter [...] item in Compitalibus*³⁶⁷.

Una líneas más adelante, Gelio nos transcribe los siguientes versos de este mimo de Laberio:

*Laberius in Compitalibus:
"Nunc tu lentus, nunc tu susque deque fers;
Materfamilias tua tua in lecto adverso sedet
Servos sextantis utitur nefariis
verbis"*³⁶⁸.

El texto, en el cual se afirma que mientras los señores estaban en la cama, los esclavos se atrevían a usar un lenguaje indecoroso, nos puede advertir del hecho de que este día estuviesen más o menos aceptadas ciertas licencias, sobre todo por la noche, cuando los amos se acostaban³⁶⁹. Licencias que, como veremos en las fiestas que nos falta por estudiar, solían ser frecuentes en aquellas en las que participaban los esclavos.

De haberse conservado íntegras las obras de Afranio y Laberio, su estudio podría haber sido enlazado con el tema abierto por Nevio y su *Tunicularia*³⁷⁰, comedia que, según veíamos, también parecía estar centrada en un tema referente a los Lares Compitales. Su valor hubiera sido muy grande, sobre todo si tenemos en cuenta que la cronología de ambas obras corresponde al momento en el que datamos la implicación de los esclavos urbanos en esta fiesta; ciertamente, su conservación nos podría haber ofrecido la clave de la implicación de estos

³⁶⁷ Gel. *Att.* 16, 7, 1 ss.

³⁶⁸ Gel. *Att.* 16, 9, 4.

³⁶⁹ La nocturnidad de estas licencias, ligada al hecho de que se desarrollasen mientras los amos dormían, delata que pese a estar instituidas, no contarían en muchos casos con el beneplácito de los amos.

³⁷⁰ Nev. *pall. frg.* XXXV, 1.

esclavos en la fiesta, y por extensión, de la participación de los esclavos en todas las fiestas urbanas del calendario en las que tenemos testimoniada su implicación.

Tal y como hemos visto, el primer autor que nos ha transmitido la noticia de la institución de los *ludi Compitales* es Cicerón³⁷¹; sin embargo, continúa sin ofrecer ningún dato acerca de la implicación de los esclavos en la fiesta. Tampoco alude a las leyendas que, como sabemos, se convertirán en un tema recurrente a partir de la época de Augusto. Con posterioridad, Varrón³⁷² es el último autor republicano que menciona la fiesta, y salvo el relato de los aspectos tratados al comienzo del presente apartado (acerca de la fecha de celebración de la fiesta, y de su carácter móvil *-conceptiva feria-*), tampoco trata su participación en la fiesta.

Este análisis de la literatura republicana, nos permite constatar que desde el tratado de agricultura de Catón, ningún autor volvió a tratar la participación de los esclavos en la fiesta hasta Horacio³⁷³. Resulta por ello interesante que el único autor que haya tratado la participación de los esclavos en las *Compitalia* lo haya hecho en el ámbito de un tratado agrícola. El hecho de que las obras de Cicerón y de Varrón en las que aparece mencionada la fiesta -obras que bajo ninguna perspectiva pueden ser definidas de temática agrícola-, no mencionen la participación de los esclavos, nos permite ratificar nuestra idea sobre el hecho de que los esclavos urbanos intervinieron en el desarrollo de la fiesta muy tardíamente.

Como venimos apuntando, a partir de la época de Augusto se observa un cambio notable en los datos ofrecidos por las fuentes. Desde este momento, aparecen los relatos que relacionan a Servio con la institución de la fiesta, y por ende, con los esclavos. Horacio es el primer autor que, siglo y medio después de Catón, vuelve a relacionar a los Lares con los esclavos. Ello lo hace en dos pequeños versos:

³⁷¹ Cic. *In Pison.* 4, 8.

³⁷² Var. *L.* VI, 25 y 29.

³⁷³ Hor. *Ep.* II, 65.

*positosque vernas, ditis examen domus,
circum redentis Lares*³⁷⁴.

Resulta cuanto menos, una coincidencia, el hecho de que Horacio retome en sus versos el tema de la participación de los esclavos en las *Compitalia*, y que en otro poema mencione la reforma de la fiesta realizada por Augusto³⁷⁵. Sin duda, ambos testimonios deben ser relacionados con la política religiosa de Octavio. Es por ello que los versos de Horacio no deben desvincularse de otro texto contemporáneo, en el que aparecen relacionados todos los elementos que configuran la política del *Princeps*: el relato de Dionisio. Como vimos anteriormente, Dionisio de Halicarnaso, uno de los autores augústeos que había difundido el nacimiento servil de Servio³⁷⁶, fue el primer autor que relaciona a este personaje con la instauración de las *Compitalia* (y de paso, con la causa que motivó la participación servil en ellas: la propia voluntad del rey)³⁷⁷.

Como consecuencia de la difusión de este tema por los autores de época augústea, no resultará vano profundizar en la reforma de la fiesta realizada por Augusto. Este análisis nos permitirá profundizar en la causa del interés de estos autores por el tema. Si en la última etapa de la República, su celebración pudo haber sufrido un receso como consecuencia de la disolución de los colegios que se encargaban de celebrar parte de sus ceremonias³⁷⁸, sabemos por Suetonio que Augusto, calculando las ventajas que podía tener el impulso de esta fiesta, dio el paso definitivo con el apoyo de su celebración:

³⁷⁴ Hor. *Ep.* II, 65.

³⁷⁵ Hor. *Od.* IV, 5, 39.

³⁷⁶ Dion.Hal. IV, 2, 1-3.

³⁷⁷ Dion.Hal. IV, 14, 3.

³⁷⁸ El proceso de formación y disolución de los colegios será analizado cuando estudiemos este proceso en concreto.

"[Augusto] Restableció también algunas ceremonias antiguas que poco a poco, habían ido cayendo en desuso, como [...] los juegos seculares y compitalicios" ³⁷⁹.

Para impulsar su celebración, Augusto restableció los colegios, y vinculó la celebración de los Lares con la de su propio *Genius*. Quedaba así unida la celebración de la fiesta con la de su *Genius*. Ello ha quedado plasmado, en una de las odas que Horacio, el poeta de la corte, dedicó a Augusto. En ella se menciona a Cástor, personaje que junto a su mítico hermano Póllux habría influido notoriamente en el desarrollo del culto a los Lares. Por ello es posible que un elemento que propiciase esta reforma fue la helenización que, en esa época, habría afectado al culto. :

"y a honrarte [se refiere a Augusto] con muchas preces,
cuando el vino
se sirve en las páteras, mezclando tu *numen*
con los Lares como Grecia, que no olvida
a Cástor y al ingente Hércules" ³⁸⁰.

Hay autores como J.F. Miller³⁸¹ que, buscando un paralelo con uno de los pasajes del *Satiricón*, han visto en estos versos de Horacio la afirmación de la celebración de la fiesta con un banquete. Para ello parte de uno de los pasajes de la obra de Petronio en el que se realiza un brindis por la salud de Augusto al tiempo que unos esclavos sacan los Lares a la mesa:

"- Bien y felicidad a Augusto, padre de la patria [...].
Entre tanto habían entrado tres mancebos ceñidos de
blancas túnicas. Dos de ellos colocaron sobre la mesa unos

³⁷⁹ Suet. *Aug.* 31.

³⁸⁰ Hor. *Od.* IV, 5, 39. Cf. Porph. *Serm.* II, 3, 281.

³⁸¹ MILLER 1989, pp. 191-192.

Lares adornados con su medallón de oro al cuello. El tercero
 -portando una pátera de vino en torno a los comensales- gritaba:
 - Que los dioses te sean propicios [...]
 Nos dio vergüenza no besar un busto bien logrado de
 Trimalción³⁸², después que todos lo hubieran besado"³⁸³.

Siguiendo los textos de Horacio y de Petronio, se observan elementos comunes; por una parte, en ambos se relaciona la figura de los Lares con la de Augusto -hecho derivado de la relación de ambos cultos promovida por el *Princeps*-; por otra, en ambos se relaciona la celebración con libaciones de vino en pateras. Evidentemente, el texto de Petronio constituye una sátira de este banquete, pero su lectura, yuxtapuesta a los versos de Horacio, no deja lugar a dudas para entrever la celebración de banquetes privados con motivo de la celebración de las *Compitalia*. El propio Horacio nos ofrece en otra oda la pista definitiva para afirmar la participación de los esclavos en estos banquetes. Este poeta relaciona explícitamente el culto al *genius* con la ofrenda de un banquete a los esclavos en el que no faltaría ni el vino ni el cerdo, elementos básicos de una buena mesa³⁸⁴:

"a tu genio mañana ofrendar debes
 vino y un lechón de dos meses
 entre tus siervos desocupados"³⁸⁵.

La aparición del cerdo en estos banquetes urbanos pudo tener su precedente en el mundo agrícola. Entonces veíamos, tal y como indicaba Propercio³⁸⁶, el sacrificio de cerdos en las encrucijadas, e intuíamos el desarrollo

³⁸² En todos los hogares romanos el busto del patrón presidía el Larario.

³⁸³ Petr. 60.

³⁸⁴ Como veremos cuando tratemos el desarrollo de la las *Saturnalia*, el vino y el cerdo también constituirán los componentes básicos del banquete de dicha fiesta.

³⁸⁵ Hor. *Od.* III, 17, 14.

³⁸⁶ Prop. IV, 1, 23.

de una comida, que se celebraría en el campo, basada en su carne. El desarrollo de aquel banquete puede aparecer confirmado por estos textos. Sin embargo es en el mundo urbano donde, tal y como refleja el texto de Cayo Petronio, los esclavos se integrarían en los banquetes, dirigiendo alabanzas y portando la figura de los Lares.

A tenor de las palabras de J.F. Miller³⁸⁷, su intervención en este acto de la fiesta puede ser interpretada como un rito de inversión. Esta interpretación no nos parece del todo descabellada, sobre todo si tenemos en cuenta el hecho de que en otras fiestas, en las que también participaban esclavos (como las *Saturnalia*, *Matronalia* y *Nonas Caprotinas*), hemos podido constatar banquetes de este tipo en los que participarían los esclavos. Es posible que, sobre todo a partir de la refundación de la fiesta realizada por Augusto, sus contenidos plásticos influyesen en el desarrollo de los banquetes acontecidos durante la celebración urbana de las *Compitalia*.

Augusto fue el gran reformador de la fiesta. Sabemos por Suetonio³⁸⁸ que aquél situó a esclavos al frente de los colegios compitalicios. Con esta maniobra, no sólo impulsaba el carácter popular de su celebración, sino que se aseguraba el control de este importantísimo sector de la población romana. La preocupación explícita de Augusto por recuperar la fiesta, aparece en el siguiente texto de Aulo Gelio en el que se evidencia su voluntad de refundarla:

*Divus etiam Augustus, linguae Latina non nescius munditiarumque patris sui in sermonibus sectator, in epistulis plurifariam significatione ista dierum non aliter usus est. Satis autem erit perpetuae veterum consuetudinis demonstrandae gratia verba sellemnia praetoris ponere, quibus more maiorum ferias concipere solet quae appellantur Compitalia*³⁸⁹.

³⁸⁷ MILLER 1989, pp. 192 ss.

³⁸⁸ Suet. *Aug.* 76.

³⁸⁹ Gell. *Att.* X, 24, 3.

Este deseo de recuperar la fiesta, adecuándola al *mos maiorum*, encubre un aspecto que subyacía a la práctica totalidad de la política religiosa de Augusto: su pragmatismo. Evidentemente, a partir de Augusto se produjo un cambio en la concepción de la fiesta, y que fue encubierto por la labor propagandística de su círculo cultural. Dicho círculo fue el encargado de enlazar la fiesta con el pasado mítico a través del *mos maiorum*, plasmando en la literatura la relación entre los elementos más tardíos con los más arcaicos. Sin embargo la evidencia de esta labor queda patente con las transformaciones que sufrió la antigua celebración. La vinculación de las *Compitalia* con el culto de su *genius* constituyó el elemento más novedoso. Junto a este aspecto innovador, surgieron cambios en algunos de los más antiguos elementos que articulaban la fiesta. Entre ellos las cofradías, agrupaciones que debieron sufrir un proceso de transformación acorde con las necesidades de Augusto.

En las nuevas *Compitalia*, aquel antiguo carácter lustratorio aparecía un tanto oscurecido por una celebración mucho más jovial, que puede ser deducida a partir del contexto en el que aparece mencionado por Virgilio:

"¿Por qué te has quedado pálido, hembra? ¿Mis bromas te escuecen? ¿Reconoces tus hazañas? No me invitarás, hermosa, durante los misterios de Cotito³⁹⁰ a los falos en fiesta. Ni luego te veré, agarrado a los altares, menear las caderas con ropa naranja y cerca del rojo Tíber llamar a gentes de olor a mar, en donde las barcas que van arribando quedan ancladas en medio de un oscuro cieno en lucha con las escasas aguas. Ni me llevarás a la taberna, ni a las pringosas fiestas compitales, ni a las sucias comilonas de las que saciado y [con agua] viscosa vuelves al lado de tu gorda mujer, aplastas [sabiamente] su vientre que se ondula y lames [con tus labios en su boca]"³⁹¹.

³⁹⁰ La diosa Cotito era una divinidad tracia cuyos misterios pasaban por ser el colmo de la impudicia.

³⁹¹ *Ap. Verg.* XIII, 17.

Resulta evidente que a partir de Augusto se produce un cambio encubierto en la celebración³⁹². Poco a poco, la primitiva purificación de los de los *compita* se había transformado en las "pringosas fiestas compitales", fiesta cuyo carácter lúdico podía ser comparado, tal y como hizo Virgilio, con los misterios de Cotito.

La transformación de la fiesta, promulgada por el gran reformador romano, se inscribe en el contexto de luchas políticas producidas en la última etapa de la República. Su voluntad de reforma de esta fiesta no sólo aparece testimoniada por el conjunto de testimonios que hemos recogido. Estos sólo evidencian el aspecto exterior de las reformas. Sus causas aparecen escondidas en el relato de Dionisio, y en todos los relatos de su época que relacionan la figura del rey Servio con todos los cambios que estaban partiendo de su política. Como hemos visto, Augusto, consciente de la necesidad de control social, y del poder de la religión en este sentido, no olvidó a ese vasto grupo que según estimaciones constituía el cuarenta por ciento de la población de Italia³⁹³ y la base de la economía de Roma. Sólo desde este punto de vista, puede entenderse la campaña propagandística que encubren los relatos de Servio y su decisiva reforma y apoyo de la participación de los esclavos en la fiesta.

Para mejorar la organización de la fiesta, y más concretamente de los *ludi* desarrollados en ella, en el último periodo de la República habían surgido una serie de *collegia* que dieron cabida a los diferentes grupos jurídicos de Roma. Esta diversidad permitió que, bajo la promesa de logros sociojurídicos, fueran utilizados por determinados líderes políticos tardorrepublicanos para lograr sus fines. Como consecuencia de la prevaricación a la que se sometieron, fueron prohibidos y restaurados sucesivamente hasta que Augusto les dio su forma definitiva (hecho que también debe ser inscrito en la línea que hemos expuesto).

³⁹² La transformación de la fiesta en época de Augusto aparece tratada por G. Niebling en los dos artículos que dedica al estudio de la relación entre los lares y el *Genius* (NIEBLING 1950, pp. 147 ss. y NIEBLING 1956, pp. 303-331).

³⁹³ Recuentos fundamentados en las monografías de BELOCH 1886, p. 507. BRUNT 1971 p. 124. FRANK 1933, I, p. 135. Cf. FINLEY 1982, pp. 170 ss. HOPKINS 1981, pp. 19 y 130. CORBIER 1982, p. 110.

A partir de la oración ciceroniana *In Pisonem*³⁹⁴ y del comentario a la misma realizado por Asconio³⁹⁵, conocemos parte de la historia de este proceso. El final del mismo es el expuesto por Suetonio³⁹⁶ en su relato de la institución definitiva de los *collegia* por Augusto³⁹⁷.

e) *Collegia compitalicia*.

Como dice F. de Robertis³⁹⁸, el origen de las asociaciones religiosas se pierde en los orígenes de Roma con la institución de la asociación de los Lupercos, o de la fraternidad de los Arvales. Bien es cierto que, hasta finales del siglo III a.C., no surgieron asociaciones encargadas de cultos privados de una divinidad particular, como por ejemplo Baco -ejemplo de su difusión en esta época fue su disolución en el 186 a.C.- Pero fue en la última etapa de la República cuando se produjo la máxima extensión de estas asociaciones porque como explica este autor:

"...la vita publica [...] sì attiva e sì intensa, "dove solo l'unione degli sforzi poteva assicurare il successo di un partito o l'elezione di un candidato"; la vita privata profondamente permeata dall'influenza religiosa per cui tra gli aderenti ad un

³⁹⁴ Cic. *In Pisonem*. 4, 8. A Fraschetti dedica un importante apartado a comentarnos los datos que Cicerón nos ofrece acerca de la reforma de la fiesta (FRASCHETTI 1990, pp. 217 ss.).

³⁹⁵ Asc. *com. In Pis.*, CCCXX. Asimismo el propio A. Fraschetti dedica el siguiente apartado al análisis del comentario que Asconio escribió acerca de la oración ciceroniana (FRASCHETTI 1990, pp. 226 ss.).

³⁹⁶ Suet. *Aug.* 31.

³⁹⁷ Uno de los mejores estudios en los que queda reflejado el proceso de reforma de los colegios que tuvo lugar en la segunda mitad del siglo I a.C. lo constituye la *Storia delle corporazioni e del regime associativo nel mondo romano* elaborada por F.M. de Robertis.

³⁹⁸ DE ROBERTIS 1971, pp. 31-33.

medesimo culto si determinava spontaneamente un vincolo 'comunitario' continuato e durativo"³⁹⁹.

Según Flambard, como consecuencia de la implicación de los esclavos en la fiesta, surgieron en Roma lo que Mommsen denominó en 1843 con el nombre de *collegia compitalicia*⁴⁰⁰. Este autor estableció la teoría de que el *vicus* era la subdivisión de una unidad más amplia, el *compitum*. Mommsen determinó que cada *vicus* elegiría sus *magistri*⁴⁰¹, y cada *compitum* formaría un *collegium compitalicium*. Estos *magistri collegiorum compitaliciorum* serían los que habrían celebrado en común las *Compitalia*⁴⁰².

Desde estas líneas consideramos acertado el nombre dado por Mommsen a los *collegia*, pero nos permitimos dudar del resto de la exposición por falta de pruebas sólidas con que apoyarlas. Manteniendo nuestra línea argumental cabe precisar la teoría de Mommsen. La formación de dichas asociaciones no puede ser entendida hasta la implicación de los esclavos urbanos en la fiesta, dado que su aparición en el ámbito agrícola carecía absolutamente de sentido. Este argumento puede ser deducido al hilo del un estudio de F.M. de Robertis⁴⁰³. Este autor dedujo que con anterioridad al 64 a.C., fecha del senadoconsulto de L. Julio César prohibiendo estas asociaciones, los *collegia compitalicia* todavía no se habrían extendido fuera de Roma tal y como habían hecho otros colegios, por ejemplo el colegio de los Κομπεταλιασται, existente en el 97-96 a.C. en Delos⁴⁰⁴.

³⁹⁹ DE ROBERTIS 1971, p. 31.

⁴⁰⁰ Th. MOMMSEN, *De collegiis et sodaliis romanorum*, Kiel, 1843, pp. 74-76. Según Flambard la fórmula no pudo ser más feliz, y se impuso para determinar los colegios que fueron disueltos en el 64 a.C. y restablecidos por Clodio (FLAMBARD 1981, pp. 151-152).

⁴⁰¹ A. Frascetti dedica un capítulo al estudio del papel que desarrollaban los *Magistri* en el curso de los *ludi compitales* (FRASCETTI 1990, pp. 236 ss.).

⁴⁰² Cf. FLAMBARD 1981, p. 152.

⁴⁰³ DE ROBERTIS 1971, p. 93.

⁴⁰⁴ DE ROBERTIS 1971, p. 93.

Tal y como antes anunciábamos, el colegio encargado del culto a los Lares estaría formado por personas de diversa condición, cuya característica común sería la de vivir en el mismo barrio. Por el carácter voluntario de tales asociaciones, no cabe entender que en ellas estuviesen comprendidos todos los habitantes, sino tan sólo aquellos interesados⁴⁰⁵. Sin embargo, las dificultades que planteaba otro tipo de asociacionismo de esclavos, muchos incidirían en que muchos siervos se relacionasen con ellos. Cada colegio sería el encargado de organizar sus propios *ludi* y, tal y como se desprende de la lectura de Cicerón, existirían ciertos *magistri* encargados de la organización de los mismos durante las *Compitalia*:

"...cierto tribuno de la plebe ordenó a los *magistri* con un senado-consulta la celebración de los *ludi*"⁴⁰⁶.

F.M. de Robertis⁴⁰⁷, gran conocedor de la estructura interna de los *collegia*, defiende el hecho de que incluso cada colegio compitalicio poseyese sus propios sacerdotes y flámenes junto a estos *magistri*.

Basándose tanto en el estudio de la epigrafía como en el texto de Dionisio⁴⁰⁸, J.M. Flambard⁴⁰⁹ afirmó que, al principio, los *Collegia Compitalia* se nutrieron fundamentalmente de las clases más humildes de la población romana; entre ellas, los esclavos. En este sentido su composición puede encontrar un paralelo en los *collegia tenuiorum*, constituidos a su vez por gente de los estratos más bajos de la población -incluidos esclavos⁴¹⁰- con el fin de garantizarse un entierro digno⁴¹¹. Inscripciones como *Ex collegio familiae Serg(iae) Paulinae*⁴¹² nos dan idea de su carácter.

⁴⁰⁵ DE ROBERTIS 1971, p. 98.

⁴⁰⁶ Cic. *In Pison.* 4, 8.

⁴⁰⁷ DE ROBERTIS 1971, p. 98.

⁴⁰⁸ Dion.Hal. IV, 14, 3.

⁴⁰⁹ FLAMBARD 1981, p. 156.

⁴¹⁰ *Dig.* 47, 22, 3, 2.

⁴¹¹ Los *collegia tenuiorum* son analizados por F.M. de Robertis en su historia de las

Los esclavos no solo conformaron la base de los *collegia compitalicia*. Muchos fueron los que coparon determinados puestos administrativos de los mismos⁴¹³. Tal y como expone Flambard, es posible constatar que cerca de tres cuartas partes de los *magistri* conocidos a través de la epigrafía bien eran campesinos pobres, bien esclavos⁴¹⁴.

Como ha propuesto H. Kühne⁴¹⁵, la importancia de estos colegios fue tal, que puede afirmarse que los esclavos llegaron a desarrollar incluso un importante papel político en el seno de los mismos que, tal y como describen las fuentes, fue aprovechado por numerosos políticos de mediados del siglo I a.C. Es fácil comprender que por esta composición jurídica, y dada la especial situación política de la época, los colegios fueran utilizados a finales de la República en beneficio de los diferentes intereses políticos, siendo por ello prohibidos y autorizados sucesivamente a partir de los devaneos políticos que sufrió Roma a partir del inicio de la crisis republicana⁴¹⁶.

Sabemos por el comentario que Asconio realizó a la oración ciceroniana *In Pisonem*⁴¹⁷ que, como consecuencia del carácter que cobraron dichas asociaciones fueron suprimidas por un senadoconsulto promulgado en el año 64 a.C por el cónsul L. Julio César⁴¹⁸; supresión que afectó exclusivamente a los *collegia* y no a la ceremonia de las *Compitalia*.

Sin embargo en el año 58 a.C. el tribuno de la plebe P. Clodio⁴¹⁹, pensando en todas las ventajas que pretendía extraer con el reclutamiento de

corporaciones (DE ROBERTIS 1971, pp. 52 y 300). Cabe destacar la referencia que a ellos realizada BOUDREAU FLORY 1978, p. 81.

⁴¹² CIL VI, 10263. Cf. CIL VI, 9148.

⁴¹³ Dig. 40, 3, 1 y 2. DE ROBERTIS 1971, p. 332.

⁴¹⁴ FLAMBARD 1981, pp. 157-158. CIL VI, 612; II, 3433; II, 3434; VI, 30983 (102 d.C.); XIV, 32. DE ROBERTIS 1971, p. 399.

⁴¹⁵ KÜHNE 1966, pp. 95 ss.

⁴¹⁶ Los establecimientos y prohibiciones de los colegios han sido estudiados por otros investigadores como DELATTE 1936, p. 111. MESLIN 1978, p. 46. DUMÉZIL 1987, pp. 347-348.

⁴¹⁷ Asc. In. Pis. IV, 8.

⁴¹⁸ DE ROBERTIS 1971, p. 108.

⁴¹⁹ Cic. In Pison. 4, 9. la bibliografía acerca de este personaje ha sido recogida

esclavos en unos colegios que él controlase -al menos, tal y como dice F. Pina Polo, esta es la versión que nos ofrece Cicerón⁴²⁰-, hizo votar una ley para restablecer la completa libertad de asociación, y con ella, los colegios compitalicios⁴²¹. Esta ley permitió que bajo el nombre de *collegia* se instituyesen verdaderas bandas de agitadores armados que, bajo las órdenes de determinados líderes y partidos políticos, tal y como relata Cicerón⁴²², ponían en serio peligro el orden público. La libertad de asociación que esta ley posibilitaba, debió facilitar a los esclavos su integración en los colegios⁴²³. No sabemos ciertamente si los esclavos se integraron en los *collegia* a partir de la lex Clodia, o si ya se habían integrado con anterioridad, y esta ley dio simplemente un marco legal a dicha integración. F. de Robertis⁴²⁴ afirma que la segunda opción es la más adecuada:

temáticamente por F. Pina Polo (PINA POLO 1991, pp. 142-144).

⁴²⁰ Cabe recordar las palabras escritas por F. Pina Polo, en su estudio sobre el enfrentamiento entre Cicerón y Clodio: "De este modo, Clodio ha sido tenido siempre por un demagogo revolucionario: un facineroso dispuesto a utilizar cualquier recurso, preferiblemente violento, con tal de lograr el poder [...]. Todo este cuadro procede, prácticamente con las mismas palabras, de los escritos de Cicerón. La invectiva, la dramatización incluso, es una forma aceptada de la táctica política que Cicerón utiliza con mucha frecuencia contra sus enemigos políticos, lo que ha convertido a Clodio en el símbolo de todos los vicios tardorrepublicanos, exponente máximo de la quiebra moral que, según algunos escritores antiguos, está en el origen de la disolución del régimen republicano" (PINA POLO 1991, p. 133).

⁴²¹ FRASCHETTI 1990, p. 212. Cf. DE ROBERTIS 1971, pp. 109-115.

⁴²² Cic. *pro Sest.* XV, 34.

⁴²³ La integración de los grupos urbanos más bajos en las bandas del tribuno P. Clodio aparece recogida por Cicerón en numerosas ocasiones (Cic. *Planc.*, 35. Cf. Cic. *Dom.* 21, 50. Cic. *Pis.* 13, Cic. *Mil.* 9, 19.; Cic. *Sest.* 15, 25; Cic. *Sest.* 21; Cic. *Att.* 2, 1; Cic. *Att.*, 4,13; Cic. *Har.* 2). Cf. Cass. Dio. XXXIX, 23, 2. Este proceso también ha sido estudiado por diversos autores contemporáneos (UTCENKO 1963, p.3. KÜHNE 1966, pp. 95-113. FLAMBARD 1977, pp. 115-156. GONFROY 1978, p. 224. FAVORY 1978, pp. 173-205. STAERMAN 1979, pp. 193-194. FLAMBARD 1981, pp. 144-166. LEHMANN 1981, pp. 254-261. NIPPEL 1981, pp. 9-13. COARELLI 1984, pp. 461-475. LOPOSZKO 1985, pp. 43-72).

⁴²⁴ DE ROBERTIS 1971, p. 186.

"La legge di Clodio [...] aveva permesso si costuissero nella Città sotto nome di collegi o sodalizi, delle vere e proprie bande di agitatori con carattere di permanenza e sotto stabili capi, le quali venivano a mettere seriamente in pericolo l'ordine pubblico" ⁴²⁵.

Efectivamente, como consecuencia del peligro que integraba la implicación de los esclavos en los *collegia* se hizo necesaria una resolución cautelar, y así en el año 56 a.C. César solicitó al senado a través de un senadoconsulto que volviese a prohibir todas las asociaciones que en el fondo no eran sino "facciones paramilitares" que en muchos casos estaban dedicadas a la compraventa de votos⁴²⁶. Su disolución es comentada por Suetonio en su biografía de la vida de César: "Disolvió todas las cofradías, salvo las que habían sido fundadas en tiempos muy antiguos" ⁴²⁷.

La coletilla acerca de las cofradías que no fueron disueltas es muy sugerente. No podemos conocer la escala de tiempo a la que se refiere Suetonio cuando afirma que no disolvió las cofradías fundadas en tiempos muy antiguos. Sin embargo, esta referencia nos da una idea de que la formación de la misma por un senadoconsulto⁴²⁸, no podía trascender el siglo I a.C., hecho que corrobora de nuevo nuestra tesis acerca de que la participación de los esclavos urbanos en esta fiesta no puede ser muy antigua.

Un año después -55 a.C.- cabe fechar la *Lex Licinia*, que profundizaba en la resolución tomada por el sanadoconsulto del 56 a.C. Esta ley pretendía zanjar la degeneración que había supuesto toda conexión de la política con el fenómeno asociativo. Tal y como afirma F.M. de Robertis⁴²⁹, en cierta forma, el

⁴²⁵ DE ROBERTIS 1971, p. 116. Cf. Cic. *Pro Sest.* 15, 34.

⁴²⁶ DE ROBERTIS 1971, pp. 116-128. Cf. Cic. *ad. Quintum fratrem* II, 3, 2, 4-5.

⁴²⁷ Suet. *Caes.*, 42.

⁴²⁸ El senadoconsulto que disolvió las cofradías fue promulgado por un cónsul cuyo nombre no nos ha sido transmitido por Cicerón en la referencia que realiza acerca de este episodio (Cic. *In Pison.* 4, 8).

⁴²⁹ DE ROBERTIS 1971, pp. 129-146.

senadoconsulto constituyó el anuncio de la ley que versará sobre la misma materia. Sin embargo, frente al senadoconsulto del 56 a.C. que se conformaba con acabar con las manifestaciones más violentas del fenómeno asociativo -específicamente con las bandas clodianas-, la *Lex Licinia* atacó directamente a las asociaciones predispuestas para alterar el curso normal de las votaciones⁴³⁰.

La disolución de las cofradías no fue definitiva. Augusto⁴³¹, siguiendo la línea de su política pragmática, y calculando las ventajas que podía tener la unión del culto de los Lares Compitales con el de su *genius*⁴³², no sólo volvió a instaurar los *collegia*, sino que como ya hemos visto, fijó la fiesta en las kalendas de enero⁴³³. La fijación en el primer día del año de la fiesta de su *genius*, y por ende la de las *Compitalia*, también nos ha sido transmitida por su biógrafo Suetonio: "En las kalendas de enero le realizaban ofrendas en el Capitolio [a Augusto], incluso cuando estaba ausente"⁴³⁴. Augusto fue más allá en sus reformas porque incluso escogió entre los libertos y los esclavos a los *magistri* y a los sacerdotes del culto a los Lares y a su *genius*⁴³⁵.

Tal y como afirmábamos unas líneas más arriba, la reforma de la fiesta llevada a cabo por Augusto se inscribe en el contexto de las luchas políticas de la última etapa de la República. Este, consciente de la necesidad de control social que era precisa en este periodo de la historia romana, y del poder que la religión tenía en este sentido, no olvidó en su política reformadora a ese vasto grupo humano que en definitiva constituía la base de la economía romana. La fecha de la institución de la *Lex Julia de Collegiis*, nombre bajo el que se conoce al decreto de Augusto que regulaba la autorización legal de los colegios, debió

⁴³⁰ DE ROBERTIS 1971, pp. 145-146.

⁴³¹ Suet. *Aug.* 31.

⁴³² La relación del Genius de Augusto con los lares compitales aparece en diferentes testimonios. De todos ellos, quizás el más importante sea el de Horacio dado que no solo fue contemporáneo de Augusto, sino que además fue miembro de su corte (Hor. *Od.* IV, 5, 39). Cf. Porphyry. *Serm.* II, 3, 281. Suet. *Aug.* 57, 1.

⁴³³ NIEBLING 1950, pp. 147 ss. y NIEBLING 1956, pp. 303-331.

⁴³⁴ Suet. *Aug.* 57, 1.

⁴³⁵ Suet. *Aug.* 76.

constituir el momento en el que se dotó de personalidad jurídica a todas las asociaciones⁴³⁶. En opinión de Y. Thebert, el impulso al proceso asociativo fue extendido al campo, donde los propietarios imitaron la organización imperial del culto a los Lares, proceso que no debe ser desvinculado de la política augústea de reestructuración sociojurídica:

"Augusto riorganizzò, negli ambienti urbani, il culto del suo Genius. In questa occasione egli mantenne la tradizione che associava gli schiavi alla celebrazione di questi riti, in veste di magistri e ministri. La dimensione politica di questa riforma religiosa è chiara: essa costituisce un elemento importante del collegamento tra persona imperiale e i vari ambienti della società romana, schiavi compresi. Questo modello imperiale viene ripreso dai proprietari. Nelle campagne, a imitazione delle tenute imperiali, la *familia rustica* partecipa a collegi che hanno i loro decurioni e i loro magistri e che organizzano il culto dei Lares della familia e del Genio del padrone. Questi collegi, che raggruppano schiavi e liberti, con le loro magistrature elettive, si ritrovano negli ambienti urbani. La possibilità d'organizzazione così offerte agli schiavi, con le promozioni onorifiche che esse implicano per alcuni di essi, mirano a facilitare la necessaria integrazione del mondo servile. Esse rafforzano anche direttamente il potere del *dominus*, la cui dimensione soprannaturale tende ad affermarsi parallelamente alla crescente divinizzazione dell'imperatore"⁴³⁷.

⁴³⁶ SANTERO SATURNINO 1989, p. 140. Cf. ELIACHEVITCH 1942. pp. 262-267.

⁴³⁷ THEBERT 1989, pp. 173-174.

f) *Análisis de los diferentes aspectos de su participación.*

El carácter participativo de los esclavos en las *Compitalia* no finalizaba con el rito nocturno de la encrucijada descrito en apartados anteriores, ni tan siquiera, con su implicación en los colegios. Durante el día, tal y como nos informa Dionisio, los esclavos eran liberados de sus obligaciones para que

"...apaciguados con ese acto de bondad, que tiene una cierta grandeza y solemnidad, se vuelvan más amables con sus dueños y les pesen menos las penalidades de su suerte"⁴³⁸.

En el siglo y medio transcurrido entre los testimonios de Catón y Dionisio, se observa la extensión de la participación en la fiesta a todo el elemento servil. Si Catón sólo permitía participar en la celebración religiosa al *vilicus*, en la época de Dionisio se deduce la extensión de la participación en la fiesta a todos los esclavos, especialmente a los urbanos. Por otra parte, el testimonio de Dionisio avala la tesis troncal de nuestra propuesta: Augusto quería que mediante su participación en esta fiesta, y por extensión en el resto, los esclavos asumiesen su condición servil al ofrecerles un argumento para olvidar el pesar de su suerte; con ello pretendía que se volviesen más amables con sus dueños como consecuencia del roce que implicaba el desarrollo de la fiesta. En este sentido se hace válida la afirmación de M. Meslin, según el cual las *Compitalia* unían a los esclavos y a los amos en un mismo rito que generaba la aceptación mutua de la condición jurídica de ambos⁴³⁹.

Scullard⁴⁴⁰ caracterizaba las libertades concedidas ese día a los esclavos, como una muestra del relajamiento moral propio del sentimiento de festividad del

⁴³⁸ Dion.Hal. IV, 14, 4.

⁴³⁹ MESLIN 1978, p. 46. ROBERT 1985, p. 306. Este aspecto de las fiestas es el que predominará en el conjunto de festividades estudiadas en la tesis. En el fondo, y este es uno de los aspectos en los que más hincapié estamos haciendo desde estas líneas, todas las fiestas acabaron constituyendo elementos de integración jurídica. Integración basada en el restablecimiento de la confianza entre amos y esclavos que tenía lugar con motivo de esta fiesta (FRASCHETTI 1990, p. 210).

día de año nuevo. Efectivamente, el aspecto solsticial de la fiesta que coincide con el de otras fiestas de este tipo en las que también se daba la participación de los esclavos -*Matronalia*, *Fors Fortuna* y *Saturnalia*-, debió incidir en esta relajación y, en definitiva, en el desarrollo de ritos de inversión sobre los que incidiremos en otro capítulo de esta tesis doctoral. De hecho, para comprender la implicación de los esclavos agrícolas en la fiesta a lo largo de la primera mitad del siglo II a.C., no podemos desprendernos de su carácter solsticial.

M. Saglio decía que esta fiesta, en cuyo fondo subsistían restos de la más antigua vida del Lacio, pertenecía sobre todo a los más humildes trabajadores del campo y de la ciudad, así como a los esclavos tanto rurales como urbanos⁴⁴¹. Ello es cierto, pero solo en parte, dado que no es posible afirmar la implicación de los esclavos en la fiesta hasta la extensión del sistema de producción esclavista en el campo y luego en la ciudad. La reciente implicación de los esclavos en las *Compitalia* puede ser resaltada a partir de un texto de A. Fraschetti. Este autor sintoniza con nuestros planteamientos al afirmar que el carácter popular en el que se desenvuelve la celebración durante el siglo I a.C. aparece respaldado por una reciente tradición que confiere una falsa antigüedad:

Dall'altissima antichità attribuita agli spettacoli che si svolgevano durante i *Compitalia* ve dedotta una prima conseguenza. Negli anni presi in esame, l'addensarsi sui i ludi di episodi rappresentati come apertamente eversivi (al punto da provocare un senadoconsulto) non può essere spiegato solo in base al carattere popolare della festa: un carattere che nel I secolo a.C. era ormai consolidato da una luonga tradizione e che in passato, a nostra conoscenza, non provocò mai

⁴⁴⁰ SCULLARD 1981, p. 59.

⁴⁴¹ SAGLIO, s.v. "*Compitalia*" en *D.S.*, *V/2*, 1969, 2ª ed., p. 1429.. La pertenencia de la fiesta a los grupos más humildes de Roma obedecía en su opinión a que su trabajo era más próximo al contacto con los Lares que el desarrollado por los terratenientes y artesanos.

interventi analoghi. Se gli spettacoli *Compitalia* erano vetusti e dunque tradizionali, le connotazioni eversive che essi avevano assunto andranno ricercate piuttosto nelle istanze che in quegli stessi anni cercarono di appropriarsene; nelle istanze che, approfittando anche del carattere popolare della festa, avvero preteso di dare i ludi ai *Compitalia* trasformandoli di fatto in un momento di chiamata a raccolta delle masse urbane⁴⁴².

La participación de los primeros esclavos agrícolas en las *Compitalia* fue facilitada por el hecho de que, tal y como defiende J.N. Robert, la protección del Lar no distinguía entre libres y esclavos⁴⁴³. Por otra parte, la participación de los esclavos urbanos en esta celebración pudo verse favorecida, tanto por el traslado de la propia fiesta agrícola a la ciudad, como por las mismas causas que hemos visto al estudiar las otras fiestas: desarrollo de la esclavitud urbana, conversión de este grupo jurídico en el medio de producción más importante, toma de consciencia de grupo jurídico, permisividad de los *patresfamilias* y del Estado, etc. De esta forma, su implicación iría cobrando fuerza hasta que Augusto, tal y como hemos estudiado, formalizó dicha participación.

La implicación servil en esta fiesta debió desarrollarse con gran fuerza a partir de la labor de este personaje, tal y como sucedió con las fiestas de Diana y Fortuna. A partir de él, los datos que poseemos pueden darnos una idea de su difusión. Plinio el Viejo⁴⁴⁴ nos informa que, en tiempos de Vespasiano, existían en Roma doscientos sesenta y cinco *compita* dedicados a los Lares, dato evidentemente significativo, y que puede darnos idea del alcance de la participación de los esclavos en la fiesta durante este periodo. También son

⁴⁴² FRASCHETTI 1990, pp. 215-216.

⁴⁴³ ROBERT 1985, p. 306. El argumento desarrollado por N. Robert muy parecido al desarrollado por J. Champeaux cuando estudiaba la protección que Diana y Fortuna otorgaban a los esclavos como diosas madres generadoras de vida (CHAMPEAUX 1982, pp. 241-242).

⁴⁴⁴ Plin. *Nat.* III, 66.

numerosas las fuentes tardías que mencionan una celebración en la que los esclavos no debieron perder su papel principal. Entre ellas, el pseudocalendario de Filócalo, datable en el 354 d.C.⁴⁴⁵ y el *Carmen contra paganos*, obra datable en el 394 bajo la prefectura de *Nichomachus Flavianus*⁴⁴⁶, que evidencian la perpetuidad de la celebración.

La implicación de los esclavos en las *Compitalia* se perpetuó hasta una época muy tardía, quizás más allá del siglo VI d.C.⁴⁴⁷, fecha en la que Martín de Braga, obispo de esta ciudad, en la que vivió durante la segunda mitad del siglo VI d.C., testimonia la pervivencia de un culto de las encrucijadas en el seno de una cultura popular que intentaba ser superada por el cristianismo:

"Pues encender velas junto a las piedras, a los árboles a las fuentes y en las encrucijadas, ¿qué otra cosa es sino culto al diablo" ⁴⁴⁸.

El hecho de que los esclavos participasen en un culto que fue desarrollado durante más de nueve siglos en el horizonte religioso romano, y que tuvo tanta fuerza que fue capaz de sobrevivir a la sociedad que lo instauró, es lo suficientemente significativo para permitirnos afirmar que las fiestas en las que participaban los esclavos, y este es un buen ejemplo, no eran unas festividades de carácter menor, sino celebraciones de profunda raigambre y gran importancia en Roma.

⁴⁴⁵ CIL I/2 p. 256.

⁴⁴⁶ PHILIPS 1988, p. 383.

⁴⁴⁷ Como consecuencia de la fuerza que tuvo este culto de las encrucijadas, es posible afirmar su supervivencia hasta nuestros días de diversas formas; tal puede ser el caso del NE. peninsular, donde el hecho de que aún se invoque al demonio en los cruces de caminos testimonia, tal y como afirma V. Risco (V. RISCO, "Etnografía: cultura espiritual", en *Historia de Galicia* dirigida por Otero Pedrayo, Buenos Aires, 1962.), la pervivencia de la fuerza con que caló en determinadas zonas el culto de las encrucijadas.

⁴⁴⁸ M.Br. *De Correctione rusticorum* 16.

La importancia de su celebración no debió declinar durante la Antigüedad Tardía. Este hecho puede ser constatado si contraponemos un texto de Ausonio, el poeta del siglo IV d.C. con el Calendario de Polemio Silvio⁴⁴⁹ (448-449 d.C.). Mientras Ausonio corrobora el carácter móvil de la fiesta cuando aludiendo a ella, dice que no tiene un día fijo en el calendario⁴⁵⁰, un siglo después aparece incluida por primera y única vez en el calendario epigráfico de Polemio Silvio. Su inclusión en este calendario se debió, sin duda alguna, a la transformación de esta fiesta tradicionalmente *conceptiva*, en otra de tipo *stativa*, condición *sine quae non* para su inscripción en el calendario. Este cambio en el carácter de la fiesta debió venir motivado por la fuerza que cobraron las *Compitalia* durante la antigüedad tardía, sobre todo a partir de la prohibición de las Saturnales por las autoridades romanas. La combinación de ambos aspectos determinaría a las autoridades a reservar una plaza fija en el calendario para las *Compitalia*, consideradas, quizás, menos peligrosas.

La transformación de esta fiesta en una celebración de fecha fija, puede ser rastreada siguiendo las palabras de Macrobio quien, aludiendo a las costumbres de los *maiores* con respecto a esta fiesta, señala el procedimiento perdido de que el pretor anunciase la fecha de su celebración; esta cita testimonia la transformación de la misma entre el siglo IV d.C., fecha de Ausonio y el siglo V d.C., fecha de Macrobio y del calendario de Polemio Silvio:

*Aestimo non nihil ad demonstrandam consuetudinem veterum etiam praetoris verba conferre quibus more maiorum ferias concipere solet quae appellantur Compitalia. Ea verba haec sunt: 'Dienoni populo Romano Quiritibus Compitalia erunt'*⁴⁵¹.

⁴⁴⁹ CIL I/2, p. 257.

⁴⁵⁰ Aus. *Ecl.* 23, 16

⁴⁵¹ Macr. *Sat.* I, 4, 27.

No quisiéramos finalizar este apartado sin resaltar un aspecto ampliamente significativo referente a la implicación de los esclavos en el culto de las encrucijadas. De su implicación en esta fiesta pudo derivarse el acercamiento de los esclavos a la fiesta de Diana. Esta hipótesis puede ser corroborada si nos atenemos al estudio de la cronología de su implicación en ambas fiestas. Además podemos advertir la existencia de elementos comunes en ambas celebraciones, que pudieron ponerlas en contacto: la común relación de ambas divinidades con los perros, o el hecho de que la helenización de Diana propiciase su caracterización como Hécate, divinidad de las encrucijadas representada con triple faz -por lo que ha recibido frecuentemente el epíteto de Trivia-:

*Omnis habet geminas, hinc atque hinc, ianua frontes,
e quibus haec populum spectat, at illa larem;
utque sedens primi vester prope limina tecti
ianitor egressus introitusque videt,
sic ergo prespicio caelestis ianitor culae
Eoas partes Heperiasque simul.
Ora vides Hecates in tres vertentia partes,
servet in ternas compita secta vias⁴⁵².*

Con casi cuatro siglos de diferencia al respecto de estos versos de Ovidio, Servio vuelve a expresar de nuevo la relación de Diana, representada por Hécate, con las encrucijadas (testimonio que constituye otro elemento para relacionar las *Compitalia* y con la fiesta de Diana):

⁴⁵² "Toda puerta tiene dos caras, una a un lado otra al otro. De ellas, una mira al la gente de la calle y otra al Lar. Del mismo modo que vuestro portero, sentado junto al umbral del la casa, ve las entradas y las salidas, así yo [Jano], portero de la corte celestial, observo al mismo tiempo el oriente y el poniente. Ya ves los rostros de Hécate vueltos hacia tres direcciones para guardar las encrucijadas [*compita*] bifurcadas hacia tres caminos" (Ov. *Fast.* I, 135 ss.).

*ideo autem Hecatem invocat, quasi quae tanti
matrimonium*

*fecerit ut sperneret matrem. [...] Unde permansit in eius
sacris ut certis diebus per compita a matronis exerceatur
aululatus⁴⁵³.*

A lo largo de todo el capítulo en el que hemos estudiado la participación de los esclavos en las fiestas del calendario romano en las fiestas de Diana, Fors Fortuna, y *Compitalia*, hemos podido comprobar la existencia de diversos elementos que se han repetido continuamente. Algunos de ellos han sido verdaderos elementos vinculadores de las tres celebraciones. Es el caso de las leyendas de Servio -que como sabemos son de carácter tardío y que datan, aproximadamente, el inicio de la implicación-; también se ha repetido en las tres fiestas el interés de Augusto por promover, explícitamente, la relación que sugerían dichas leyendas; elementos del ritual como la procesión al templo, el banquete, o el vino también se han repetido prácticamente en todas ellas.

Todos estos elementos, no debieron surgir espontáneamente en cada una de las celebraciones, sino que, surgidas independientemente en unas de ellas, debieron exportarse al resto para reforzar los elementos del ritual de cada fiesta. Las coincidencias, tal y como hemos visto -y como podemos ver en el cuadro del apéndice, son sorprendentes-. No sería por ello de extrañar, que el papel de la encrucijada, que aparece específicamente reflejado en las *Compitalia*, fuese trasladado a la fiesta de Diana para contribuir con más fuerza a la celebración de la misma por parte de los esclavos. Cuestión a debate, que dejamos abierta para futuros trabajos.

453

Serv. *Ad. Aen.* IV, 609, 4 ss.

Juan Ignacio Garay Toboso

**LA PARTICIPACION DE LOS ESCLAVOS EN LAS FIESTAS
DEL CALENDARIO ROMANO**

**Tesis doctoral dirigida por
Santiago Montero Herrero**

VOLUMEN 2

Universidad Complutense de Madrid
Facultad de Geografía e Historia
Departamento de Historia Antigua
Madrid, 1996

9. Fiestas con ritos de inversión sociojurídica y de transgresión social. La participación de los esclavos en las Nonas Caprotinas, *Matronalia* y *Saturnalia*.

9.1 Ritos de inversión sociojurídica y de transgresión social.

En el capítulo anterior vimos cómo las leyendas de Servio se constituían como nexo de unión de tres fiestas de origen tan dispar como las que hemos tratado -Diana, Fors Fortuna y *Compitalia*-. Dicho nexo, constituye la prueba más contundente de la tardía participación de los esclavos en dichas fiestas, dado que no en vano el mismo componente de origen tardío, se erigía como el elemento de justificación de la participación servil en cada una de estas tres fiestas. Las fiestas que vamos a tratar en el siguiente apartado también aparecen rodeadas por leyendas que fueron utilizadas por los romanos para justificar y alentar la participación de los esclavos en las mismas. Sin embargo, el elemento de unión que engarzará su estudio en este trabajo no estará constituido por las leyendas que rodean a cada una de las fiestas. El principal carácter común que posibilita la unión de las *Saturnalia*, *Nonas Caprotinas*, y *Matronalia*, fiestas que vamos a tratar en el presente capítulo, estriba en diversos elementos relativos al ritual: la aparición de ritos de inversión sociojurídica voluntaria, y de ritos de transgresión, posibilita su análisis en conjunto. Sin embargo dicho análisis deberá ser individualizado teniendo en cuenta el contexto diferente de cada una de las fiestas que vamos a tratar.

Los términos "rituales de inversión sociojurídica" y "rituales de transgresión social", expresan la singularidad de dos modelos de rito que aparecen en estas tres fiestas -*Nonas Caprotinas*, *Matronalia* y *Saturnalia*-.

Rituales de inversión sociojurídica serían todos aquellos que supusiesen una alteración del ordenamiento sociojurídico de la familia o del Estado, durante un espacio temporal delimitado. Frente a ellos, los rituales de transgresión no alteraban el ordenamiento romano; tan sólo llevaban implícito algún aspecto que implicaba la superación de alguna restricción impuesta a los esclavos por el *mos maiorum*.

Los ritos de inversión sociojurídica necesitaban la implicación de los diferentes grupos jurídicos o sociales, dado que su aspecto definitorio residía en el intercambio de papeles. Como consecuencia de este carácter, no sin razón han sido considerados en muchas ocasiones de carácter carnavalesco¹. En cambio, los ritos de transgresión² no necesitaban la implicación específica de los dos polos jurídicos. Debido a que su carácter estaba ligado a la desobediencia, solamente necesitaban para su desarrollo un establecimiento normativo que quebrantar³.

Si quisiésemos exponer sucintamente los casos concretos que vamos a examinar, podríamos decir que la fiesta de las Nonas Caprotinas conjugaban un rito de inversión, consistente en que las esclavas se vistiesen con las ropas de sus matronas, con un rito de transgresión, que estribaría en el hecho de que las esclavas recorriesen las calles gritando improperios y obscenidades a los ciudadanos. En la fiesta de las *Matronalia* no hemos hallado restos de ningún rito de transgresión, pero destaca la existencia de un rito de inversión sociojurídica consistente en el ofrecimiento de un banquete a los esclavos por las matronas

¹ El carácter carnavalesco de los ritos de inversión ha sido expuesto recientemente por H.S. Versnel en su libro sobre ritos de inversión greco-romanos (VERSNEL 1993, pp. 157-158). A partir del relato de este autor adoptamos la expresión "ritual de inversión".

² La expresión "ritual de transgresión" fue tornada a partir de la explicación con la que D. Sabbatucci exponía el intercambio de regalos acaecido durante las *Saturnalia*. Cf. SABBATUCCI 1988, pp. 351-352.

³ Jugar, insultar, emborracharse o mantener relaciones sexuales promiscuas constituían un conjunto de transgresiones del orden moral que podían realizarse sin necesidad de alterar el orden jurídico del Estado dado que lo único que precisaban era un establecimiento normativo como el *mos maiorum* para quebrantarlo.

romanas. Por último, en las Saturnales se volvían a armonizar ambos tipos de rito, destacando de nuevo, entre los de inversión, el banquete ofrecido por los señores a los esclavos -de similar carácter al que aparece en las Matronales-; también aparecen englobados en este grupo el intercambio de regalos entre libres y esclavos. Entre los ritos de transgresión, destacaría la licencia para jugar a los dados, para emborracharse, para hablar a un ciudadano como a un igual, y para dar rienda suelta al desenfreno sexual.

Derivados de los ritos de inversión sociojurídica y de transgresión social, existen muchos elementos comunes que permiten establecer paralelos entre las tres fiestas que vamos a tratar a continuación. El papel desempeñado por el sexo en las tres, es un aspecto suficientemente destacado como para mencionarlo en primer lugar: las Nonas Caprotinas pueden ser definidas, tal y como veremos, como fiestas de exaltación de la sexualidad femenina; el sexo también aparece como un elemento destacado en las Saturnales; por último, las Matronales, como fiesta relacionada con la concepción, desarrollaron una temática cercana a este tema.

El banquete es otro tema común a las tres fiestas: la comida bajo la sombra del cabrahigo en las Nonas Caprotinas tiene sus correspondientes en los banquetes respectivamente ofrecidos por matronas y *patresfamilias* en *Matronalia* y Saturnales. También el intercambio de regalos y la ingestión de vino son elementos comunes. Todo ello conjugaba el aire festivo y de buen humor que se convertía en su denominador común. Fruto de este carácter, o quizás como consecuencia del mismo, pudieron desarrollarse los mencionados ritos de inversión sociojurídica y de transgresión que, de forma excepcional, tenían lugar durante dichos días. La excepcionalidad de estos ritos es evidente dado que, por su carácter, chocaban frontalmente con el conservadurismo que definía la religión romana. No cabe duda que podemos englobar estas tres fiestas entre las destacadas en Roma por su carácter alegre y festivo. Fundamentalmente las Saturnales, seguidas por detrás de las *Matronalia* y de las Nonas Caprotinas.

La inversión y transgresión de normas obtenida a partir de la ruptura del orden vigente, conllevaba la aparición de un desorden o más precisamente, tal y como defiende D. Sabbatucci⁴, una ausencia de orden. Esta ausencia de orden, continúa el propio Sabbatucci, fue identificada durante las *Saturnalia* con la Edad de Oro, época mítica en la que gobernó el dios al que estaba dirigida la fiesta. El objetivo de los rituales de inversión y de transgresión queda lo suficientemente claro en palabras de Versnel: confirmar el *status* de los participantes en los mismos, canalizando así sus impulsos agresivos. Estas palabras reflejan la idea que preside la elaboración de nuestra tesis doctoral.

Pese a lo que pueda parecer, la ausencia del orden no derivaba en una orgía desbocada, dado que presentaba la particularidad de estar controlada por un calendario que marcaba su inicio y su fin. Conociendo la mentalidad pragmática de los romanos, resulta lógico que frente al conservadurismo con el que se debía desarrollar el ritual de inversión sociojurídica, se tratase de limitar su duración. Al día siguiente de la celebración de estas fiestas, cada cual debía volver a desempeñar de nuevo su papel en el escalafón jurídico⁵. Los amos volvían a ser señores y los siervos se convertían de nuevo en esclavos, por lo que el ordenamiento jurídico seguía igual que siempre.

Tal y como sucedía al estudiar las fiestas que hemos relacionado con Servio, los esclavos no son los titulares de ninguna de estas tres celebraciones. Las *Matronalia* constituían la fiesta de las matronas, las *Nonas Caprotinas* eran la fiesta de la sexualidad femenina y las *Saturnalia* las de todos los habitantes de Roma. Sin embargo, su desarrollo desde el periodo tardorrepublicano no puede ser entendido sin su implicación.

⁴ SABBATUCCI 1988, p. 348.

⁵ Este retorno a la normalidad al finalizar los ritos es analizado muy convincentemente por M. Meslin, ofreciendo en líneas generales la visión que hemos mostrado en el texto (MESLIN 1978, p. 74).

9.2 Las esclavas romanas y la fiesta de las Nonas Caprotinas

La fiesta de las *Nonas Caprotinas* era celebrada por los romanos el 7 de julio; este hecho ha sido recogido tanto por la literatura escrita⁶ como por varios calendarios epigráficos que la sitúan, indudablemente, en esta fecha⁷. Fiesta dedicada a Juno Caprotina, la participación de las esclavas llegó a convertirse, en un momento de la historia, en el elemento vertebrador de sus ritos y leyendas. Sin embargo, alguno de los elementos de la celebración muestra una antigüedad mayor a la implicación de las esclavas en su desarrollo. De esta forma, los ritos de inversión sociojurídica voluntaria y de transgresión social protagonizados exclusivamente por las esclavas, se mezclarán con la fiesta de la higuera salvaje o cabrahigo, cuya antigüedad se adentra en las profundidades del estrato cultural romano.

A modo de introducción, vamos a intentar mostrar los ritos protagonizados por esclavas en esta fiesta. Entre los ritos que denominamos de inversión sociojurídica, cabe destacar uno recogido por Ausonio; este autor afirma que las

⁶ Plut. *Numa* 2, 1. Macr. *Sat.* I, 11, 36.

⁷ Los calendarios epigráficos conservados que fijan la fecha de la celebración de las Nonas Caprotinas el día 7 de Julio son los siguientes: Fasti Maffeiiani, CIL I/2, p. 224; Fasti Amiterini, CIL I/2, p. 244; Fasti Antiatas, CIL, I, 2, p. 284; Calendario de Polemio Silvio, CIL I/2, p. 269 (este último incluso resalta el hecho de que participasen las esclavas puesto que junto a su fecha aparece grabada la siguiente explicación: *Nonae ancillarum*).

esclavas celebraban la solemnidad del festival de Juno Caprotina ataviadas con las ropas propias de sus señoras, es decir, vestidas de matronas romanas:

"Recordaré las solemnes fiestas de las Nonas Caprotinas, cuando la ropa robada a las matronas cubre a las esclavas" ⁸.

Consideramos justificado el calificativo de rito de inversión que le hemos atribuido dado que consistía, básicamente, en la superación de uno de los elementos que marcaban las diferencias jurídicas entre las personas, con el deseo de provocar la confusión del *statu quo* que fundamentaba el ordenamiento jurídico de Roma. Más adelante profundizaremos en su estudio. Por el momento nos conformaremos con deducir el hecho de que de nuevo es Ausonio quien, en los versos que dedica a alguna de las fiestas más importantes de Roma, destaca la participación servil en las Nonas Caprotinas. Este hecho es muy significativo dado que, entre las escasas fiestas que menciona en su poema, prácticamente no olvida mencionar ninguna de las que la servidumbre había tenido un papel reservado. Denotando quizás la importancia de estas celebraciones en el conjunto de festividades de Roma, resulta impensable considerar que las fiestas elegidas por Ausonio sean consecuencia de una elección aleatoria. Así, el hecho de que las Nonas Caprotinas, o las fiestas de Diana, *Compitalia* y *Saturnalia* aparezcan en su relato junto a los Juegos Apolinales, Juegos Dionisiacos, *Vulcanalia*, *Quinquatrias*, *Neptunalia* y *Floralia*, revela la significancia de la participación de los esclavos en las mismas.

Junto al rito de inversión sociojurídica descrito por Ausonio, en el desarrollo de la fiesta destaca la aparición de otro rito que hemos calificado de transgresión social, en la medida que quebrantaba las normas de conducta propias de cada individuo con respecto al conjunto de la sociedad. Plutarco, en su

⁸ Aus. *Ecl.* 23, 9. El propio Plutarco nos confirma la costumbre de que las esclavas se vistiesen con la ropa de sus señoras al narrarnos la biografía de Camilo. Cf. Plut. *Cam.* 33.

biografía de Camilo, nos informa que las esclavas se dedicaban a ir por las calles gritando obscenidades a los hombres.

"Después las esclavas, adornadas brillantemente se chancean con los que encuentran, diciéndoles denuestos" ⁹.

Tal y como sucedió en las fiestas de Diana, Fors Fortuna y *Compitalia*, en el periodo de helenización de la religión romana surgió la necesidad de justificar, a través de una serie de leyendas, la implicación del elemento servil en las Nonas Caprotinas. Como en casos anteriores, era este un hecho novedoso que chocaba con la tradición y que debía ser entroncado con el *mos maiorum*. El motivo legendario en que se apoyaron estos ritos nos ha sido transmitido por diversos autores como Plutarco¹⁰, Polieno¹¹ y Macrobio¹², caracterizados por dos elementos comunes: su cronología tardía y su helenización. Es de suponer que a partir del periodo tardorrepublicano, tal y como sucedió en los casos estudiados con anterioridad, se extendiese la creencia de que la implicación de las esclavas en la fiesta derivaba de la conmemoración de una gesta protagonizada por las esclavas romanas en tiempos de Camilo¹³; gesta con la que salvaron el honor de las matronas romanas y la integridad de la ciudad, y a partir de la cual merecieron su participación en esta fiesta.

La conclusión que nos merece esta exposición es muy clara; de nuevo tenemos reflejada la intromisión de una leyenda historizada en el relato que, a los ojos de los romanos de época tardorrepublicana, justificaba la participación de los esclavos en una fiesta pública. Como consecuencia de este planteamiento, nuestra actitud va a ser la misma que adoptamos en casos anteriores: vamos a

⁹ Plut. *Cam.* 33.

¹⁰ Plut. *Numa* 2, 1. Plut. *Rom.* 29, 9 y *Cam.* 33, 8.

¹¹ Polyen. VIII, 30.

¹² Macr. *Sat.* I, 11, 35-40.

¹³ El texto más importante en el que aparece desarrollada de la leyenda de la gesta de Tútula lo ofrece Plutarco en su biografía de Camilo (Plut. *Cam.* 33). A él nos referiremos en profundidad un poco más tarde.

tratar de separar mito e historia, para evitar concluir con tesis equivocadas acerca de la justificación que los romanos hicieron de la participación de las esclavas en este rito.

Tal y como se podrá comprobar cuando avancemos en el estudio de la fiesta, la inversión sociojurídica que aparece en ella, no debe ser entendida como la causa que promovió la celebración. Las Nonas Caprotinas no constituyeron una mera mascarada en la que las esclavas, disfrazadas de matronas, iban gritando improperios a los hombres con el permiso de la autoridad -representada tanto por sus dueñas como por el Estado-. Tampoco debe tomarse de forma literal, que el motivo de esta inversión estribase en el agradecimiento que, tanto amos como Estado, les rendían como consecuencia de aquella gesta mítica. Sin duda, habría sido este el significado de la fiesta en tiempos de Plutarco, e incluso en parte de los dos siglos anteriores a él. Pero las causas de su implicación en esta fiesta deben ser buscadas en otro lugar. No cabe olvidar que, en su origen, y durante una buena parte de su desarrollo, no conmemoraba la gesta de las esclavas, sino que era exclusivamente la fiesta de Juno Caprotina¹⁴; solo como consecuencia de la implicación servil, en una fecha relativamente tardía, se desarrolló la leyenda de Tútula.

Tal y como comprobaremos al estudiar la fiesta, el origen de la implicación de las esclavas constituye un tema complejo, del que los ritos de inversión sociojurídica y de transgresión social no son más que uno de sus componentes, quizás los más recientes. Sin embargo, estos elementos serán los que nos servirán para enlazar el estudio de las Nonas Caprotinas con el de las *Matronalia* y *Saturnalia*, porque tal y como dice M. Meslin, el travestimiento en determinados días festivos del año es uno de los principales ritos de inversión.

"Les masques et travestis qu'il revêt à certains moments
fixes de l'anne, ne sont pas des déguisements de bal masqué.

¹⁴ Numerosas son las referencias que relacionan la fiesta con esta divinidad: Var. *L.* 6, 18. Plut. *Numa* 2, 1. Plut. *Rom.* 29. Plut. *Cam.* 33, 8. Arnob. *adv. Nat.* III, 30. Macr. *Sat.* I, 11, 36-40. CIL, IV, 1555.

Ces masques évoquent des réalités passées et aboutissent toujours à une brève remise en question de l'ordre social. Ils ne sont [...] une simple caricature grotesque, comme le seront, bien plus tard, les masques de carnaval. Ils sont les signes d'un état que l'on souhaite atteindre parce qu'il constitue un bonheur impossible à réaliser dans les normes ordinaires réglées par la vie sociale. Ces rituels de transgression sont des bonheurs vécus, non parce qu'ils réactualisent, pour un bref moment, un temps mythique, -ce qui n'a guère de sens à Rome-, mais parce qu'ils sont la projection de désirs vivants et qu'ils manifestent l'espoir de connaître un jour un autre bonheur que celui qui est donné hic et nunc. La pratique de telles mascarades révèle la volonté de poursuivre quelque chose qui n'est jamais atteint, car, pour y parvenir, il faut vaincre la nature même de l'homme, et la situation de chacun dans le monde"¹⁵.

Aclarada esta cuestión, será fundamental contextualizar los motivos, si no históricos, sí al menos legendarios, sobre los que se basó el conjunto de ritos que nos han sido transmitidos. Más concretamente, analizaremos los argumentos que justificaron tanto la participación de las esclavas en la fiesta como el propio rito de inversión sociojurídica que protagonizaban. Para ello, trataremos en primer lugar los ritos que tienen lugar ese día; a partir de su estudio podremos tanto detallar las interpretaciones de la fiesta, como contextualizarlos finalmente en el tema que nos ocupa.

Las Nonas Caprotinas aparecen rodeadas por una serie de leyendas de dudosa antigüedad (como las ya estudiadas del rey Servio), destinadas a justificar la participación del elemento servil. El estudio de estas leyendas nos llevará, en primer lugar, a narrar todas las tradiciones referentes al respecto; en segundo lugar, trataremos de buscar una explicación coherente a la participación de las

¹⁵ MESLIN 1978, p. 169.

esclavas; y en tercer y último lugar, trataremos de asilar de dicha participación todos aquellos elementos legendarios que pudieron haber ayudado a transformar la primitiva celebración de la fiesta.

Los romanos justificaron la fiesta, al menos, con dos leyendas que han sido recogidas en su versión más extensa por Plutarco. Cada una de ellas, surgida en un momento diferente, respondía a un objetivo bien distinto: con una se fundamentaba el nombre de la fiesta, relacionándolo con el topónimo alusivo al lago junto al que Rómulo celebró su último sacrificio (el denominado por Plutarco Αἴγος Ελοσ -el lago de la Cebra-); con la otra, también se pretendía justificar el nombre de la fiesta, y para ello se relacionaba la etimología del nombre de la fiesta -Caprotina- con la del nombre que recibían en Roma las higueras salvajes -*caprificus*-. Sin embargo, esta segunda leyenda ofrecía una novedad que la primera no presentaba, dado que justificaba la participación de las esclavas en las Nonas Caprotinas, hecho que ni tan siquiera se planteaba el primer relato que vamos a estudiar, que como veremos, limitaba su contenido a justificar la aparición de la fiesta.

Pese a que ambas leyendas traten el origen de las Nonas Caprotinas, su antigüedad no tiene por qué ser ni tan siquiera pareja ya que, tal y como hemos afirmado, la intención con la que se formó y difundió cada relato es diferente.

Muchas de las dudas que existen al respecto de la fiesta se hubieran solucionado si se hubiera conservado una fuente de la cual sólo tenemos noticia a través de Varrón¹⁶. Se trata de una *togata praetexta*, es decir, de una comedia desarrollada con ropa romana¹⁷, o más genéricamente como nos explica P. Drossart¹⁸, de una pieza teatral, cómica o no, con tema referente a la historia nacional romana, que fue estrenada durante los Juegos Apolinales y que, según nos informa el propio Varrón, debía tratar precisamente la leyenda del origen de las Nonas Caprotinas:

¹⁶ Var. L. VI, 19.

¹⁷ Var. L. V, 25; Cic. *Sest.* 118.

¹⁸ DROSSART 1974-a, p. 55.

"El motivo de ello [es decir, de que las mujeres celebren sacrificios bajo la higuera a Juno Caprotina el día de las Nonas Caprotinas] se lo enseñó al pueblo una comedia *togata praetexta* representada en su honor durante los Juegos Apolinales" ¹⁹.

P. Drossart²⁰ ha supuesto que tal vez aquella *togata* estrenada durante los Juegos Apolinales pudiera haber llevado por título el propio nombre de la fiesta -*Nona Caprotina*-. Hipótesis bastante verosímil, sobre todo si tenemos en cuenta los nombres de otras *togatas* como la *Compitalia* de Afranio²¹, o el mimo de Labernio también titulado *Compitalibus*²². Sin duda alguna, esta *togata*, lo mismo que sucedía con las tituladas con el nombre de la fiesta de los lares Compitales, hubiera supuesto una fuente de primera magnitud para el estudio de esta fiesta. A partir de esta premisa podemos pasar a centrarnos en el estudio de aquellas fuentes que se nos han conservado, aun teniendo presente las indicaciones de Riesco Alvarez:

"[Desde Varrón] el resto de la época clásica guarda silencio al respecto, y hasta Plutarco no volvemos a encontrar referencia alguna a las Nonas Caprotinas, hecho éste que dificulta considerablemente el estudio de la celebración en cuestión, más aún si tenemos en cuenta que el paso del tiempo diluye los contornos y matices de ritos y cultos que van adquiriendo poco a poco rasgos y explicaciones legendarias y, a la vez históricas" ²³.

¹⁹ Var. *L.* 6, 18.

²⁰ DROSSART 1974-a, p. 64. El análisis de P. Drossart aparece desarrollado en un artículo en el que aparece desarrollada la relación entre las comedias togatas y las Nonas Caprotinas,

²¹ Suet. *Poet.* frg. 11, 15.

²² Gel. *Att.* 16, 7, 1 ss.

²³ RIESCO ALVAREZ 1993, p. 228.

Tal y como hemos propuesto con anterioridad, la primera de las leyendas que vamos a tratar es la que, recogida por Plutarco, narra la desaparición del rey Rómulo junto al lago de la Cabra -Αιγος Ελος-. Esta elección no se debe a que sea la versión que se remonte a unos hechos más arcaicos para explicar la fiesta -teniendo en cuenta el tipo de leyendas al que estamos refiriendo, este hecho no implicaría ninguna cosa de por sí-. La tratamos en primer lugar, porque a que refleja elementos intrínsecos que denotan su antigüedad. Dice así el texto:

"Hallábase Roma en el año treinta y siete del reinado de Rómulo, y siendo el siete del quinto mes, día que hoy se llama las Nonas Caprotinas, celebraba Rómulo fuera de la ciudad cierto sacrificio público junto al lago llamado de la Cabra, con asistencia del senado y de la mayor parte del pueblo, cuando de repente se notó en el aire una grandísima alteración que arrojó lluvia sobre la tierra con viento y tempestad; y sucedió que sobrecogida la muchedumbre huyó y se dispersó, y el rey desapareció sin que se le hubiese podido encontrar, ni su cadáver tampoco" ²⁴.

La leyenda que recoge este texto es muy transparente. No pasa desapercibido el hecho de que, en su relato, quede recogida la explicación de la fiesta: el día siete correspondería a las Nonas, y la mención al quinto mes hace referencia al antiguo calendario de diez meses, en el que julio sería *quintilis*, es decir, el quinto mes. Expuesta la fecha del acontecimiento, aparece el relato de los hechos que tuvieron lugar en esta fecha, y que eran conmemorados invariablemente cada año: la desaparición de Rómulo junto al lago de la Cabra. Este relato no constituía una leyenda marginal o residual. La fuerza con la que fue recogida en el siglo II d.C., queda demostrada por el hecho de que Plutarco la

²⁴ Plut. *Numa* 2, 1.

haya testimoniado en tres biografías diferentes: la de Numa, cuyo contenido acabamos de ver, la de Camilo y la de Rómulo. La biografía de Rómulo²⁵ alude brevemente a estos hechos. Sin embargo, es en la exposición de la vida de Camilo, donde contrasta esta versión con la que hemos aludido:

"Mas otros son de sentir que todo esto [es decir, las Nonas Caprotinas] se ejecuta en memoria de lo sucedido con Rómulo, porque en el mismo día fue su desaparición fuera de la puerta [...]; y desde entonces el día se llama *Nonas Caprotinas* porque a la Cabra -Αίγως- le dicen *Capram*, y Rómulo desapareció junto al lago llamado de la Cabra, como al escribir su vida dijimos" ²⁶.

La leyenda recogida en la biografía de Camilo sigue una línea argumental paralela a la expuesta en la vida de Numa. Como en el caso anterior, el relato relaciona explícitamente la celebración de las Nonas Caprotinas con la desaparición de Rómulo junto al lago de la Cabra. Del texto se deduce, sin duda, la misma transparencia que observábamos en el relato de la biografía de Numa.

El conjunto que forman los tres relatos recogidos por Plutarco²⁷ ofrece un testimonio compacto que, sin embargo, contrasta con la siguiente explicación legendaria de la fiesta. Aunque otros autores como Polieno²⁸ y Macrobio²⁹ nos hayan dejado su propio relato, de nuevo es Plutarco³⁰ quien curiosamente ofrece la versión más íntegra de la misma. Esta versión cuenta que, tras la expulsión de los galos por Camilo, los latinos trataron de aprovecharse de la debilidad de

²⁵ Plut. *Rom.* 29.

²⁶ Plut. *Cam.* 33, 8.

²⁷ Plut. *Numa* 2, 1. Plut. *Rom.* 29. Plut. *Cam.* 33, 8.

²⁸ Polyen. VIII, 30.

²⁹ Macr. *Sat.* I, 11, 35-40.

³⁰ Plut. *Rom.* 29, 9 y *Cam.* 33, 8. El paralelismo de ambos relatos y la ausencia de contradicciones da un gran valor a su contenido. Por ello hablamos en el texto de una versión compacta.

Roma. Por ello sitiaron la ciudad³¹. Livio Postumio, caudillo de los latinos, quería imponer a los romanos el matrimonio de vírgenes romanas de condición libre con los hombres de su ejército como condición para levantar el sitio de la ciudad. Ante tales propuestas, una esclava que aparece denominada en unas fuentes como Filotis y en otras como Tútula, sugirió un ardid con el que evitar la guerra y la entrega de las mujeres; propuso que se vistiera a un grupo de esclavas, entre las que ella se iba a incluir, como si fueran nobles romanas, para que fueran entregadas a los latinos en lugar de las doncellas; una vez en el campamento latino, se comprometió a subirse a una higuera salvaje (*caprificus*) para señalar con una antorcha el momento en que los latinos se habían dormido confiados por la posesión de las mujeres. Los enemigos de Roma cayeron en el engaño, siendo derrotados por el ejército romano. Como consecuencia de la difusión de esta leyenda, los romanos atribuyeron tradicionalmente esta victoria a la acción de las esclavas. Se dice, continúa Plutarco que este hecho tuvo lugar durante las nonas de julio, por lo que en conmemoración de este día tiene lugar la fiesta de las Nonas Caprotinas³².

"Dícese que los latinos enviaron a pedir a los Romanos vírgenes de condición libre, bien fuese apariencia, o bien que en realidad quisieran que se mezclasen de nuevo los pueblos. Dudando estos qué harían, porque temían de una parte la guerra, no habiéndose recuperado ni vuelto todavía en sí, y de otra, en la petición de las mujeres sospechaban que se envolvía el querer tomarles rehenes y que para darle un aire más decente se pretextaban los casamientos, una esclava llamada Tútula, o según quieren otros Filotis, se fue a los magistrados y les propuso que enviasen con ella otras esclavas, aquéllas que en la

³¹ Según Ovidio, este episodio tendría como protagonista a los propios galos en vez de a los latinos (Ov. *Ars.* 2, 257).

³² Dice H.S. Versnel que dicha leyenda tiene un paralelo bastante claro en la institución del festival de las *Thesmophorias* calcídicas (VERSNEL 1993, p. 249).

edad y en el semblante semejasen más a las libres, vistiéndolas como novias de gente principal; y que lo demás lo dejaran a su cuidado. Prestáronse los magistrados a su propuesta, y escogiendo a aquellas esclavas que ella juzgó más propias para el caso, y adornándolas con ropas preciosas y oro, las entregaron con los Latinos, que estaban acampados no lejos de la ciudad. A la noche, las demás quitaron las espadas a los enemigos, y Tútula, es decir Filotis, subiéndose a un cabrahigo, y extendiendo por la espalda la ropa, levantó un hachón hacia Roma, como lo había dejado convenido con los magistrados, sin que lo supusiese ningún otro de los ciudadanos [...] Llegaron [los romanos] al vallado cuando menos lo esperaban lo enemigos que estaban entregados al sueño, tomaron el campamento y dieron muerte a la mayor parte"³³.

Observemos el parecido que refleja el texto de Plutarco, en otro de Polieno, el estratega griego de finales de siglo II d.C. que dedicó un capítulo de su obra sobre tácticas militares a la gesta de esta esclava. Tal y como vamos a poder comprobar, en el cuadro expositivo de este pasaje se puede observar un paralelo con el anterior texto, lo suficientemente explícito, como para afirmar que ambos se sirvieron de la misma fuente:

"Bajo el mando de Póstumo, los latinos declararon la guerra a los romanos: al mismo tiempo les ofrecieron la posibilidad de firmar una alianza si a cambio les ofrecían a sus hijas en matrimonio; este hecho fortalecería a los dos pueblos de la misma forma que había sucedido con ellos mismos en el caso de las Sabinas. Por aquel entonces los romanos no estaban en condiciones de combatir en una guerra, pero tampoco

³³Plut. *Cam.* 33.

estaban dispuestos a separarse de sus hijas. Fue entonces cuando Filotis, una joven y bella esclava, propuso a los romanos que la vistiesen [con el vestido propio de las matronas romanas] y la enviasen a los latinos en lugar de sus hijas junto a otras guapas esclavas; una vez allí, y agitando una antorcha, les haría saber en qué momento de la noche los latinos se retiraban a descansar. Por consiguiente, tan pronto como se retirasen a descansar con sus nuevas esposas, Filotis encendería una antorcha para que los romanos sorprendiesen a los latinos en la cama y les matasen" ³⁴.

Como hemos dicho con anterioridad, Macrobio recoge una versión paralela de esta leyenda. La correspondencia que refleja este texto, con respecto a los anteriores, nos permite afirmar una conclusión parecida a la anterior; es decir, cabe la posibilidad de que bebiesen de la misma tradición que los otros relatos. La estructura es la misma, porque primero presenta en una introducción la situación desgraciada de Roma; luego, siguiendo los mismos criterios, centra el relato en los acontecimientos protagonizados por la esclava; y finalmente ofrece la conclusión de los mismos. Así, Macrobio afirma que la causa de la fiesta se debe a que:

Nam post urbem captam cum sedatus esset Gallicus motus, res puublica vero esset ad tenue deducta, finitimi oportunitatem inuadendi Romani nominis aucupati praefecerunt sibi Postumium Livium Fidenatium dictatorem, qui mandatis ad senatum missis postularuit ut, si vellent reliquias suae civitatis manere, matresfamilias sivi et virgenesdederentur; cumque patres essent in ancipiti deliberatione suspensi, ancilla nomine Tutela seu Philotis

³⁴ Polyen. VIII, 30.

pollicitia est se cum ceteris ancillis sub nomine dominarum ad hostes ituram, habituque matrum; familias et virginum sumpto hostibus cum prosequentium lacrimis ad fidem doloris ingestae sunt. Quae cum a Livio in castris distributate fuissent, viros plurimo vino provocaverunt, diem festum apud se esse simulantes. Quibus soporatis ex arbore caprifico, quae castris erat proxima, signum Romanis dederunt. Qui cum repentina incursione superassent...³⁵.

Según sugiere el texto, el nombre de la fiesta no derivaría de *capra* -macho cabrío-, sino de *caprificus* -higuera salvaje-. Como veremos, los estudios historiográficos que tratan ambas leyendas, han optado por seguir una línea centrada en el análisis etimológico de la fiesta para obtener soluciones que les permitan optar por una de ellas. Nuestra intención al usar dichos estudios no va a consistir en intentar zanjar el tema (optando por una de estas leyendas como la verdadera causa de la instauración de la fiesta y rechazando la otra). Utilizando la etimología como herramienta, vamos a intentar ver la relación de cada una de las leyendas con la participación de las esclavas en la fiesta que sustentan.

El recurso a la etimología utilizado por los clásicos ofrece unos dudosos resultados. *Caper, ficus* y *caprificus*, elementos cuya etimología explicaba, según los clásicos, el origen de la fiesta, generaron explicaciones paraliterarias derivadas, tal y como afirma D. Porte³⁶ de la confusión fonética que provocaba la relación de tres palabras que como éstas, tenían una raíz muy parecida.

Como decíamos anteriormente, las tres versiones del argumento que trata la desaparición de Rómulo son sustancialmente transparentes. En ellas no podemos encontrar rastro de otro tema que no sea el expuesto, por lo que su contenido no puede ser relacionado con la implicación de los esclavos en la fiesta.

³⁵ Macr. *Sat.* I, 11, 37-40.

³⁶ PORTE 1973, p. 187.

Tampoco podemos encontrar una relación coherente entre los diferentes componentes de la fiesta y de la leyenda, y mucho menos podemos justificar a través de ella la participación de las esclavas en la fiesta. Este aspecto nos está indicando que en el momento que surgió la leyenda no existía la necesidad de justificar la participación servil en la fiesta porque todavía no se había desarrollado dicha participación. Más aún si tenemos en cuenta que los romanos enlazaron esta leyenda con otra tradición de gran antigüedad, la de las *Poplifugia*, cuya festividad se celebraba tan sólo dos días antes, es decir, el cinco de julio³⁷. El punto de unión de ambas tradiciones lo ofrece Plutarco, autor que expuso esta tradición en el relato de la vida del primer soberano de Roma:

"El día en que Rómulo mudó de vida se denomina la huida del pueblo, o las Nonas Caprotinas, porque bajan a sacrificar junto al lago de las Cabras" ³⁸.

Si a la unión de ambas celebraciones (*Poplifugia* y Nonas Caprotinas) ligamos el hecho de que el relato se limite a explicar el nombre de la fiesta y la causa de que se conmemore ese día³⁹, podemos suponer que ésta es la tradición más antigua que trata su origen. El empleo de la palabra Αἴγος transmite la pérdida de la relación etimológica entre los términos *capra* (el primitivo) y Αἴγος. Este hecho nos está indicando la antigüedad de la relación entre las Nonas Caprotinas y la *Poplifugia* expresada en la leyenda. Dicha antigüedad, permite que un erudito como Plutarco obvie la relación entre el topónimo y el nombre de la fiesta, y se permita traducirlo sin ofrecer ninguna explicación al

³⁷ SCULLARD 1981, p. 162. P. Drossart en su artículo "*Nonae Caprotinae*, la fausse capture des Aurores" analiza el paralelismo entre esta fiesta y las *Poplifugia* (DROSSART 1974-b, pp. 130 ss.).

³⁸ Plut. *Rom.* 29.

³⁹ La antigüedad de esta leyenda queda confirmada por el hecho de que Plutarco sobreentienda la relación etimológica entre *capra* y la palabra que Plutarco utiliza en su lugar -αἴγος- cuando para explicar el origen de la fiesta recurre a la leyenda que etimológicamente la explica, y sin embargo se permite traducir el nombre del lago.

respecto. Desgraciadamente, por lo que nos hubiese podido servir de ayuda, el relato de Dionisio de Halicarnaso⁴⁰ referente a la desaparición de Rómulo no menciona ni el lugar, y ni mucho menos, alguna palabra que pudiera tener parecido etimológico con *capra*, de la que sin duda hubiéramos podido extrapolar nuevas conclusiones.

La relación de la fiesta con el relato de Tútula, puede ser entendida como un intento subconsciente de la mentalidad conservadora romana, de acercar al *mos maiorum* la participación de las esclavas en la fiesta para justificarla. Por ello aparecen yuxtapuestos en el relato elementos arcaicos y tardíos. Así, sobre el elemento novedoso de la leyenda (el protagonismo de los esclavos) subyacen restos de alguna antigua tradición romana relacionada con la higuera. Tradición que, como luego veremos, enlazaría con alguna fiesta de la fecundidad, con un símbolo de la misma -la higuera, o más concretamente su leche-, y en última instancia con Juno. Es en esta leyenda donde, en última instancia, se mezcla un antiguo rito de la fecundidad con una historia relativamente reciente, creada para justificar la implicación de las esclavas en la fiesta. Prueba de ello sería el titubeo con el que los propios autores clásicos ofrecen el relato de esta tradición. Los autores dudan del nombre de la esclava que protagoniza la hazaña, y no saben si llamarla Tútula o Filotis. Otro ejemplo de esta actitud insegura de los autores deriva del hecho de que mientras Plutarco habla genéricamente de Latinos, Polieno lo hace de Sabinos, Macrobio de pueblos vecinos y Ovidio afirma que los protagonistas del suceso fueron por los galos:

"...el día que la tropa de los galos pagó su castigo
engañada por el traje de boda" ⁴¹.

La relación etimológica entre Caprotina y *caprificus* ha sido muy estudiada por diversos historiadores contemporáneos. Sin embargo no existe

⁴⁰ Dion.Hal. II, 56, 2.

⁴¹ Ov. *Ars* 2, 257.

quorum acerca de la misma, habiendo generado tantos defensores como detractores. M. Lejeune, uno de los principales críticos, ha profundizado en el estudio lingüístico de los términos. Según este autor, se puede dudar de la relación etimológica entre Caprotina y *caprificus*⁴² porque el nombre de la fiesta no puede venir de este sustantivo dado que en su evolución hubiera derivado en una Juno **Caprificina*. Tampoco puede provenir directamente de *Capra*, porque dicha relación habría generado el Teónimo Juno **Caprina*⁴³.

Según este autor, al tratarse de un adjetivo con la desinencia terminada en *-ino-*, el término caprotina debe provenir del sustantivo **caprotus*, traducible por la perífrasis "provisto de los atributos de un macho cabrío"⁴⁴. Juno **Caprota* habría sido inicialmente la Juno provista de los atributos de un macho cabrío, que posteriormente habría sido sustituida por la propia Juno Caprotina. Según el propio M. Lejeune⁴⁵, esta tesis quedaría justificada, tanto por el testimonio de Cicerón⁴⁶, quien afirma que en Lanuvium existía una estatua de Juno cubierta por un pellejo de macho cabrío y coronada por una cabeza cornuda, como por multitud de monedas republicanas que representarían esta imagen; también justificaría esta propuesta el hecho de que la piel de cabra con la que se vestían los luperkos recibiese el nombre de *amiculum Iunonis*⁴⁷ y otros textos de idéntico contenido⁴⁸. Argumentos todos que redundan en la primitiva relación de Juno con los atributos del macho cabrío, y que darían validez a nuestra tesis referente a

⁴² LEJEUNE 1967, pp. 198-200.

⁴³ U. Pestalozza, partiendo del carácter sexual de la fiesta -aspecto que será tratado más detenidamente más adelante-, había desdeñado la relación etimológica entre Caprotina y el macho cabrío, defendiendo en cambio la relación entre Caprotina y *caprificus*. Sin embargo, este autor no había tenido presente el hecho de que la tradición del macho cabrío enmascaraba el primitivo aspecto sexual de la celebración. Aspecto que es retomado con la leyenda de Tútula y del *caprificus* que fue desarrollada a partir de la implicación de las esclavas en la fiesta (PESTALOZZA 1933, p. 46).

⁴⁴ LEJEUNE 1967, pp. 200-201.

⁴⁵ LEJEUNE 1967, p. 195.

⁴⁶ Cic. *N.D.* I, 82.

⁴⁷ Fest., p. 76 L.

⁴⁸ Ov. *Fast.* II, 445 ss.

que la leyenda que relaciona el origen de la fiesta con la desaparición de Rómulo posee las raíces más antiguas⁴⁹.

Según Lejeune, estos argumentos quedan apoyados por dos hechos contrastados. El primero consiste en que la más antigua mención del *caprificus* en los textos es relativamente reciente, dado que aparece en Terencio; y el segundo queda reflejado por el hecho de que la palabra griega que designaba al árbol -ερινεοσ- estaba emparentada con la que designaba al macho cabrío -εριφοσ-⁵⁰.

La tesis de M. Lejeune aparece respaldada por D. Porte. Esta autora basa su defensa en el hecho de que pese a que los ritos se realicen bajo el *caprificus* tal y como se ha comentado antes, la onomástica de la fiesta y de la diosa remiten sin duda al macho cabrío, hecho que evidencia su mayor antigüedad. Estas son sus palabras:

"M. Lejeune a démontré que nous n'avions pasici la Junon du figuier, mais une Junon Caprota: "pourvue d'attributs de bouc" [...] [aussi il y a] un fait capital: les rites utilisent le figuier, mais l'onomastique, elle, évoque le bouc. Il figure dans le nom de la fête, Nonae Caprotinae, dans celui du lieu de célébration, le *Palus Caprae* ou *Capralia*. Certes, il existe comme un jeu de sonorités entre les noms du bouc, *caper*, et du figuier sauvage, *caprificus*"⁵¹.

Evidentemente, la figura del macho cabrío queda ausente del rito romano. Este problema es resuelto por D. Porte⁵², afirmando la posible existencia de alguna leyenda perdida que habría relacionado explícitamente a Juno con dicho

⁴⁹ Serían las nonas -día siete de julio- en las que Rómulo desapareció junto al lago de la Cabra. Según el diccionario etimológico de Ernout y Meillet, la relación etimológica entre *caper-pri* y *caprotinus* estaría más que justificada.

⁵⁰ LEJEUNE 1967, pp. 194-195.

⁵¹ PORTE 1973, pp. 185-186.

⁵² PORTE 1973, pp. 185-186.

animal. Esta tesis no es específicamente suya; parte de una afirmación de G. Dumézil⁵³, autor que ya supuso el hecho de que la fiesta reposaba sobre una antigua leyenda perdida que relacionaba a Juno con el macho cabrío. Posteriormente este argumento fue retomado por J. Bayet⁵⁴ quien, extrañado por la ausencia de alguna leyenda que justificase determinadas partes del rito -específicamente las obscenidades y todos los aspectos relacionados con el sexo-, admitió que en el origen de la fiesta habría existido un mito o un rito que comportaba la relación entre la diosa y el animal.

Muchos son los aspectos que debemos valorar positivamente de estas tesis. Específicamente cabe resaltar el hecho de que M. Lejeune haya descubierto que la tradición que liga a la fiesta con la figura del macho cabrío constituye el primer estrato a partir del cual se han ido acumulando una serie de tradiciones derivadas de la misma (la más importante de las cuales es la de la higuera). Junto al primer paso andado por M. Lejeune, el avance definitivo lo realiza D. Porte cuando observa la simbiosis de tradiciones que surge de su estudio.

La tradición de la higuera sustituye a la del macho cabrío manteniendo los mismos valores. Aquella, vinculada a la participación de las esclavas en la festividad que a través de la higuera, entronca en el aspecto sexual que había simbolizado el macho cabrío en la primitiva leyenda. Efectivamente, la etimología nos arrastra a aceptar la mayor antigüedad de la tradición del macho cabrío. Sin embargo hay un aspecto de esta leyenda que pervive en la nueva tradición: el carácter sexual, representado de una parte por la cabra y de otra por la higuera. Por ello nos parece extremadamente acertada la suposición de la existencia de una antigua tradición perdida que comportase la relación entre la diosa y la cabra. Tradición de la que, pese a ser sustituida, perviviría la característica fundamental de la fiesta: la exaltación de la sexualidad.

Antes de comenzar a explicar la relación de la higuera salvaje -*caprificus*- con la participación de las esclavas en las Nonas Caprotinas, pensamos que será

⁵³ La tesis que ofrecemos de M. Lejeune (LEJEUNE 1967, p. 196) parte de una propuesta anterior ofrecida por G. Dumézil (DUMÉZIL 1987, p. 69).

⁵⁴ BAYET 1984, p., 50.

conveniente especificar los ritos que tenían lugar ese día, resaltando entre ellos los ritos de inversión y transgresión social acontecidos con motivo de la celebración. Tanto la mascarada protagonizada por las esclavas con los vestidos de sus matronas como el hecho de que las esclavas irrumpían por las calles gritando todo tipo de obscenidades constituyen dos elementos de participación servil en la fiesta cuyo carácter original precisa su estudio individualizado.

La descripción de los ritos protagonizados por las esclavas también nos ha sido transferida por Plutarco a través de dos versiones que, si bien en líneas generales siguen un esquema paralelo, su lectura muestra datos diferentes que, en todo caso, siempre son relacionables. Veamos, en primer lugar, el comentario que Plutarco realiza en la vida de Camilo acerca de la implicación de las esclavas en la fiesta de las Nonas Caprotinas:

"...lo primero, saliendo en tropel de la ciudad, pronuncian muchos de los nombres usuales y comunes en el país, Cayo, Marco, Lucio, y otros semejantes, imitando el modo con que entonces se llamaron en aquel apresuramiento; después las esclavas, adornadas brillantemente se chancean con los que encuentran, diciéndoles denuestos. Trábase asimismo entre ellas una especie de pelea, recordando que ellas también tomaron parte en el encuentro con los latinos. Siéntanse para comer, haciéndoles sombra con los ramos de higuera, y a la conmemoración de aquel día se le llama las Nonas Caprotinas, según dicen por el cabrahigo por el que la esclava levantó el hachón [...] Más otros son del sentir que todo esto se ejecuta en memoria de lo sucedido con Rómulo, porque el mismo día fue su desaparición fuera de la puerta, habiendo sobrevenido previamente la oscuridad y tormenta, o habiendo habido, como algunos piensan un eclipse de sol; y que desde entonces el día se llama las *Nonas Caprotinas* porque a la cabra le dicen

Capram, y Rómulo desapareció junto al lago de la Cabra, como al escribir su vida lo dijimos" ⁵⁵.

Analizado este texto fragmentariamente, podemos coincidir en el hecho de que la interpretación que Plutarco nos ofrece sobre la participación de las esclavas en esta fiesta, queda establecida a partir de la mezcla de tradiciones. Dejando aparte los elementos que denotan la participación de las esclavas en la fiesta, llama la atención en primer lugar el hecho de que Plutarco no sepa a que tradición acogerse para explicar la implicación de las esclavas en los distintos elementos plásticos de la fiesta. En primer lugar parece justificar la participación de las esclavas haciendo referencia al relato de Tútula; incluso parece enunciar que el motivo de la instauración de la fiesta deriva de la gesta protagonizada por aquella esclava. Sin embargo luego recuerda la leyenda de Rómulo como posible precedente de la celebración, sin finalmente ofrecernos su visión particular al respecto.

Un atisbo de conclusión particular aparece, sin embargo, en el relato de la vida de Rómulo realizado por el propio Plutarco en otro pasaje. En él ofrece su visión particular de los hechos aunque reflejando pese a ello su perplejidad ante la amalgama de leyendas:

"Convidan en esta fiesta a comer a las mujeres a la sombra de ramos de higuera; y las esclavas se congregan también, y andan en torno jugueteando, y a lo último se golpean unas a otras, y se tiran chinias, como entonces corrieron hacia los romanos y pelearon en su ayuda; y en verdad que el usar aquel día del rito de pronunciar a gritos los nombres y el bajar para el sacrificio hacia el lago de la Cabra tiene más conformidad con el primer relato, a no ser que ambos sucesos

⁵⁵ Plut. *Cam.* 33.

hubiesen tenido lugar en un mismo día en sus diversos tiempos"⁵⁶.

La leyenda que narraba la desaparición de Rómulo se mostraba inconexa con la celebración de las Nonas Caprotinas, hasta que U. Pestalozza⁵⁷, quizás sin perder de vista este texto, descubrió la relación entre este personaje y el *caprificus*. Dicho árbol marcaba en las leyendas el principio y el final de la vida de este personaje, dado que por una parte, había sido amamantado por una loba debajo de una higuera⁵⁸, y por otra, su desaparición cuando estaba celebrando un sacrificio en el lago de la Cabra, sería el acontecimiento que impulsaría a las mujeres a realizar sacrificios a Juno Caprotina debajo de dicho árbol⁵⁹. La aparición de la higuera en estos relatos nos puede estar indicando que ambas tradiciones formaban parte en realidad de una sola leyenda.

Ambos textos reflejan el protagonismo de las esclavas en la celebración. Su salida en tropel por las calles de la ciudad pronunciando improperios, vestidas lujosamente con las ropas de sus matronas tal y como cabe deducir del relato de Ausonio⁶⁰, su pelea, y la comida de hermandad que tiene lugar bajo la higuera evidencian dicho protagonismo. Conociendo la generosa oferta que, según la leyenda que hemos expuesto con anterioridad, realizaron las esclavas romanas, resulta fácil comprender el hecho de que en la época de Plutarco quedase ampliamente justificado el papel central que aquéllas tenían en el desarrollo de la fiesta.

Como a continuación analizaremos, el papel de las esclavas en la fiesta debió ser asumido poco a poco hasta llegar al protagonismo absoluto que denota

⁵⁶ Plut. *Rom.* 29, 9 ss.

⁵⁷ PESTALOZZA 1933, p. 47.

⁵⁸ El relato de la leyenda en la que Rómulo aparecía amamantado por una loba debajo de la higuera es recogido por numerosos autores: Var. *L.* V, 54; Liv. I, 3-4; Dion.Hal. I, 77-79; Ov. *Fast.* II, 411-413; Fest. p. 326 y 332 L.; Fest. p. 333 L.; Plut. *Rom.* 4, 1; Flor. I, 1, 3; Plin. *N.H.* XV, 77; Tac. *Ann.* XIII, 58; Serv. *Aen.* VIII, 90.

⁵⁹ PESTALOZZA 1933, p. 47.

⁶⁰ Aus. *Ecl.* 23, 9. Cf. Plut. *Cam.* 33.

las leyendas recogidas tardíamente. Y es que en su origen, esta celebración debió constituir exclusivamente una fiesta de exaltación de la sexualidad femenina, en la que las esclavas fueron adquiriendo evolutivamente un papel protagonista.

En el seno de una sociedad esclavista como la romana, podría resultar sorprendente el desarrollo de una fiesta de agradecimiento a la servidumbre si no comprendiésemos la formación de la leyenda de Tútula como la forma de justificar a *posteriori* la implicación de las esclavas en una antigua fiesta de exaltación de la sexualidad femenina. Por ello su implicación surgiría participando en los ritos que tenían lugar en el entorno de la higuera, árbol cuyas connotaciones sexuales ya hemos comentado, ampliándose poco a poco con los ritos de inversión y de transgresión relacionados con la leyenda de Tútula.

Sólo desde esta perspectiva se puede comprender la concesión del privilegio de vestirse, tal y como nos indica explícitamente Ausonio⁶¹ -e implícitamente Plutarco⁶²- nada más y nada menos que con ropas de matronas⁶³. También sólo desde este punto de vista puede comprenderse la legitimidad que tenían ese día para salir a la calle avergonzando con sus impropiedades a todo tipo de ciudadanos.

La concesión del vestido de matrona, el permitir las palabras de las esclavas y la declaración de sus méritos son aspectos de la fiesta que no deben ser entendidos como un tópico recogido por Plutarco como consecuencia de la difusión de las ideas humanizantes planteadas por filósofos estoicos como Séneca⁶⁴. Esta propuesta ya la discutimos en la primera parte de la presente tesis doctoral. Tal y como defiende Basanoff⁶⁵, la aparición de estos elementos de la fiesta son el resultado del papel desempeñado por las esclavas en la leyenda⁶⁶.

⁶¹ Aus. *Ecl.* 23, 9. Cf. Plut. *Cam.* 33.

⁶² Plut. *Cam.* 33.

⁶³ Vestirse de matrona sería como alcanzar la condición de todo aquello a lo que podía aspirar una mujer libre en la sociedad romana -lujo, tengámoslo en cuenta, del que muchas mujeres libres de baja extracción social serían ajenas toda su vida-.

⁶⁴ Sen. *Ben.* 3, 20. Cf. Sen. *de clem.* 1, 18.

⁶⁵ BASANOFF 1949, p. 210.

⁶⁶ BASANOFF 1949, p. 215.

Pero entiéndase esta afirmación -o por lo menos el sentido con el que la aceptamos-. Los únicos elementos plásticos que pueden ser derivados de la leyenda son los ritos de inversión y de transgresión; la participación de las esclavas en la fiesta es anterior a ella. Cuando Plutarco recoge de forma tardía dicha participación, todos los elementos que vertebraban la fiesta ya aparecen íntimamente ligados al desarrollo de una leyenda sólidamente construida. Por ello resulta muy difícil separar el contenido de la primitiva participación de las esclavas -y con él las causas que la motivaron- de lo que fue su posterior participación en la época de Plutarco, periodo en el que tanto esta fiesta como el resto de las que estaban implicados los esclavos se habían colmado de plasticidad escénica⁶⁷.

El desarrollo de los ritos de inversión y de transgresión protagonizados por la servidumbre, debe ser puesto en relación con su desarrollo en las *Matronalia* y *Saturnalia*, fiestas de cuyo contenido tenemos muchos más datos y de los que podemos extrapolar muchas conclusiones útiles para este caso. Existe un paralelo claro que podría ser aplicado al estudio de la implicación de los esclavos en esta festividad. Es el hecho de que las tres fiestas sean celebradas con el intercambio de regalos. En el caso de las Nonas Caprotinas, este aspecto viene testimoniado por Ovidio, quien tras decirnos que el día de Fors Fortuna se deben realizar regalos a los esclavos, realiza la siguiente precisión:

"Ofréceselos también [los regalos] a la criada el día en
que la tropa de los galos pagó su castigo engañada por en traje
de boda" ⁶⁸.

El hecho de que Ovidio aluda tanto a los regalos, como al traje de boda -elemento central del rito de inversión sociojurídica- puede permitirnos pensar que los ritos de inversión y de transgresión son anteriores al cambio de era. De

⁶⁷ Plasticidad que en esta época ya había afectado al conjunto de festividades públicas desarrolladas a lo largo del año.

⁶⁸ Ov. *Ars.* 2, 257.

fertilidad de la tierra y de la fecundidad femenina. A partir de estas propuestas se desarrollaron las tesis más difundidas en la actualidad que, como hemos dicho, calificaban las Nonas Caprotinas como la fiesta de exaltación de la sexualidad femenina⁷³.

Partiendo de este planteamiento, P. Drossart⁷⁴ demostró que en la esencia de la participación servil había una celebración de la fecundidad femenina en la que todas las mujeres, independientemente de su condición se reunían a los pies de una higuera⁷⁵ para ofrecer sacrificios a Juno⁷⁶. Las chanzas y jácaras obscenas⁷⁷, la comida bajo las ramas de una higuera⁷⁸ y el beber la leche de dicho árbol -representación, esta última, de dicha fecundidad⁷⁹- constituyeron elementos que estarían en sintonía con esta interpretación⁸⁰. Pero es más, incluso el hecho de que las esclavas se disfrazasen de matronas⁸¹ estaría relacionado con dicha exaltación de la fecundidad porque ¿qué mejor expresión de la misma se podía encontrar en Roma que las propias matronas?

Ligando sus afirmaciones a esta relación, H.S. Versnel ha afirmado recientemente que la leyenda de Tútula tiene un paralelo bastante claro en la institución del festival de las *Thesmophorias* calcídicas⁸². Las *Thesmophorias* constituía una fiesta dedicada a Deméter, como sabemos una de las principales diosas griegas de carácter agrícola. En ella sólo participaban las mujeres que ofrendaban pastelillos con forma de serpiente y de falos en el fondo de unos

MANNHARDT, *Mithol., Forsch.*, p. 122 ss.

⁷³ TURCHI 1939, p. 93 ss.; DE FRANCISCI 1959; PORTE 1973, p. 183.

⁷⁴ DROSSART 1974-a, pp. 129-139. DROSSART 1974-b, pp. 133 ss. Cf. DUMÉZIL 1975, pp. 271 ss.; SCHEID 1991, p. 43 l.

⁷⁵ Var. *L.* 6, 18. *Macr. Sat.* I, 11, 36.

⁷⁶ YORK 1986, p. 64.

⁷⁷ *Plut. Cam.* 33.

⁷⁸ *Plut. Rom.* 29; *Plut., Cam.*, 33.

⁷⁹ Cf. RIESCO ALVAREZ 1993, p. 225.

⁸⁰ Partiendo del carácter festivo de la celebración, P. Drossart afirmaba que la situación que se creaba en esta fiesta entre amas y esclavas era inversa a la relación hostil que tenía lugar durante la celebración de las *Matralia* (DROSSART 1974-b, p. 133).

⁸¹ *Aus. Ecl.* 23, 9. Cf. *Plut. Cam.* 33.

⁸² VERSNEL 1993, p. 249.

agujeros llamados *μεγαρα*. Como ha descrito M.P. Nilson⁸³, la intención de la fiesta no residiría sólo en el deseo de propiciar la fertilidad de los campos, sino que con ella se trataría de suscitar la fecundidad de los hombres. Evidentemente, tal y como veremos, el objetivo de ambas festividades consistía en promover la fertilidad. Pero las diferencias entre las *Thesmophorias* y las *Nonas Caprotinas* nos obliga a rechazar la hipótesis de Versnel que paralelizaba excesivamente ambas fiestas.

J. Gagé trató de defender el hecho de que, el carácter carnavalesco de la celebración en la que las esclavas se disfrazaban de matronas para pronunciar obscenidades, expresaría un sentido de caricaturización de todas las formas de culto matronal⁸⁴. Con esta propuesta rechazaba implícitamente el hecho de que la fiesta constituyese una exaltación de la sexualidad femenina. Por nuestra parte, no creemos acertada dicha línea interpretativa; sobre todo si a los argumentos expuestos, unimos la existencia de una gran cantidad de pruebas que, refutando su planteamiento, afirman la tesis contraria, es decir, la dedicatoria de la fiesta de las *Nonas Caprotinas* al poder fecundador de las mujeres. Entre ellas, quizás destacar el carácter sexual tanto del macho cabrío como de la higuera.

El carácter sexual expresado simbólicamente por el macho cabrío resulta un hecho más que evidente tanto en la iconografía como en las fuentes. En los siguientes versos de Ovidio aparece representado en relación a Juno. Denominado *hircus* por el poeta, constituye un hecho digno de mención que no se utilice su otra acepción *caper* para asociarlo con la diosa:

*Monte sub Esquilio multis incaeduis annis
Iunonis magna nomine lucus erat.
Huc ubi venerunt, pariter nuptaeque virique
suppliciter posito procubere genu,
cum subito motae tremuere cacumina silvae*

⁸³ NILSON 1967, I, p. 465.

⁸⁴ GAGÉ 1963, p. 97.

et dea per lucos mira locuta suos:

"Italidas matres" inquit "sacer hircus inito"⁸⁵.

Tal y como continúa el texto de Ovidio, un augur sacrificaba un macho cabrío y las jóvenes ofrecían sus espaldas para ser golpeadas con correas cortadas de su piel, y propiciar así su fecundación⁸⁶. Son tan amplias las referencias que relacionan al macho cabrío con el sexo, tanto en la cultura romana como en otras, que podrían dar pie a otro trabajo de características similares a las de esta tesis. Solo detallar el hecho referido por Heródoto⁸⁷ de que este autor vio aparearse en un templo de Egipto a una mujer con este animal.

Centrándonos en el caso de la higuera, en Roma era evidente la consideración de su poder fecundador⁸⁸. De hecho, sabemos que las mujeres bebían savia de higuera para fomentar su fecundidad. Para H.B. Riesco Alvarez, su relación bien con la leche materna, bien con el semen, resulta un hecho evidente. Este autor⁸⁹ ha analizado la relación de la higuera con la fecundidad a partir del caso del Ruminal, el árbol bajo el cual fueron amamantados Rómulo y Remo. Riesco Alvarez considera la higuera como el árbol de la vida porque su savia puede ser relacionada con la leche de la madre. En este sentido cuenta con

⁸⁵ "Al pie del monte Esquilino, y desde lejano; tiempos respetado por el hacha, había un bosque sagrado bajo la advocación de la gran Juno. Apenas llegaron a este lugar, esposas y maridos a un tiempo se prosternaron de rodillas en actitud de súplica. Cuando, de repente, las copas de los árboles, agitadas, comenzaron a estremecerse, y la diosa [Juno], a través de su bosque sagrado, dejó oír estas extrañas palabras: "Que el macho cabrío -dijo- penetre a las matronas itálicas" (Ov. Fast. II, 435-441).

⁸⁶

*Ille caprum mactat, iussae sua terga puellae
pellibus exsectis percutienda dabant
(Ov. Fast. II, 445).*

⁸⁷ Este relato de Heródoto (Hdt. II, 46, 4) aparece confirmado por otros autores griegos como Píndaro fr. 190, Str. XVII, 1, 19, Elic Arist. XXXVI, 112, Clem. Alej. *Protrep.* II, 32, 4.

⁸⁸ PORTE 1973, p. 184.

⁸⁹ RIESCO ALVAREZ 1993, pp. 217 ss.

el testimonio de Plutarco quien en una de sus cuestiones romanas se pregunta por la causa de que se ofrendase leche a Rumina:

"Quizá porque los latinos denominan *ruma* a la mama, y cuentan que llamaron *Ruminalis* a la higuera junto a la que la loba ofreció su mama a Rómulo"⁹⁰.

Por otra parte, el propio Riesco Alvarez ha tratado las tesis de Brosse en las que se ponen en evidencia las connotaciones sexuales y fálicas del árbol, que sin duda relacionan su savia con el semen:

"Para ello, el autor francés parte del nombre de una de las variedades de la *ficus Carica*, el *caprificus* (nombre que se relaciona con el griego *kapraein* 'estar en celo'), del verbo griego *sykadzein* 'coger higos', pero también 'tocar, explorar', preferentemente con sentido obsceno (ya que el higo recordaría la forma del escroto) y del latín *ficus*, que además de 'higuera' e 'higo' significaba 'verruga' y 'lunar', y el higo abierto recordaba la vulva; todo ello le sugiere la teoría de que la savia del árbol podría haber sido identificada y considerada como el esperma de Marte, a quien estaría dedicado el árbol; de esta forma se uniría la leyenda de la violación de Rea Silva por Marte con otra que pretendía que el origen de los gemelos estaría en la unión habida entre una sirvienta de Tarquecio, rey de los albanos, y un enorme falo que se había aparecido en el medio del hogar de la casa real⁹¹. En definitiva, la higuera no sería la madre, sino el padre de los gemelos"⁹².

⁹⁰ Plut. *Q.R.* 57.

⁹¹ Plut. *Rom.* 2, 4-6.

⁹² RIESCO ALVAREZ 1993, pp. 225-226.

Junto a estas referencias referentes al carácter sexual de la higuera, existen otros textos que vierten afirmaciones mucho más contundentes acerca del carácter fálico del árbol. Entre ellas cabe destacar la referida por Varrón, quien en un texto no libre de cierta picardía, refería el hecho de que las mujeres tomaban una rama de dicho árbol, y seguramente dándole forma de pene, *caprifico adhibent virgam*⁹³.

Su utilización como estimulador sexual puede ser constatada a raíz de la conservación de numerosos falos de metal, que hoy pueden ser contemplados en numerosos museos arqueológicos, y que evidenciarían la existencia de sus análogos elaborados con madera, hoy perdidos por la dificultad de su conservación. Horacio nos ofrece el dato definitivo a este respecto en los siguientes versos:

"Yo era una rama de higuera, sin utilidad, hasta que un artesano, no sabiendo si hacer de mí un escabel o un Príapo, se decidió por el dios" ⁹⁴.

La noticia proporcionada por Horacio, en la que se refleja la elaboración de falos con ramas de higuera -que de hecho eran utilizados, tal y como explican Arnobio⁹⁵ y más sutilmente Clemente de Alejandría⁹⁶-, zanja definitivamente la relación del árbol con la sexualidad. Plutarco nos ofrece referencias de la relación entre la higuera y el sexo en el mundo heleno dado que, para el de Queronea, incluso las hojas eran poseedoras del sentido fálico⁹⁷.

Por todo ello, consideramos tajantemente equivocada la afirmación de J. Gagé referida al hecho de que la fiesta fuese una mera chanza carnavalesca ajena a la exaltación de la sexualidad femenina⁹⁸. Bajo el travestimiento y las malas

⁹³ Cf. Var. L. 6, 18.

⁹⁴ Hor. Sat. I, 8.

⁹⁵ Arnob. Adv. Nat. V, 28.

⁹⁶ Clem. Alej. Protop. II, 35.

⁹⁷ Plut. Q. Conv. VI, 10.

⁹⁸ GAGÉ 1963, p. 97.

formas, subyacen verdaderos ritos de inversión sociojurídica y de transgresión social que no merecen este calificativo.

Acercándose a la visión que relaciona la interpretación de la fiesta con la sexualidad, dice U. Pestalozza⁹⁹ que Wissowa¹⁰⁰ vio en el nombre de Tútula, bien una aproximación al nombre de *Tutunus* (segundo nombre de una divinidad romana llamada *Mutinus* o *Motunus* que con una raíz *-mut-* aludiría al falo)¹⁰¹, bien a *Titus*, que con una raíz de igual significado sería otro teónimo de carácter sexual. De ser cierta, esta referencia etimológica constituiría otra prueba con la que relacionar la participación de las esclavas en la fiesta con la exaltación de la sexualidad femenina.

U. Pestalozza¹⁰² ha supuesto que, derivado de la raíz de su nombre, el patronímico de Tútula se encontraría entre las palabras obscenas que dicho día proferirían las esclavas. Su nombre llevaría implícito una doble intención, y en él aparecería el mismo sentido con que pronunciaban otras palabras obscenas, es decir, la exaltación de su sexualidad. Convencido de este carácter de la fiesta, D. Sabbatucci concluyó que las Nonas Caprotinas implicaban el retorno de una femineidad salvaje; femineidad representada por la actitud obscena de las esclavas, quienes de la mano de Juno, y vestidas con la ropa de sus amas, volvían al orden ese día¹⁰³. Quizás podamos encontrar un paralelo a esta actitud salvaje de las esclavas, en la fiesta de Anna Perenna -celebrada el quince de marzo-, festividad en la que las jóvenes romanas también cantaban canciones obscenas. Dicha actitud aparece justificada por Ovidio a través de una leyenda etiológica:

*Nunc mihi, cur cantent, superest, obscena puellae,
dicere; nam coerunt certaue probra canunt.
Nuper erat dea facta: veni Gradivus ad Annam*

⁹⁹ PESTALOZZA 1933, p. 59. Cf. BOËLS-JANSSEN 1993, p. 392.

¹⁰⁰ P. V., *R.E.* III (1900), col. 1532.

¹⁰¹ Explicación a la que se suma D. Porte (PORTE 1973, p. 184).

¹⁰² PESTALOZZA 1933, pp. 61-63.

¹⁰³ SABBATUCCI 1988, p. 234.

et cum seducta talia verba facit:

"mense meo coleris, iunxi mea tempora tecum:

pendet ab officio spes mihi magna tuo.

*Armifer armiferae correptus amore Minervae
uror et hoc longo tempore volnus alo.*

*Effice, di studio similes coeamus in unum:
conveniunt partes hae tibi, comis anus".*

*Dixerat. Illa deum promissi ludit inani
et stultam dubia spem trahit usque mora.*

*Saepius instanti "mandata peregrimus", inquit;
"evicta est, precibus vix dedit illa manus".*

*Credit amans thalamosque parat. Deducitur illuc
Anna tegens voltus, ut nova nupta, suos.*

*Oscula sumpturus subito Mars aspicit Annam:
nunc pudor elusum, nunc subit ira deum.*

*Ridet amatorem carae nova diva Minervae,
nec res hac Veneri gratior ulla fuit.*

*Inde ioci veteres obscenaque dicta canuntur,
et iuvat hanc magno verba dedisse deo¹⁰⁴.*

¹⁰⁴ "Me queda ahora por explicar por qué las jóvenes entonan canciones obscenas [durante la fiesta de Anna Perenna], pues se reúnen y cantan tradicionales cancioncillas procaces. No hacía todavía mucho tiempo que Anna se había convertido en una diosa, cuando Marte grádivo se acercó a ella y, llevándola aparte, le dijo estas palabras: "Se te venerara en el mes que me está consagrado, porque he unido mi fiesta a la tuya: mi gran esperanza depende de tus buenos servicios. Yo que soy un dios de la guerra, ardo arrebatado de amores por Minerva, la diosa de la guerra, y hace ya largo tiempo que alimento dicha herida. Somos divinidades de idénticas aficiones: contribuye a que nos unamos. Semejante papel es muy apropiado a tu persona, amable anciana. Tales fueron sus palabras. Anna embauca al dios con vanas promesas y va dando largas con dudosa demora a su loca esperanza. Como quiera que él la urge cada vez con mayor insistencia, le dice así: 'He cumplido tus deseos; la tienes vencida; al fin ha terminado por rendirse a mis plegarias'. El enamorado da crédito a sus palabras y dispone el tálamo nupcial. Y allá se conduce, como a una recién casada a Anna, que lleva velado su rostro. Y de repente, cuando Marte se dispone a besarla, descubre que se trata de Anna. Tan pronto es la ira

Ligada a la actitud obscena ostentada por las mujeres durante la fiesta de Anna Perenna, encontramos indicios de una procacidad sexual durante su celebración; el hecho de que las parejas instalasen tiendas de campaña junto al río, introduciéndose en ellas tras emborracharse para hacer el amor, tal y como nos induce a pensar Ovidio¹⁰⁵, evidencia dicha procacidad.

Durante las Nonas Caprotinas, la actitud de las esclavas no debe ser desvinculada del carácter sexual de la fiesta, y más específicamente de un aspecto de la sexualidad como es la fecundidad de las mujeres. A partir de un sencillo cálculo, D. Porte ha profundizado en el estudio de la relación entre las Nonas Caprotinas y el sexo, entendido como elemento imprescindible para la fecundación. Esta autora resalta el papel que desempeñaba la fecundación en la fiesta realizando el siguiente cálculo: si el mes de marzo, precedido por la fiesta de las *Matronalia* fijada en el calendario el uno del corriente, era el mes dedicado a los nacimientos, es lógico pensar que nueve meses antes, es decir, a principios de julio, se celebre la fiesta de la fecundación¹⁰⁶. A partir de este razonamiento, se puede pensar que la participación de las esclavas en la fiesta de las Nonas Caprotinas, justificada a través de la leyenda de Tútula, estaba intrínsecamente ligada a la exaltación de determinados aspectos sexuales y de fecundidad de todas las mujeres, independientemente de su condición jurídicossocial.

Una de las bases sobre la que parte de la historiografía se ha intentado apoyar, para demostrar la relación de las Nonas Caprotinas con la sexualidad femenina, es el papel desempeñado en esta fiesta por la luna. Las *Nonas Caprotinas* corresponden, tal y como apunta Dumézil, al proceso de la primera lunación después del solsticio de verano¹⁰⁷.

como la vergüenza lo que se apodera del dios así burlado. La nueva diosa se ríe del enamorado de la amada Minerva, y no hubo cosa que le resultara a Venus más grata que ésta. Tal es el origen de las tradicionales burlas y las procaces cancioncillas: resulta grato recordar cómo Anna se burló de un dios tan poderoso" (*Ov. Fast.* III, 675-696).

¹⁰⁵ *Ov. Fast.* III, 523 ss.

¹⁰⁶ PORTE 1973, p. 188. Cf. BÖELS-JANSSEN 1993, p. 396. Este sencillo cálculo volverá a ser defendido cuando tratemos el carácter de las *Matronalia*.

A partir de este hecho, y partiendo del análisis de la leyenda, P. Drossart quiso ver una relación entre el papel de la luna y el hecho de que las Nonas Caprotinas constituyesen una fiesta sexual. Por eso, aproximándose al momento del relato en el que, aprovechando la noche, Tútula se subía a la higuera para agitar una antorcha, no dudo en afirmar que su figura constituía una representación de la luz nocturna, siendo por ello el símbolo de la luna¹⁰⁸. A partir de esta premisa, estableció que como los atributos de Tútula eran semejantes a los que la iconografía clásica atribuía a la luna, se debía trazar una relación entre ésta y la figura de la heroína romana.

Pese a la fuerza argumental de la tesis de P. Drossart, debemos rechazar su propuesta. De hecho, fue G. Dumézil¹⁰⁹ quien ofreció el principal argumento para rechazar la relación entre Tútula y la luna, al afirmar que el protagonismo del astro en el relato no se debe a la mención de las fuentes (que de hecho es verdad que ni la mencionan), sino a la especulación de la historiografía¹¹⁰. Como venimos afirmando, la fiesta de las Nonas Caprotinas estaría relacionada con la exaltación del sexo femenino; de ello creemos haber aportado anteriormente pruebas suficientes. Destacado este aspecto, podríamos afirmar que sin duda, en época de Plutarco, las esclavas participaban en las *Nonas Caprotinas* como

¹⁰⁷ DUMÉZIL 1975, pp. 271 ss.

¹⁰⁸ DROSSART 1974-b, pp. 134.

¹⁰⁹ Constituye un hecho relativamente curioso el que Dumézil rechace las conclusiones de Drossart cuando éste último había partido de sus argumentos (como la disputa entre la Aurora y las Tinieblas que había propiciado las *Matralia*) para establecer la relación entre Tútula y la luna (DROSSART 1974-b, p. 136). El rechazo de Dumézil a las propuestas de Drossart (gestadas a partir de sus propios argumentos) nos permite suponer que quizás no sea casual que nuestra crítica a la propuesta de Drossart se extienda a la interpretación ofrecida por Dumézil para establecer el origen de las *Matralia*.

¹¹⁰ DUMÉZIL 1975, p. 281. De hecho, tal y como dice el propio P. Drossart, la aparición de una figura femenina blandiendo una antorcha constituye una representación iconográfica que no es ajena a la iconografía romana. De hecho P. Drossart cita como ejemplo la armadura de la estatua de la *Prima Porta*, el bajorrelieve de Cartago inspirado en el *Ara Pacis*, lugares donde se puede apreciar a una figura femenina portando una antorcha (DROSSART 1974-b, p. 134).

consecuencia del agradecimiento del pueblo romano a la gesta épica de Tútula y sus acompañantes extendida tras el asentamiento de la leyenda. Pero las causas que motivaron su implicación sobrepasan esta explicación, dado que enlazan directamente con su condición femenina, de la que no se podían desprender. Como consecuencia de su género, las esclavas comenzaron a participar junto a las matronas, en una fiesta en la que fundamentalmente se exaltaba esta condición¹¹¹.

La exaltación de su capacidad sexual, aparece ligada al proceso de obtención de mano de obra servil desarrollado como consecuencia de la crisis agrícola del siglo IV a.C. Como decíamos en la primera parte de la tesis, desde la II Guerra Púnica comenzó una política de esclavización de *captivi* que, poco después, derivó en un proceso de fomento del crecimiento natural de la población esclava. Por las necesidades de producción, dicho proceso no llegaría a la ciudad hasta mediados del siglo II a.C., momento en que comenzó a desarrollarse la implicación de las esclavas en esta fiesta.

La obtención de *vernae*, estuvo directamente vinculada a una política de fomento de la tasa de natalidad de las esclavas. Columela¹¹² nos testimonia esta política, afirmando la práctica de manumitir a aquéllas que hubieran engendrado más de tres hijos. Ligada a esta política de fomento de la tasa de natalidad femenina que las necesidades de la producción habían establecido, debió desarrollarse la implicación de las esclavas en una fiesta de carácter urbano como la que estamos tratando, que no hacía sino exaltar su capacidad sexual, en cuanto que este concepto estaba íntimamente ligado a la reproducción.

Su implicación debió comenzar a instituirse a mediados del siglo II a.C., siglo en el que, según veíamos al estudiar el resto de fiestas de carácter urbano, debió comenzar la implicación servil en las celebraciones de la *urbs*¹¹³. Las

¹¹¹ El hecho de que deba descartarse el paralelismo entre Tútula y la luna no impide que sigamos creyendo que se deba resaltar el carácter solsticial de la celebración. Carácter sintomático, dado que también aparece reflejado en fiestas como las *Compitalia*, *Fors Fortuna* y *Saturnalia*.

¹¹² Colum. I, 8, 19.

¹¹³ Empleamos el término *urbs* en contraposición al término *ager*.

leyendas que justificaron dicha participación, ya se habían extendido en época augústea, tal y como evidencia que Ovidio, en su *Ars Amatoria*¹¹⁴ conociese la leyenda que justificaba explícitamente la participación de las esclavas en las Nonas Caprotinas, dado que hace referencia a la entrega de regalos a las esclavas durante este día)¹¹⁵. En la transición de los siglos I al II d.C., época en la que escribe Plutarco, ya se había consolidado ampliamente la participación de las esclavas en la fiesta y el relato que la justificaba.

La consolidación de dicha participación fue muy tardía, fenómeno que aparece constatado por el hecho de que Macrobio, afirme textualmente que las Nonas Caprotinas constituían la fiesta de las esclavas: "*Nonis Iulis diem festum esse ancillarum*"¹¹⁶. Esta expresión, pese a parecer testimoniada por el Calendario de Polemio Silvio (448-449 d.C), con la frase *nonae ancillarum* aparecida junto a la fecha del siete de julio¹¹⁷, no debe ser entendida literalmente¹¹⁸.

La implicación progresiva de las esclavas en esta fiesta, puede ser deducida estudiando la parte más solemne de las Nonas Caprotinas. Las fuentes son unánimes al transmitirnos el relato de los sacrificios celebrados en ella. Sin embargo, podemos deducir una línea evolutiva paralela a los planteamientos que estamos exponiendo con respecto al proceso de implicación de las esclavas en la fiesta. Varrón es el primer autor que nos da cuenta de la celebración de ciertos sacrificios, al afirmar textualmente que:

¹¹⁴ Ov. *Ars* 2, 257.

¹¹⁵ El día que, tal y como dice Ovidio, la tropa de los galos pagó su castigo engañada por el traje de boda (Ov. *Ars* 2, 257).

¹¹⁶ Macr. *Sat.* I, 11, 36.

¹¹⁷ CIL I/2, p. 269.

¹¹⁸ Sucede lo mismo que con la expresión *servorum dies* referida a la fiesta de Diana y recogida por el epitome de Festo (Fest. p. 460 L.; Fest p. 467 L.). Entonces, lo mismo que ahora, debemos pensar que se trata de un término carente de cualquier valor oficial, aunque sin embargo, denote un carácter atribuido por el uso (CHAMPEAUX 1982, p. 207). Este hecho resalta, sin embargo, la importancia que cobró su celebración en el periodo más tardío de la historia de Roma y puede ser puesto en relación con datos similares que hemos extrapolado en cuanto a las fiestas de Diana, Fors Fortuna, *Compitalia* y *Saturnalia*.

*Nonae Caprotinae, quod eo die in Latio Iunoni
Caprotinae mulieres sacrificantur et sub caprifico faciunt*¹¹⁹.

Pese al hecho de que Varrón conociese la implicación de las esclavas en la fiesta -su cronología es indicio suficiente para confirmarlo-, no menciona su intervención en el carácter más formal de la misma. Su afirmación es genérica, y sin duda, las mujeres de las que nos está hablando son exclusivamente las matronas. No existe ningún precedente en esta época del que pueda extraerse un paralelo. Ni tan siquiera podemos recurrir a las ofrendas entregadas a los lares por los siervos con motivo de las *Compitalia*, dado que éstas se inscriben en un contexto agrícola imposible de contrastar en esta celebración. Lo mismo cabe decir de un texto de Plutarco, quien, pese a justificar notoriamente la participación de las esclavas en la fiesta, concede continuamente a las matronas el protagonismo de los rituales¹²⁰. En su biografía de Rómulo, nos habla de la celebración de sacrificios, sin precisar quién era el celebrante, pero no tenemos por qué dudar del hecho de que continuasen siendo exclusivamente las propias matronas:

"El día en que Rómulo mudó de vida se denomina la huida del pueblo, o las Nonas Caprotinas, porque bajan a sacrificar junto al lago de las Cabras"¹²¹.

Sin embargo en la época de Macrobio algo ha cambiado. Sus palabras lo evidencian porque menciona específicamente la celebración de sacrificios por parte de las esclavas:

¹¹⁹ Var. *L.* 6, 18.

¹²⁰ Plut. *Cam.* 33. y Plut. *Rom.* 29, 9.

¹²¹ Plut. *Rom.* 29.

Nonis Iulis diem festum esse ancillarum tam vulgo notum est, ut nec origo nec causa celebritatis ignota sit. Iunoni enim Caprotinae die illo liberae pariter ancillaeque sacrificant sub arbore caprifico in memoriam benignae virtutis, quae in ancillarum animis pro conservatione publicae dignitatis apparuit¹²².

El hecho de que unos autores mencionen la celebración de sacrificios junto al lago de la Cabra, y que otros los asocien a la higuera salvaje, es lo de menos. Ambos elementos simbolizan la relación de la fiesta con el sexo. Lo fundamental es el relevo que poco a poco las esclavas dan a las matronas en la celebración de la fiesta. Relevo que debe ser contrastado en el conjunto de las celebraciones en las que participaban los esclavos dado que en prácticamente todas se produce un proceso similar.

El estudio de la leyenda de Tútula, nos ha permitido resolver la cuestión de las licencias que conllevaba la participación de las esclavas en la fiesta. El vestirse con las ropas de las matronas sería una concesión generada por la difusión de la leyenda; dicha concesión implicaba el reconocimiento del valor de las esclavas que sustituyeron una vez a las mujeres romanas para salvar su honor y la libertad de Roma. En cuanto al hecho de que las esclavas dirigiesen sus chanzas a los hombres, puede pensarse que no sería otro ritual de inversión sociojurídico relacionado con dicho episodio -tal y como ha defendido H.S. Versnel¹²³. Antes bien, podría ser definido como un rito de transgresión porque no suponía un intercambio de papeles entre miembros de dos grupos sociales, sino un asalto unidireccional de las esclavas hacia el *status* de sus amos.

Versnel afirma que generalmente los ritos femeninos de inversión sociojurídica conllevaban temporalmente una liberación del dominio de los hombres, evocando imágenes catalogadas como mitos etiológicos que

¹²² Macr. *Sat.* I, 11, 36.

¹²³ VERSNEL 1993, p. 250.

relacionaban a la mujer con la actividad guerrera; éste era el caso de la leyenda de Tútula en la que se relacionaba mitológicamente a las esclavas con la actividad militar entre romanos y los latinos. La actividad marcial reflejada por la leyenda se pondría de manifiesto en el rito de la fiesta a través de las agresiones verbales que las esclavas dirigían contra los ciudadanos romanos.

9.3 Los esclavos y la fiesta de Juno Lucina: Análisis de la participación de los esclavos en las *Matronalia*

El día uno de marzo constituía una fecha especial en el calendario romano. Diversas tradiciones nos señalan que las kalendas de marzo correspondían al inicio del primitivo año romano de diez meses. Desde estas líneas no pretendemos profundizar en el debate historiográfico que ha sugerido este tema, y mucho menos en la crítica de textos; tanto si existió el primitivo año de diez meses como si no existió nunca, lo verdaderamente importante es que en la mentalidad de los romanos que vivieron a partir del Principado, su existencia resultaba un hecho constatado¹²⁴. Así lo prueba el hecho de que, alrededor de dicha creencia, se desarrollasen una serie de leyendas referentes a los rituales de año nuevo celebrados el uno de marzo¹²⁵.

En base a la existencia de dicha leyenda, vamos dejar de lado la controversia aludida en la primera parte de nuestro trabajo, referente a la duración del más antiguo año romano, para afirmar que la participación de los esclavos en las *Matronalia* estaba en relación directa con dicha creencia.

¹²⁴ La creencia en el primitivo año de diez meses aparece constatada en los *Fastos* de Ovidio (*Ov. Fast.* III, 151-166).

¹²⁵ Los rituales en torno al día uno de marzo como fecha de celebración del año nuevo aparecen recogidos por: *Ov. Fast.* III, 99; *Macr. Sat.* I, 12, 5; *Cens., De die Natali* 20, 2; *Plut. Numa* 19; *Isid Orig.* 5, 33, 5; *Lyc. Mens.* 1, 14-16; 4, 63.

Estudiando el desarrollo esta fiesta, vamos a tener la oportunidad de analizar un caso de inversión sociojurídica voluntaria, que responde a un esquema ritual diferente al plasmado en las Nonas Caprotinas. Se trata del banquete que las señoras ofrecían a los esclavos¹²⁶, rito que tendrá su paralelo, sino su precedente como luego veremos, en el espectacular caso de la fiesta de las *Saturnalia*¹²⁷.

Es tal el paralelo entre la fiesta de Juno Lucina y la de Saturno, que en la actualidad los historiadores contemporáneos, tomándose ciertas licencias no libres de sentido común, han calificado las *Matronalia* como las Saturnales de mujeres¹²⁸. En ellas, como en su precedente, la inversión sociojurídica se desarrollaba en un banquete servido por las matronas romanas a sus esclavos, recibiendo el trato y los agasajos propios de las personas libres. Este ritual de inversión será tratado un poco más adelante, porque como medio de introducción al estudio del ritual, quisiéramos tratar con anterioridad el origen legendario de la fiesta.

Su nombre, *Matronalia*, deriva de un episodio legendario que constituyó uno de los puntos vertebrales de la épica nacional romana: el rapto de las Sabinas. Como dicho nombre indica, y pese al rito de inversión en el que participaban los esclavos, la fiesta era exclusivamente de las matronas, entendiendo como tales a aquellas mujeres que, por ejercer la función de esposa legítima o, más genéricamente, por ser de buenas costumbres, tuviesen derecho a la protección de su *dignitas* y mereciesen ser honradas como una esposa¹²⁹.

¹²⁶ El tema del banquete también tiene resonancias en las fiestas de Fors Fortuna, Nonas Caprotinas y *Compitalia*, pero sin duda su precedente más inmediato fue el acontecido durante las *Saturnalia*. Cabe destacar desde estas líneas el artículo de J.H. D'Arms que con el título de "Slaves at Roman *Conviva*" trata el papel de los esclavos en los banquetes (D'ARMS 1991, pp. 171-183).

¹²⁷ HILD, s.v. "Juno" en *D.S.III/1*, 1969, 2ª ed., p. 684. Cf. MESLIN 1970, pp. 12-13.

¹²⁸ GAGÉ 1963, p. 66.

¹²⁹ Partiendo de esta definición de las matronas romanas, Y. Thomas y A. De Marchi que las prostitutas, las actrices y las sirvientas no se pueden englobar en el significado de este término (THOMAS 1991, pp. 151-152. De MARCHI 1975, p. 217).

Pese a que *Matronalia* sea la denominación más difundida de la fiesta, no aparece corroborada por ningún calendario epigráfico. Es la literatura escrita quien, exclusivamente, nos ha legado el nombre. Los calendarios epigráficos tan solo han recogido perífrasis como "la fiesta de Juno Lucina", esquivando la mención del nombre transmitido por las fuentes. Ello puede ser comprobado en el siguiente fragmento del calendario de Praeneste:

*FERIAE MARTI IUNONI LUCINAE ESQUILIS QUOD
EO DIE AEDIS EST DEDICATA PER MATRONAS QUAM
VOVERAT ALBINA [...] VEL UXOR SI PUERUM [...] QUE
IPSA [...] ¹³⁰.*

Tanto el nombre de la fiesta, como el episodio del que deriva, hunden su origen en la tradición legendaria romana, respondiendo al hábito de atribuir un episodio histórico a toda fundación cultural¹³¹. Concretamente, tal y como adelantábamos con anterioridad, el hecho legendario sería el episodio protagonizado por las mujeres sabinas durante la guerra que enfrentó a sus padres y esposos como consecuencia de su rapto. Varios son los autores que aluden a este episodio. Quizás los dos relatos que lo tratan mejor sean los de Livio y de Ovidio¹³², que en conjunto siguen un esquema paralelo¹³³. Veamos en primer lugar el relato de Livio:

"Entre tanto, las mujeres sabinas, por cuyo rapto se había originado la guerra, revuelto el cabello y rasgadas las vestiduras, vencido su temor femenino por las desgracias, se atrevieron a avanzar en medio de una nube de flechas,

¹³⁰ CIL I/2 p. 233.

¹³¹ GAGÉ 1963, p. 97.

¹³² Liv. I, 13. Ov. *Fast.* III, 167-258.

¹³³ Para comprender la fiesta de las *Matronalia* tampoco podemos olvidar los relatos de Dionisio y de Plutarco (Dion. Hal. II, 45, 2. Plut. *Rom.* 19).

lanzándose de través impetuosamente a separar los ejércitos enemigos y poner fin a sus cóleras. De una parte suplicaban a sus padres y de otra a sus esposos que no se manchasen con la sangre abominable del suegro y del yerno, ni deshonrasen con un parricidio el fruto de sus entrañas, aquéllos a sus nietos, éstos a sus hijos: 'Si os avergonzáis de vuestro parentesco, de nuestros matrimonios, volved las iras contra nosotras; nosotras somos la causa de la guerra, de las heridas y de las muertes de nuestros maridos y padres; mejor será perecer que vivir viudas o huérfanas sin unos u otros de vosotros'. Esta actitud conmueve a los soldados y a sus jefes. Se produce un silencio y una calma repentina. Luego se adelantan los jefes para hacer un tratado" ¹³⁴.

Frente al pasaje de Livio, el texto de Ovidio permite explicar parte del ritual que tenía lugar con motivo de la celebración. Expondremos en primer lugar la parte más épica del mismo, teniendo en cuenta que el poeta, a continuación, y siguiendo una pauta muy de acuerdo con sus estilo, liga tal y como luego veremos, el desarrollo épico del relato con la explicación del ritual ligado a la fiesta:

*Conveniunt nuptae dictam Iunonis in aedem,
 quasinter mea sic est nurus¹³⁵ causa loqui:
 "o pariter raptae (quoniam hoc commune tenemus)
 non ultra lente possumus esse piaae.
 Stant acies, sed ultra di sint pro parte rogandi,
 eligente: hinc coniux, hinc pater arma tenet.
 Quarendum est, viduae fieri malitis an orbae:*

¹³⁴ Liv. I, 13.

¹³⁵ Hersilia, la esposa de Rómulo.

consilium vobis forte piumque dabo".

*Consilium dederat: parent crinesque resolvunt
maetasque funerea corpora veste tegunt.*

*Iam steterant acies ferro mortique paratae,
iam lutuus pugnae signa daturus erat:
cum raptae veniunt inter patresque virosque,
inque sinu natos, pignora cara, tenent.*

*Ut medium campi passis tetigere capillis,
in terram posito procubuere genu,
et quasi sentirent, blando clamore nepotes
tendebant ad avos bracchia parva suos:
qui poterat clamabat avum tum denique visum,
et qui vix poterat posse coactus erat.*

*Tela viris animique cadunt, gladiisque remotis
dant soceri generis accipiuntque manus,
laudatasque tenent natas, scutosque nepotem
fer avus: hic scuti dulcius erat.*

*Inde diem, quae prima meas celebrate Kalendas
Oebaliae¹³⁶ matres non leve munus habent¹³⁷.*

¹³⁶ En Roma se difundió la tradición de que los sabinos eran descendientes de los lacedemonios, uno de cuyos reyes fue Oebalo. Por eso Ovidio alude a las sabinas calificándolas con el patronímico oebalias. Cf. *Ov. Fast.* I, 255-276.

¹³⁷ "Las mujeres se reúnen en el templo dedicado a Juno. Entre ellas mi nuera se decide a hablar así: '¡Vosotras, que fuisteis raptadas igual que yo! Puesto que tenemos esto en común, no podemos mostrarnos indiferentes sin faltar a la piedad. Los ejércitos están formados, pero ¿por cuál de los dos bandos debemos suplicar a los dioses? ¡Elegid! Aquí, el que porta las armas es el esposo; allá es el padre. Hay que preguntarse si preferís ser viudas o huérfanas. Voy a proponeros un plan osado y piadoso a un tiempo'. Les expone el plan y las demás obedecen. Sueltan sus cabelleras y cubren sus vestidos con tristes vestidos de duelo. Ya estaban los ejércitos vestidos para el combate y dispuestos a medir sus armas y sucumbir a la muerte; ya estaba el clarín apunto de dar la señal de ataque, cuando las mujeres raptadas se interponen entre sus padres y maridos, sosteniendo en el regazo a sus hijos, sus perdas amadas. Cuando mostrando desgredados sus cabellos, alcanzaron el centro del campo de batalla, doblando sus

La importancia del pasaje transmitido por Ovidio, reside en el hecho de que confiriere un carácter etiológico a este conocido episodio de la historia romana, por el que se explica la celebración de las *Matronalia* en las kalendas de marzo. El por qué de esta fecha, residiría en el apoyo que Juno habría prestado a las mujeres Sabinas. Reunidas en su templo, recibieron de ésta la fuerza con la que llevar a cabo su valiente propósito. Y en una clara antinomia, para explicar la causa de la celebración de la fiesta en esta fecha, afirmó que como consecuencia de los hechos narrados, las mujeres edificaron un templo en honor a Juno:

*Adde quod, excubias ubi rex Romanus agebat,
qui nunc Esquilas nomina collis habet,
illic a nuribus Iunoni templa Latiris
hac sunt, si memini, publica facta die*¹³⁸.

Evidentemente, lo de menos es la contradicción entre ambos textos. Sabemos que el relato de Ovidio constituye un poema y no una reconstrucción histórica, por lo que nuestra intención al significarla no posee ninguna doble intención. Sólo queremos advertir del hecho que la fiesta constituía la celebración del *natalis* del templo edificado por las matronas a Juno, tras haberlas ayudado a solucionar el conflicto entre sus padres y esposos. El motivo

rodillas, se posternaron en tierra. Como si se dieran cuenta de la situación los nietos, con dulce clamor, extendían sus bracitos en dirección a sus abuelos. Aquél que ya podía hacerlo, llamaba a su abuelo, a quien en aquel momento veía por primera vez; y en que apenas podía se esforzaba en lograrlo. Las armas se desprenden de las manos de los guerreros y se esfuma su intrepidez. Después de arrojar sus espadas, suegros y yernos se estrechan mutuamente las manos; abrazan a sus hijas al par que las felicitan. El abuelo transporta a su nieto sobre el escudo: éste era el más dulce uso que del escudo podía hacerse. Desde entonces las madres oebalias [Sabinas] tienen la grave obligación de celebrar el primer día del mes que me está dedicado, las kalendas de marzo" (Ov. *Fast.* III, 205-230).

¹³⁸ "...allí donde el rey de Roma montaba la guardia (la colina que hoy día tiene el nombre de Esquilina) las mujeres latinas erigieron ese mismo día -si la memoria no me es infiel- un templo en honor a Juno" (Ov. *Fast.* III, 245-248). Cf. Plin. *Nat.* 16, 235.

es evidente. A la tradición romana de conferir valor religioso a la fecha de cualquier acontecimiento épico o fundacional, cabe sumar el hecho de que, tal y como indica el propio Ovidio, se dedicasen a Juno todas las kalendas: *Vindicat Ausonias Iunonis cura Kalendas*¹³⁹.

La intencionalidad de la fecha elegida para celebrar la fiesta es evidente. Este deseo específico fue recogido por Plutarco, quien tras asimilar la relación entre el relato épico y el rito que habían puesto por escrito los autores de la generación de Augusto¹⁴⁰ -formalizando, como en casos anteriores, una tradición de carácter oral-, vinculó directamente este suceso con la hazaña de las matronas. Partiendo de este relato, el autor de Queronea no dudó en afirmar la institución por Rómulo de dicha fiesta para unir en su celebración a romanos y sabinos.

"Juntos (sabinos y romanos) participaban en fiestas y sacrificios, y no suprimieron los que anteriormente celebraban ambos pueblos, sino que instituyeron otros nuevos, entre los que se incluye el de las *Matronalia*, dedicada por las mujeres para conmemorar el fin de la guerra, y el de las *Carmentalia*"¹⁴¹.

Englobado en esta tradición, se habría difundido entre los romanos la creencia de que de las *Matronalia* aparecieron por el agradecimiento de la ciudad a las matronas romanas, mediadoras en el conflicto entre romanos y sabinos. La extensión de esta tradición no puede ser desligada del periodo republicano, en el que se dio forma de tradición a la más antigua historia nacional. Esta intención desembocará en el surgimiento de una fiesta esencialmente femenina, caracterizada por el protagonismo que las mujeres tuvieron ese día.

¹³⁹ "El culto de Juno reclama para sí las kalendas ausonias" (Ov. *Fast.* I, 55). La consagración de las todas kalendas a la diosa aparece refrendada por un testimonio de Macrobio que sigue la misma línea argumental: *Ut autem Idus omnes Iovi, ita omnes Kalendas Iunoni tributis* (Macr. *Sat.* I, 15, 18).

¹⁴⁰ Cf. Dion. Hal. II, 45, 2. Liv. I, 13. Ov. *Fast.* III, 229.

¹⁴¹ Plut. Rom. 21, 1.

Pese a estar excluidas de los principales actos religiosos de Roma, J. Scheid¹⁴² afirma que las mujeres estaban encargadas de la celebración de los grandes rituales públicos cuando se veían involucradas en ellos en cuanto mujeres, o por lo menos, en cuanto podían representar, a través de su papel de madres, la función de la divinidad a la que se honraba con ellos. Estas premisas se darán no sólo en esta fiesta de las *Matronalia*, sino también, tal y como hemos visto, durante la celebración de las Nonas Caprotinas, fiesta de exaltación de la sexualidad femenina. También se darán, tal y como veremos en un caso que estudiaremos posteriormente, como es la fiesta de las *Matralia*.

Desde esta óptica, puede verse las *Matronalia* como una fiesta similar a la de las Nonas Caprotinas puesto que en ambas se rendía honor a las mujeres por un comportamiento heroico que supuso para los romanos el salir muy bien parados en un conflicto armado. Ambas, a su vez, van mucho más allá, y no se conforman con rendir homenaje a las mujeres por su hazaña, sino que exaltan sobre todo su capacidad generadora de vida. Son fiestas de mujeres valientes, pero a su vez son fiestas que de exaltación de su fecundidad; no olvidemos que ambas son fiestas dedicadas a Juno, diosa cuyo carácter relacionado con todos los aspectos de la mujer, sobre todo el de la concepción, es más que evidente.

Analizado el paralelismo de ambas fiestas, sería lícito preguntarse cómo una misma diosa como Juno aparece relacionada en dos cultos tan diferentes -como las Nonas Caprotinas y las *Matronalia*- con un carácter jurídicosocial tan dispar -uno protagonizado por las esclavas y otro por las matronas-. La solución a este dilema nos la ofrece J. Gagé¹⁴³ retomando unos argumentos que ya hemos tratado en otra ocasión. Tal y como defiende este autor, Juno es una divinidad esencialmente femenina. Por eso recibe culto de todas las mujeres: pero tal y como se puede apreciar los cultos de Juno se organizan por categorías para no mezclar intereses: mujeres dispuestas al matrimonio -*virgenes*-, recién casadas -*novae nuptiae*-, esclavas -*ancillae*- o madres fecundas y dignificadas

¹⁴² SCHEID 1991, p. 432

¹⁴³ GAGÉ 1963, p. 64.

-matronas-. De esta forma resulta coherente que como protectora de todas las mujeres, la diosa no solo aparezca como diosa tutelar de las matronas sino que pueda derivar su tutela a las esclavas que comparten el papel procreador. Por eso los cultos de Juno siempre aparecen bajo diferentes advocaciones.

La relación de la fiesta con la fecundidad, y más concretamente aún con el momento del nacimiento, se convirtió sin duda en el elemento que implusó su origen. El epíteto con el que Juno era festejada este día -Lucina-, es tan revelador como el nombre de la fiesta. Acorde con la mentalidad romana descrita incansablemente por G. Dumézil, la fiesta del alumbramiento se revistió de la leyenda que hemos expuesto con anterioridad. Por ello, esta fiesta de las mujeres quedó transformada en la fiesta de las matronas.

Numerosos, por no hablar de la práctica totalidad, son los que relacionan explícitamente a Lucina con el parto. Textos que evidencian el antiguo carácter de la fiesta, que aún planeaba en el subconsciente de los romanos de época histórica.

Esta relación aparece ya señalada en autores antiguos como Plauto¹⁴⁴ y Terencio¹⁴⁵, quienes en textos simétricos, muestran a la parturienta solicitando el auxilio de la diosa al grito de ¡Lucina, socórreme! Aspecto también recogido tanto por Cicerón¹⁴⁶, como por el poeta tardorrepublicano Cátulo¹⁴⁷ y por el anticuario Varrón¹⁴⁸.

Los poetas augústeos mantuvieron la consciencia de este antiguo carácter de la diosa, y así Virgilio¹⁴⁹ indica que Lucina es la diosa tutelar del parto, hecho también recogido por Tibulo¹⁵⁰. En una de sus elegías, Propercio¹⁵¹ y Horacio¹⁵²

¹⁴⁴ Plaut. *Aulul.* 692. Cf. Plaut. *Trucul.* 476.

¹⁴⁵ Ter. *Adelph.* 487. Ter. *Andr.* 473.

¹⁴⁶ Cic. *N.D.* 2, 68, 10-12.

¹⁴⁷ Cat. *Carm.* 34, 13.

¹⁴⁸ Var. *L.* 5, 69.

¹⁴⁹ Verg. *Ecl.* 4, 10

¹⁵⁰ Tib. *Carm.* 3, 4, 13.

¹⁵¹ Prop. *Eleg.* 4, 1, 99.

¹⁵² Hor. *Epod.* 5, 6.

retoman en sus versos el tema de la suplica de las parturientas a la diosa para que le libre del dolor. Ovidio¹⁵³ también la relaciona con esta función.

Con posterioridad, Séneca¹⁵⁴ representa a Lucina como guardiana del lecho nupcial. El poeta Estacio¹⁵⁵ recoge la protección de la diosa a las parturientas, lo mismo que Marcial¹⁵⁶. Incluso comentaristas como Porfirio¹⁵⁷ y Servio¹⁵⁸ también aluden a la diosa bajo esta perspectiva.

El catálogo de autores que relacionan a la diosa con el momento de la concepción es amplísimo. Resulta por ello incuestionable afirmar su primitiva relación con la maternidad. Relación que, a partir del desarrollo de la fiesta en época histórica se convertirá en la conmemoración de la gesta épica de las matronas sabinas. Sin embargo, pese a la definición de la leyenda, el carácter de la diosa permanecerá invariable. Esta intención desembocará en el surgimiento de una fiesta esencialmente femenina, caracterizada por el protagonismo que las mujeres tienen ese día. Prueba de ello será el hecho de que reciban regalos por su condición femenina¹⁵⁹.

Para comprender la implicación de las esclavas en las *Matronalia*, es de presumir que, por lo menos en época tardía, y ligado a un hecho tan genérico, las propias esclavas educadas en el seno del hogar romano invocasen en sus partos la

¹⁵³ Numerosas son las referencias de Ovidio que vinculan a Juno Lucina con el parto: *Ov. Met.* 5, 304. *Met.* 9, 294. *Met.* 9, 698. *Met.* 10, 507. *Met.* 10, 510. *Ars.* 3, 785. *Fast.* 2, 449. *Fast.* 2, 451. *Fast.* 3, 255. *Cf. Fast.* 6, 39.

¹⁵⁴ *Sen. Medea* 2.

¹⁵⁵ *Stac. Theb.* 3, 159. *Theb.* 5, 114. *Silv.* 1, 2, 269. *Silv.* 3, 3, 122. *Silv.* 4, 8, 22. *Achil.* 1, 674.

¹⁵⁶ *Mart XII*, 4. *XIII*, 6.

¹⁵⁷ *Porphy. Comment. Hor. Carm.* 3, 22, 2-3, 4. *Comment. Hor. Carm. Saec.* 13, 3

¹⁵⁸ Quizás sea Servio el autor que más referencias nos ha transmitido por escrito a la relación entre Juno Lucina y las parturientas: *Serv. Aen.* 1, 8, 28. *Aen.* 1, 8, 29. *Aen.* 1, 75, 2. *Aen.* 1, 283, 9. *Aen.* 2, 610, 7. *Aen.* 4, 511. 10. *Aen.* 4, 511, 12. *Aen.* 8, 84, 6. *Aen.* 11, 532, 6. *Bucol.* 4, 8, 1. *Bucol.* 4, 10, 1. *Bucol.* 4, 10, 2. *Bucol.* 4, 10, 3. *Bucol.* 4, 10, 3. *Bucol.* 4, 10, 5. *Bucol.* 4, 10, 12. *Bucol.* 4, 37, 2. *Georg.* 3, 60, 2. *Georg.* 3, 60, 3. *Georg.* 3, 60, 4.

¹⁵⁹ Este apercebimiento de regalos aparece testimoniado por *Suet. Vesp.* 19, 1. *Pl. Mil.* 692-700. *Iuv. Sat.* 9, 50-53.

protección de la diosa. Tal y como luego veremos, la implicación de todos los esclavos en la fiesta fue bastante tardía y desvinculada de este hecho, dado que una cosa era la implicación de las siervas, que como mujeres, solicitaban la protección de la diosa que las amparaba en los partos, y otra es que el conjunto de esclavos participase en la fiesta como consecuencia de su condición servil.

En el último párrafo que dedica a la fiesta, Ovidio nos ha transmitido parte de los ritos relacionados con la fecundidad con el que las mujeres celebraban la fiesta de las *Matronalia*:

*Ferte deae flores: gaudet florentibus herbis
haec dea: de tenero cingite flore caput:
dicite "tu nobis lucem, Lucina, dedisti":
decite "tu voto parturientis ades".
Si qua tamen gravida este, resoluta crine precetur,
ut solvat partus molliter illa suos¹⁶⁰.*

Tal y como podemos deducir de la oración condicional -si alguna de vosotras se encuentra encinta-, este pasaje no debe ser interpretado, exclusivamente, como una explicación pormenorizada del ritual con el que las parturientas imploraban por el desarrollo de su parto. Fundamentalmente constituye el testimonio de parte del ritual de la fiesta, consistente en ceñirse una corona de flores en la cabeza y llevarle flores a la diosa.

Partiendo de la perspectiva matronal de la fiesta, el estudio de las fuentes aludidas con anterioridad redundará en el hecho de que las *Matronalia* fueron originariamente una fiesta del nacimiento: si la fiesta de las Nonas Caprotinas corresponde a la fiesta de la fecundación, es lógico pensar que nueve meses

¹⁶⁰ "Llevalde flores a la diosa; es una divinidad a la que le gustan las plantas floridas; ceñíos de tiernas flores la cabeza y decid: 'Tú, Lucina, nos has dado la luz'. Decid también 'Escucha la súplica de las parturientas'. Si alguna se encuentra encinta, que eleve sus plegarias después de soltarse el cabello, para que Juno Lucina le suelte también blandamente el fruto de sus entrañas" (Ov. *Fast.* III, 254-258).

después tenga lugar la fiesta del nacimiento¹⁶¹. El hecho de que la fiesta esté consagrada a Juno Lucina, cuya etimología fue enlazada por Varrón con el proceso de dar a luz, contribuye a esta interpretación:

"Parece ser, asimismo, que los latinos la denominaron Juno Lucina, bien sea porque -como dicen los físicos- es también una Tierra y resplandece, bien sea porque desde la fase lunar en que un ser ha sido concebido, hasta a que la otra frase en que ése ser viene a la vida la Luna lo protege hasta que, cumplidos los meses, lo saca a la luz *mensibus actis produxit in lucem*. El nombre de *Juno Lucina* ha sido acuñado sobre *iuvando* (proteger) y *luce* (luz). Por eso la invocan las parturientas, pues la Luna es la patrona de los nacimientos, porque regula los meses. Que las mujeres de antaño tenían esta creencia se pone de manifiesto por el hecho de que es a esta diosa a la que en especial consagraron sus cejas. Y es que se deben poner particularmente bajo la protección de Juno Lucina porque es a través de los ojos por donde se recibe la luz que los dioses nos conceden"¹⁶².

La relación etimológica entre Lucina, la luz, y el parto -en cuanto al hecho de dar a luz- es evidente. Ello no es óbice para que curiosamente Ovidio¹⁶³ y Plinio¹⁶⁴, propusiesen una raíz etimológica diferente, cuyo estudio resultaría muy interesante a cualquier filólogo: ambos autores relacionaban del epíteto de la diosa con el sustantivo *lucus* -bosque-. Línea sobre la que no vamos a

¹⁶¹ Este razonamiento realizado por D. Porte, y que fue analizado cuando estudiábamos las NonasCaprotinas, recibe su reciprocidad en esta proposición (PORTE 1973, p. 188. BÖELS-JANSEN 1993, P. 396).

¹⁶² Var. *L.* 5, 69.

¹⁶³ Ov. *Fast.* II, 449-450.

¹⁶⁴ Plin. *Nat.* 16, 235.

profundizar, dada la escasa relación que muestra con los componentes de la divinidad, mucho más cercana a la otra etimología.

Finalmente, el hecho de que la fiesta de la diosa se celebre en el mes de marzo -dedicado, al igual que el mes de abril a los nacimientos¹⁶⁵- es prueba evidente de su relación con el parto¹⁶⁶. Tal y como señala D. Sabbatucci¹⁶⁷, la presencia de Juno no constituye el elemento fundamental de esta fiesta, dado que al fin y al cabo, tal y como indican Ovidio¹⁶⁸ y Macrobio¹⁶⁹, las de marzo no presentaban ninguna singularidad dado que todas las kalendas del año estaban dedicadas a la diosa. El hecho clave de la misma es que estuviese dedicada a las matronas, hasta el punto de dar su nombre a la fiesta. Sólo haciendo referencia a este carácter matronal, cabe englobar el rito de la fiesta aludido al principio del presente apartado.

D. Sabbatucci no carece de razón al presentarnos este planteamiento. La singularidad de la fiesta radica en la vinculación de la festividad de Juno con la protección que de ella recibían las mujeres encinta. Pero hay un tercer motivo sobre el que hasta ahora no hemos profundizado y que confiere a la fiesta su carácter particular. En el primitivo año de diez meses, en el que marzo sería el primero, las *Matronalia* coincidían con la celebración del comienzo del año. Macrobio nos ofrece un tardío testimonio de esta festividad, en el que se pone en relación la celebración del principio del año con el banquete servido por las señoras a sus esclavos¹⁷⁰:

¹⁶⁵ PORTE 1973, P. 188, nota nº 1.

¹⁶⁶ J. Gagé afirma que no encuentra relación directa entre Juno y marzo dado que la divinidad epónima del mes es Marte (GAGÉ 1963, p. 66). Pero tal y como hemos dicho antes, se puede encontrar la relación a través de la interpretación del carácter de la diosa.

¹⁶⁷ SABBATUCCI 1988, p. 91.

¹⁶⁸ *Ov. Fast.* I, 55.

¹⁶⁹ *Macr. Sat.* I, 15, 18.

¹⁷⁰ El banquete constituyó el principal rito de inversión sociojurídica protagonizado por el estamento servil de Roma. Su análisis será desarrollado en profundidad al tratar su participación en las *Saturnalia*.

"En este mes [marzo] [...] las matronas servían la cena a los esclavos tal y como hacen los señores durante las Saturnales: aquéllas para incitar con estos honores al inicio del año la pronta obediencia de los esclavos, y éstos para agradecer el cumplimiento del trabajo" ¹⁷¹.

Pese a la brevedad del texto, no podemos dejar escapar la gran variedad de temas que propone su lectura. Análisis del rito de inversión, de sus causas y consecuencias sociales, de su relación con la fiesta de Juno Lucina, más genéricamente de su relación con las matronas, de su relación con la celebración del inicio del año y en definitiva de su paralelismo con el banquete de las Saturnales son temas muy interesantes que van a intentar ser expuestos a continuación.

Muchos son los autores ¹⁷² que, trazando un autentico paralelo entre el ritual de las *Matronalia* y el desarrollado durante la fiesta de las *Saturnalia*, han afirmado que el origen del convite guardaba relación con el recuerdo de la antigua vida rural, cuando la *vilica* aún no había sido sustituida por la *materfamilias* en la dirección de la *villa*, y cuando estaban menos claras las diferencias, sino sociales, sí laborales entre amos y esclavos por el hecho de que ambos compartían muchos de los trabajos desempeñados en el campo. Continuando con esta idea, y basándose en el hecho de que, como afirma G. Alföldy, en ese periodo más antiguo los esclavos estarían más integrados en el seno familiar ¹⁷³, estos autores han supuesto que su participación en el banquete constituiría la reminiscencia de un supuesto banquete, que en dicho periodo ofrecían las matronas a todos los miembros de la familia -en su sentido latino-,

¹⁷¹ Macr. *Sat.* I, 12, 7. Existe otro texto igualmente interesante de Lido (Lyd. *De mens.* III, 22), en el que también aparece constatado banquete de las *Matronalia* en el que las matronas, sentaban en su mesa a los esclavos, de la misma forma que los patrones los sentaban en la suya el día de las Saturnales (Cf. MESLIN 1978, p. 74).

¹⁷² Entre los autores que han establecido el paralelo entre *Saturnalia* y *Matronalia*, cabe destacar a A. De Marchi (De MARCHI 1975, p. 217).

¹⁷³ ALFÖLDY 1984, p. 29.

como consecuencia de la celebración de la fiesta que por su condición matronal les estaba dedicada.

El estudio de las fuentes, así como del análisis del banquete de celebrado durante las *Saturnalia*, nos impide aceptar plenamente la existencia de un banquete familiar que constituyese el precedente del servido por las matronas a sus esclavos. No queremos ofrecer todavía los elementos definitivos que justifiquen nuestro juicio dado que, todavía no hemos analizado el banquete que tenía lugar durante la fiesta de diciembre. Pero avanzando lo que diremos entonces, podemos afirmar que este rito no pudo desarrollarse en el seno de la primitiva celebración de las *Matronalia*, dado que no constituía un elemento original de la fiesta, dado que, interpolado en las *Saturnalia* tras su helenización¹⁷⁴, fue difundido a un conjunto de fiestas con unas características muy definidas¹⁷⁵.

La transposición de elementos de una fiesta a otra puede ser comprobada por otros aspectos de la celebración¹⁷⁶. Por ejemplo, era costumbre el intercambio de regalos en ambas fiestas, aspecto que evidencia su paralelismo. El siguiente párrafo de Suetonio evidencia dicha relación:

"Para favorecer a los tenderos ofrecía regalos de sobremesa a las mujeres en las kalendas de marzo, del mismo modo que a los hombres el día de las Saturnales"¹⁷⁷.

¹⁷⁴ En el caso de las *Matronalia* el intercambio de regalos constituiría un aspecto caracterizado por constituir la réplica femenina al intercambio de regalos acontecido durante las *Saturnalia*.

¹⁷⁵ El desarrollo de este rito en fiestas celebradas en unas fechas muy concretas, que hemos denominado de "crisis cósmica anual" constituye uno de los principales aspectos desarrollados en las conclusiones de esta tesis.

¹⁷⁶ El propio Macrobio justifica el rito afirmando que constituye una copia del acontecido durante la fiesta de Saturno: si el banquete de las Saturnales se hacía al final de año para agradecer el cumplimiento del trabajo, el de las Matronales se hacía al inicio del mismo para incitar la obediencia de los esclavos.

¹⁷⁷ Suet. *Vesp.* 19, 1.

Este texto de Suetonio pone en evidencia que la copia del banquete de las *Saturnalia* no es fortuita. El ofrecer regalos a los inferiores constituía una antigua costumbre de las *Saturnalia* que, como demuestra el aludido texto de Suetonio, fue instituida con posterioridad en la fiesta de las kalendas de marzo para desarrollar el carácter festivo de su celebración.

Intentando encontrar el origen de la instauración del banquete de las *Matronalia*, no hemos podido hallar más que indicios que guíen nuestra línea argumental. Indicios basados fundamentalmente en lo tardío de su instauración. El hecho de que autores que tratan la fiesta con relativa profundidad, como Varrón¹⁷⁸ y Ovidio¹⁷⁹, no hablen de este aspecto de la fiesta es muy interesante. Casi tanto como el hecho de que sea un autor de comienzos del siglo V d.C. -Macrobio- el primero que mencione su celebración en esta fiesta. Naturalmente que el argumento *ex silentio* no es válido, pero obliga a formularnos ciertas cuestiones.

El banquete sacrificial es un elemento culturalmente tan antiguo como el sacrificio, por lo que no habría que dudar de su ancestralidad. Sin embargo, su carácter nos impide calificarlo como un banquete sacrificial. Además, tal y como nos indica Ovidio¹⁸⁰, los elementos ofrendados a la diosa no eran más que flores, elemento insuficiente para el desarrollo de un rito de este tipo.

La introducción del banquete con el que eran agasajados los esclavos no puede ser puesto en relación con la figura de Juno Lucina. No hay ningún elemento que justifique su vinculación (de no ser el hecho que las esclavas, como mujeres, se sintiesen implicadas en el culto de la diosa de los partos). Pero no nos parece una razón de peso. Su aparición tampoco puede ser relacionada con el carácter matronal del mismo, pese al hecho de que así lo justifiquen Macrobio¹⁸¹ y Lido¹⁸². Y menos aún puede ser puesta en relación con el inicio del ciclo

¹⁷⁸ Var. *L.* 5, 69.

¹⁷⁹ Ov. *Fast.* III, 250-258.

¹⁸⁰ Ov. *Fast.* III, 250-258.

¹⁸¹ Macr. *Sat.* I, 12, 7.

¹⁸² Lyd. *De mens.* III, 22.

guerrero que empezaría en esta fecha, tal y como nos indica Ovidio¹⁸³, dado que esta conexión queda totalmente fuera de contexto.

Para comprender su instauración hay que fijarse en el carácter del rito. Se trata, tal y como hemos enunciado desde el inicio, de un rito de inversión sociojurídica en el que las matronas servían un banquete a sus esclavos. Su instauración tenía un carácter lúdico, ajeno a la fiesta, por lo que debió ser tomado de otra celebración.

Ayudándonos del siguiente cuadro, en el que aparecen recogidas todas las fiestas en las que se dio la participación de los esclavos, trataremos de resolver el problema de su instauración:

	<i>Compitalia</i>	<i>Matronalia</i>	Fors Fortuna	N. Caprotinas	Diana	<i>Saturnalia</i>
Fecha	Pp. enero	1 marzo	24 junio	7 julio	13 Agosto	17 diciembre
Banquete	Sí	Sí	Sí	Sí		Sí
Carácter solsticial			Sí	Sí		Sí
Apert. o fin de año	Sí	Sí				Sí

Banquete y crisis cíclica anual.

Observemos todas las fiestas en las que se desarrolló el banquete protagonizado por los esclavos: *Compitalia*¹⁸⁴, *Matronalia*¹⁸⁵, Fors Fortuna¹⁸⁶, Nonas Caprotinas¹⁸⁷ y *Saturnalia*¹⁸⁸. A continuación, fijémonos en las fechas de sus celebraciones: comienzos de enero, kalendas de marzo, veinticuatro de junio, siete de julio y finales de diciembre. Resulta significativo comprobar el hecho de que el banquete concelebrado entre amos y esclavos siempre se dio, bien en

¹⁸³ Ov. *Fast.* III, 1 ss.

¹⁸⁴ Hor. *Od.* IV, 5, 39. Petr. 60.

¹⁸⁵ Macr. *Sat.* I, 12, 7. Lyd. *De mens.* III, 22.

¹⁸⁶ Ov. *Fast.* VI, 771-784.

¹⁸⁷ Plut. *Rom.* 29; Plut., *Cam.*, 33.

¹⁸⁸ Petr. 69, 9. Lucian. *Sat.* 2. Macr. *Sat.* I, 11, 1. Macr. *Sat.* I, 24, 22. Just. 43, 1, 3-5. Cf. Petr. 44, 3. Mart. XIV, 70.

fechas de marcado carácter solsticial, bien durante fechas relacionadas con la apertura o la conclusión del año.

Fors Fortuna correspondería al día del solsticio de verano; Nonas Caprotinas al del primer cuarto creciente de la luna tras el solsticio de verano; *Saturnalia* a una celebración próxima al solsticio de invierno emparentada con la celebración del final del año; *Compitalia* a la primera celebración del año, emparentada con la celebración del inicio del mismo; y *Matronalia* -día de las kalendas de marzo-, sería la fecha de inicio del año lunar de diez meses.

También resulta interesante constatar el hecho de que la fiesta de Diana, única festividad acerca de la cual no ha quedado constancia de la celebración de un banquete de estas características, no poseyese ni carácter solsticial, ni estuviese vinculada al principio o al final de año.

Este análisis nos impide desligar la instauración del banquete de las *Matronalia* con el día de la fiesta. Según se deduce de las palabras de Ovidio, esa fecha mítica, que para mentalidad romana había constituido el primitivo año romano, era celebrada en la época de Augusto con un carácter eminentemente festivo:

*Laurea, flaminibus quae toto perstitit anno,
tollitur, et frondes sunt un honore novae.
Nec mihi, parva fides, annos hinc isse priores,
Anna quod hoc coepta est mense Perenna coli*¹⁸⁹.

El laurel, árbol que siempre verdea, era considerado un símbolo de la eternidad. Por ello era empleado en estos rituales de año nuevo, como símbolo de la perennidad del tiempo¹⁹⁰. También resulta interesante la referencia a la fiesta

¹⁸⁹ "... el laurel que ha pervivido durante todo un año es retirado [durante las kalendas de marzo] de casa de los flámines, y en lugar de honor se colocan ramas frescas [...] pero para mí la prueba más convincente de que antiguamente el año comenzaba en este mes radica en el hecho de que precisamente en este mes empezó a honrarse a Anna Perenna" (Ov. *Fast.* III, 137-146).

¹⁹⁰ *Ianua tum regis posita viret arbore Phoebi:*

de *Anna Perenna*, una de cuyas etimologías aparece claramente emparentada con la expresión *Annus perennis* -año imperecedero-. Dicha fiesta, celebrada el quince de marzo, recogía elementos propios de una celebración de carácter jovial, similar al de las *Compitalia*, la fiesta por excelencia de año nuevo. Pese al hecho de que no haya quedado testimoniada la implicación de los esclavos en su celebración -de nuevo el conflicto ante los argumentos *ex silentio*-, vamos a extendernos en su estudio debido a su evidente paralelismo con otras celebraciones como la fiesta de Fors Fortuna:

*Idibus est Annae festum geniale Perennae
non procul a ripis, advena Thybri, tuis.
Plebs venit ac virides passim disiecta per herbas
potat, et accumbit cum pare quisque sua.
Sub Iove pars durat, pauci tentoria ponunt,
sunt quibus e ramis frondea facta casa est,
pars, ubi pro rigidis calamos statuere columnis,
desuper extentas imposuere togas.
Sole tamen vinoque calent annosque precantur,
quot sumant cythos, ad numerumque bibunt.
Invenies illic, qui Nestoris ebibat annos,
quae sit per calices facta Sibylla suos¹⁹¹.
Illic et cantant faciles ad sua verba manus
et ducunt posito duras cratera choreas,
cultaque diffusis saltat amica comis.
Cum redeunt, titubant et sunt spectacula volgi,
et fortunatos obvia turba vocat¹⁹².*

ante tuas fis idem, curia prisca, fores.

(Ov. Fast. III, 139-140).

¹⁹¹ Néstor y la Sibila de Cumas son dos personajes caracterizados por su longevidad. El primero sobrevivió a tres generaciones, mientras que la segunda llegó a alcanzar los mil años.

¹⁹² El día de los idus [de marzo] se celebra la gozosa fiesta de Anna Perenna no lejos

Evidentemente, la celebración del año nuevo en marzo ofrecía el marco idóneo para realizar el ritual de inversión, consistente en el ofrecimiento de un banquete por parte de las matronas a sus esclavos. En este sentido, el testimonio de Macrobio¹⁹³ es contundente, dado que relaciona directamente, tal y como hemos visto, la celebración del año nuevo con el rito de inversión que tenía lugar en las Matronales. Incluso el carácter de la fiesta era lo suficientemente alegre y festivo como para poder relacionarla con el inicio de un año nuevo¹⁹⁴.

La relación de las *Matronalia* con la fiesta de Anna Perenna nos permite pensar que, el banquete con el que eran agasajados los esclavos, debe ser entendido como un rito de transgresión del orden sociojurídico desarrollado a partir de la vigilia que seguiría a la fiesta del año nuevo. En las *Matronalia* se mezclaban ritos de carácter matronal (que comportaban la exaltación de las virtudes de las matronas) con ritos de celebración del año nuevo. Entre los primeros se encontrarían todos los textos expuestos por Ovidio¹⁹⁵, Varrón¹⁹⁶ y Horacio¹⁹⁷ y entre los segundos el rito especificado por Macrobio¹⁹⁸ y Lido¹⁹⁹

de tus riberas, extranjero Tíber. Llega la muchedumbre y, después de desperdigarse sobre la verde hierba, comienza a beber. Cada uno yace al lado de su pareja. Unos permanecen bajo el cielo abierto; algunos pocos plantan tiendas de cabaña; hay quienes, sirviéndose de ramas, construyen una cabaña cubierta de follaje; otros, en fin, clavan en el suelo cañas a modo de rígidas columnas y colocan encima sus togas extendidas. Se van calentando con el sol y con el vino, y suplican a los dioses que les concedan tantos años como copas vacíen: van contando las que beben. Allí podrás encontrar a un hombre que hecha al colete los años de Néstor, o a una mujer que, a tenor de las copas apuradas, se ha convertido en otra Sibila. Allí se entonan canciones aprendidas en los teatros; menean sus ágiles manos para marcar el ritmo de las palabras; dejando en el suelo las cráteras, bailan sin orden alguno formando corros; y la amiguita, que al principio estaba tan acicalada, danza ahora con sus cabellos alborotados. Al regreso caminan titubeantes y son todo un espectáculo para la muchedumbre" (*Ov. Fast.* III, 523 ss.).

¹⁹³ Macr. *Sat.* I, 12, 7.

¹⁹⁴ GAGÉ 1963, p. 66. Cf. VERSNEL 1993, p. 158.

¹⁹⁵ *Ov. Fast.* III, 250-258.

¹⁹⁶ *Var. L.* 5, 69.

¹⁹⁷ *Hor. Saec.* 13 ss.

¹⁹⁸ Macr. *Sat.* I, 12, 7.

¹⁹⁹ *Lyd. De mens.* III, 22.

referido al banquete con el que eran agasajados los esclavos. Ambos grupos de rituales estaban establecidos en la mentalidad romana con la fuerza suficiente como para que los autores de época augustea no supieran discernirlos. Sólo partiendo de esta perspectiva, podremos comprender la introducción del banquete en una fiesta dedicada a Juno Lucina. Protagonizado por las mujeres, resultó perfectamente lógico enfocar el rito desde el punto de vista matronal, convirtiendo a las matronas en las agasajadoras.

Esta conclusión no debe desviar nuestra atención del hecho de que, las *Matronalia* constituyeron exclusivamente la fiesta de las matronas, y que desde la implicación de los esclavos en su celebración -a través del banquete con el que eran agasajados por sus dueñas-, estos no fueron más que meros protagonistas accidentales. Ni tan siquiera en cronologías muy avanzadas -siglo II d.C. en adelante-, podremos apartarnos de esta afirmación. Testimonios como el de Juvenal, nos hacen ver claramente que la fiesta continuó siendo en este periodo una celebración de carácter explícitamente matronal, tal y como puede deducirse de su expresión "las kalendas femeninas":

"¡Hete aquí a quien debes enviar una sombrilla verde o bolas grandes de ámbar cuando le llega el cumpleaños, o al inicio de la húmeda primavera, y él, echado en un diván largo y encojinado, manosea los regalos secretos de las kalendas femeninas!"²⁰⁰.

²⁰⁰Iuv. *Sat.* 9, 50-53.

9.4 La participación de los esclavos en las Saturnalia

a) *Introducción al desarrollo de las Saturnalia.*

La religión romana estaba marcada por el enorme desarrollo de sus fiestas²⁰¹. Sus celebraciones, más próximas en líneas generales a la solemnidad, que a su desarrollo jovial, articulaban la práctica totalidad de las fiestas inscritas en el calendario. Pero al tratar las *Saturnalia* observamos que este planteamiento festivo es ampliamente desbordado por la dimensión alegre que alcanzó su celebración. En el desarrollo de esta fiesta, la consideración solemne del sentimiento de festividad, fue superado por la celebración jovial de una fiesta con numerosos ritos de inversión que, a primera vista, más podían evidenciar una jornada de descanso en el trabajo, mediatizada por la diversión, que un día de culto *pius in sensu stricto*.

Siendo las *Saturnalia* una de las fiestas del calendario acerca de la cual se han conservado más testimonios, junto a una gran cantidad de textos aislados, tenemos dos relatos sin precedentes dedicados por completo al desarrollo de la fiesta: uno, del literato del siglo II d.C. Luciano de Samosata, y otro, mucho más voluminoso, del erudito del siglo V d.C. Macrobio. De todos ellos resulta difícil escoger algún testimonio con el que reflejar el carácter alegre de la fiesta²⁰².

²⁰¹ No en vano dice K. Kerényi que si se quisiera clasificar las religiones según su mayor o menor inclinación festiva, la religión romana debería caracterizarse por el gran desarrollo de sus fiestas (KERENYI 1972, pp. 56 y 59).

²⁰² Gel. Att. XVIII, 2, 16.

Dionisio de Halicarnaso atribuyó a Saturno, dios titular de la celebración, la difusión de la felicidad entre los hombres:

"Así pues, no es nada extraño que los antiguos consideraran este territorio consagrado a Saturno, creyendo que este dios era el causante de toda felicidad entre los hombres" ²⁰³.

Por voluntad del dios, tal y como consideraban los romanos, no se podía estar triste mientras durase su fiesta. En el relato de Luciano de Samosata aparece recogida una gran parte de su contenido; en él aparece continuamente el deseo divino de extender la alegría a todo el mundo. Por ello aparecen reflejados los aspectos que caracterizaron la ley instituida por Saturno en el desarrollo de su fiesta: la abolición de las actividades públicas, y el carácter alegre y festivo que debía presidir las actividades privadas.

"Que nadie tenga actividades públicas ni privadas durante las fiestas, salvo lo que se refiere a los juegos, las diversiones y el placer. Sólo los cocineros y los pasteleros pueden trabajar. Que todos tengan igualdad de derechos, los esclavos y los libres, los pobres y los ricos. No se permite a nadie enfadarse, estar de mal humor o hacer amenazas. No se permiten las auditorías de cuentas. A nadie se le permite inspeccionar o registrar la ropa durante los días de fiestas, ni practicar deportes, ni preparar discursos, ni hacer lecturas públicas, excepto si son chistosos y graciosos, que producen bromas y entretenimientos" ²⁰⁴.

²⁰³ Dion.Hal. I, 38, 1.

²⁰⁴ Luc. *Sat.* 13.

El carácter distendido de las Saturnalia también aparece en un verso de Marcial que evidencia su voluntad personal de divertirse durante el desarrollo de la celebración²⁰⁵. Este poeta, que a tenor de sus escritos mucho sabía de diversiones, nos ofrece una de las panorámicas más completas para el estudio de las Saturnales en su época. En ella, hallaríamos una celebración cargada de contenido lúdico, que podría desembocar en el jolgorio más divertido²⁰⁶.

Marcado por su carácter alegre, el estudio de las *Saturnalia* no puede limitarse a recoger las anécdotas transmitidas por los testimonios de Luciano y de Marcial. Conociendo la mentalidad religiosa romana que, tal y como la describe K. Kerényi²⁰⁷, imbuía la seriedad en el fondo del sentimiento festivo más alegre y sereno, podemos afirmar que las Saturnales, al menos en su origen, no constituían en exclusiva la mera expresión jovial recogida por estos y otros testimonios²⁰⁸. Pese al revestimiento de la fiesta con una serie de actos que podrían parecer los propios de un día dedicado al ocio, su celebración durante la República y el Principado debe ser entendida, en primer lugar, como *pia et sacra*. Enclavada en los esquemas religiosos romanos, aparece consagrada a un dios que, como Saturno, podría haberse encolerizado en caso de no haberle conferido este trato. Testimonio implícito de ello, es el hecho de que aparezca recogida en la mayoría de los calendarios epigráficos²⁰⁹, es decir, en los documentos que conferían a las fiestas dicho carácter.

²⁰⁵ Mart. XI, 6, 3.

²⁰⁶ Para caracterizar las Saturnales como una fiesta cargada de contenido lúdico baste con atenernos a las palabras del apologeta Tertuliano cuando afirma "No voy a lavarme la noche de las Saturnales para no perderme ni la noche ni el día" (Tert. *Apol.* 42). Si estudiamos la evolución de la fiesta, no debe parecernos en absoluto exagerado su comentario. Menos aún si tenemos en cuenta que fue escrito a comienzos del siglo III d.C., en uno de los momentos de máximo desarrollo de la fiesta, y en el que la cauta mentalidad que subyacía a la tradicional religión romana había sido sustituida por otra más expresiva derivada de la orientalización de la propia religión.

²⁰⁷ KERENYI, K., 1972, pp. 56 y 59.

²⁰⁸ Los testimonios que caracterizan a las *Saturnalia* por su carácter alegre se van a suceder a lo largo de la presente exposición. En el apartado titulado "La implicación de los esclavos en las *Saturnalia* a través de los textos", damos buena cuenta de ello.

²⁰⁹ Fasti Maffeiani (*FERIAE SATURN.*) = CIL I/2, p. 224, Fasti Amiternini (*FER*

La fiesta de las Saturnales aparecía señalada en los calendarios el día 17 de diciembre. Pero el auge que tuvo su celebración hizo que, con el paso del tiempo, su duración efectiva se prolongase algún día: César la aumentó dos jornadas²¹⁰, Calígula le añadió un día más -llamándolo día de la juventud²¹¹- y Domiciano la estableció en un ciclo de siete días²¹², constituyendo desde entonces hasta su prohibición una de las *feriae*²¹³ más importantes de Roma.

Dice M.A. Marcos Casquero que la helenización de la leyenda del dios debió influir en esta sucesiva prolongación de la fiesta. Así, tras la identificación de Saturno con Crono, y de Ops con Rhea, la tradición vinculó a ambas divinidades mediante una hierogamia²¹⁴. Este hecho permitió que las *Opalia* -celebradas dos días después de las *Saturnalia*- fuesen consideradas como la prolongación natural de las Saturnales²¹⁵. En nuestra opinión, la prolongación de la fiesta llevaría implícito, fundamentalmente, un intento de mantener la alegría de la celebración. Ello puede ser comprobado cuando observamos que las Saturnales no sólo se alargaron hasta las *Opalia* del 19 de diciembre, sino que llegaron a prolongarse cinco días hasta las *Divalia* del 21, e incluso una semana, fijando su celebración hasta las *Larentalia* del 23 de dicho mes.

Muchas de las fuentes que vamos a recoger, evidencian el cambio de mentalidad que introdujo la plástica de los cultos orientales llegados a Roma²¹⁶. Por ello, no sólo será interesante conocer la antigüedad de los elementos descriptivos expresados en sus contenidos, sino que además, deberemos tener en cuenta la fecha de datación del testimonio que hayamos empleado. Versnel ya

SATURNO SATURN. AD FOR.) = CIL I/2, p. 245, Calendario de Filócalo (*LUDI SATURNALIA*) = CIL I/2, p. 278, Calendario de Polemio Silvio (*FERIAE SERVORUM*) = CIL I/2, p. 279.

²¹⁰ Macr. I, 10, 2.

²¹¹ Suet. *Cal.* 4, 17, 2.

²¹² Cf. HILD, s.v. "*Saturnalia*" en *D.S.* IV/2, 1969, 2ª ed., p. 1081.

²¹³ Cf. *Fest.* p. 76 L.

²¹⁴ Cf. *Fest.* p. 202 L. Macr. I, 10, 19.

²¹⁵ MARCOS CASQUERO 1980, pp. 219-220.

²¹⁶ Cambio de mentalidad que, por supuesto, quedó reflejado en las fuentes que tratan el desarrollo de las *Saturnalia*.

nos informa de las dificultades que entraña el estudio de esta fiesta. Según este autor, la mezcla indiscriminada de los elementos más antiguos de la celebración con todos los aspectos que la afectaron tras su helenización, ha propiciado que nos hallemos ante uno de los cultos más contradictorios de toda la religión romana:

"The inconsistencies discovered so far -a prototypical Roman god who is at the same time a foreigner; a god with one of the oldest sanctuaries in Rome and yet worshipped *ritu graeco*; a god who is in fetters but is liberated for one day (after which he is chained again)- are matched by the paradoxes in his character as it appears from Roman literature. No god in the Roman pantheon can Boast a more paradoxical character" ²¹⁷.

b) *Análisis hermenéutico de la fiesta.*

Tal y como anunciamos al inicio del presente capítulo, en la celebración de la fiesta de las Saturnales tiene lugar una serie de ritos de inversión²¹⁸, de cuyo contenido nos ocuparemos luego, y cuya presencia en Roma ha sido explicada de tres formas diferentes por la crítica contemporánea. Hay autores²¹⁹ que los han englobado en el conjunto de actos que tenían lugar durante la celebración del fin de año; de ahí que se haya enmarcado su celebración como una fiesta cuyo carácter "crítico" anual marcaría el final de un periodo y el inicio de otro. Otros²²⁰, sin embargo, los han entendido como ritos relacionados con la celebración del final del año agrario; el almacenamiento de la cosecha realizado en esas fechas, daría por concluidos los trabajos agrícolas. Al margen de ambas

²¹⁷ VERSNEL 1993, p. 143.

²¹⁸ Marcial alude a ellos diciendo *quidquid et in tenebris non sumus, ite foras* (Mart. XI, 2, 4).

²¹⁹ GUITTARD 1976, p. 44. Cf. BRELICH 1956, p. 80; YORK 1986, p. 40.

²²⁰ HILD, s.v. "*Saturnalia*" en *D.S.* IV/2, 1969, 2ª ed., p. 1080. Cf. MESLIN 1970, p. 11; MESLIN 1978, p. 167.

explicaciones, el indoeuropeista G. Dumézil²²¹ ha apuntado otra perspectiva diferente; este autor ha insertado la aparición de dichos ritos en un análisis global de la fiesta que muestra, en su origen, un contenido militar. A partir del estudio de la relación de Saturno con Lua²²², Dumézil estableció un paralelo con la diosa védica Nirrti, que le permitió interpretar los ritos acaecidos en su fiesta desde esta óptica. Este planteamiento, muy en la línea de todos sus argumentos, no descifra ni el desarrollo de los ritos de inversión, ni la implicación de los esclavos en los mismos, pese a conferir una explicación más o menos verosímil de la fiesta.

En nuestra opinión, tal y como trataremos de demostrar, el estudio de los ritos no debe perder de vista el proceso de helenización de la religión romana. Tal y como reflejaba el testimonio de Versnel²²³, su desarrollo se inscribe en el ámbito de una antigua celebración romana, que como consecuencia de su evolución interna²²⁴, había mezclado sus caracteres más antiguos diversos elementos orientales. Descartada la hipótesis de Dumézil, nuestro estudio de los ritos se centrará en el análisis de los dos planteamientos: el que los relacionaba con la conclusión de las labores agrícolas y el que los ligaba explícitamente, a la fecha de su celebración.

Los estudios etimológicos han proporcionado continuamente un sólido apoyo sobre el que justificar los argumentos de la historiografía. Por ello, una de las bases sobre las que se han asentado las diversas interpretaciones de la fiesta, reside en las aportaciones que en este campo han alegado los estudios filológicos. Estos estudios, centrados fundamentalmente en el análisis del nombre del dios epónimo de cada fiesta, tendrían por objetivo abstraerla primera función de la divinidad en cuestión para ponerla en relación con el carácter de la fiesta, y deducir así el contenido más arcaico de la celebración. En base a este criterio, el

²²¹ DUMÉZIL 1987, pp. 270-271; cf. LE GLAY 1971, p. 25.

²²² Cf. Gel. Att. XIII, 23, 2.

²²³ VERSNEL 1993, p. 143.

²²⁴ Evolución ligada a la del resto de la religión romana.

carácter agrario de las *Saturnalia* fue deducido a partir de la etimología propuesta por Varrón para Saturno:

"Por tanto, dado que el cielo es el origen de todo, Saturno recibió su nombre de la actividad germinadora [*satus*]"²²⁵.

Si Varrón afirmaba que su etimología debía relacionarse con el verbo *sero/satus* (germinar), era lógico pensar, y así lo hizo parte de la historiografía, que el carácter del dios estuviese relacionado con las actividades agrícolas. Numerosos, y de muy diversa cronología, son los autores clásicos que recogieron esta idea. Entre los de época augústea citemos a Verrio Flaco, quien sin duda relacionó la construcción de su templo en diciembre²²⁶ con su gobierno de la actividad agrícola:

*Saturno dies festus celebratur mense decembre, quod eo aedis est dedicata: et is culturae agrorum praesidere videtur, quo etiam falx est ei insigne*²²⁷.

Esta interpretación fue recogida tardíamente por Arnobio²²⁸ (siglo III d.C.), Lactancio²²⁹ (siglo IV d.C.) y Agustín²³⁰ y Macrobio²³¹ (siglo V d.C.). En

²²⁵ Varr. *L.* 5, 64.

²²⁶ El *natalis* del templo de Saturno aparece, como en el resto de las fiestas estudiadas, en el origen de la celebración de su fiesta.

²²⁷ Fest. p. 432 L. Cf. Fest. p. 202 L.

²²⁸ "Que Saturno proteja la germinación" (Arn. *Adv.Nat.* 4, 9).

²²⁹ Lact. *Div. Inst.* I, 23, 5.

²³⁰ "Júpiter, hijo, venció a Saturno, su padre, precisamente porque antes es la causa que pertenece a Júpiter, que la semilla que pertenece a Saturno. Si esto hubiera sido así, nunca hubiera sido Saturno anterior, ni fuera padre de Júpiter, porque siempre la causa de la simiente precede a la simiente misma y nunca se engendra de ella" (August. *Civ.Dei.* 7, 18). "Cuentan, dice, que Saturno solía devorar lo que de él nacía, porque las simientes vuelven al lugar de procedencia" (August. *Civ.Dei.* 7, 19). *Saturnus ergo dici debuit ipsa terra, non semina* (August. *Civ.Dei.* 7, 19). "¿Qué es Saturno? 'Es un dios, dice, de los primates, bajo cuyo poder y dominio están todas las simientes'. ¿Por ventura

base a sus textos, Hild²³² afirmó que Saturno, como genio de las profundidades, proporcionaba la fuerza necesaria a las semillas para facilitar su crecimiento. A partir de la propuesta de Hild, un sector importante de la historiografía contemporánea desarrolló la defensa, de que la participación de los esclavos en la fiesta de las Saturnales llevaba implícita un descanso temporal como consecuencia de la conclusión de los trabajos agrícolas; autores como C. Bailey²³³, M. Le Glay²³⁴, H.H. Scullard²³⁵, A. Grenier²³⁶ o M. York²³⁷ (algunos de los principales defensores del origen agrario del dios), se sumaron a esta interpretación.

Pese a la amplia difusión que la etimología propuesta por Varrón ha tenido entre clásicos y contemporáneos, desde nuestro punto de vista su análisis no conlleva la explicación definitiva. Una generación antes que el famoso anticuario, Cicerón había dejado una pista excelente para abstraer el origen del dios cuando, en su libro dedicado a la *Naturaleza de los dioses*, afirmaba: *Saturnus autem est appellatus quod saturaretur annis*²³⁸.

Con esta afirmación, Cicerón estaba relacionando explícitamente a Saturno con el paso del tiempo, mientras que implícitamente aproximaba el nombre de la divinidad al verbo *satur/saturare*. A partir de esta propuesta se desarrollaron textos como los de Aulo Gelio²³⁹ y Lactancio²⁴⁰, que giraban en este sentido. De todos los pasajes que aluden a esta etimología cabe destacar la cita de Agustín de Hipona, quien contraviniendo afirmaciones propias vertidas en su

la exposición de aquellos versos de Valerio Sorano no dice así, que Júpiter es el mundo y que emite de sí todas las semillas y en sí las recibe? Luego es el mismo bajo cuyo poder y dominio están todas las simientes" (August. *Civ.Dei* 7, 13).

²³¹ *Saturnumque a satu dictum* (Macr. *Sat.* I, 10, 20).

²³² HILD, s.v. "Saturnalia" en *D.S.* IV/2, 1969, 2ª ed., p. 1080.

²³³ BAILEY 1932, p. 55.

²³⁴ LE GLAY 1971, pp. 24 y 50.

²³⁵ SCULLARD 1981, p. 206.

²³⁶ GRENIER 1961, p. 99.

²³⁷ YORK 1986, pp. 194-195.

²³⁸ Cic. *N.D.* 2, 25; 3, 34.

²³⁹ Gel. *Att.* 5, 16, 1.

²⁴⁰ Lact. *Div. Inst.*, I, 12.

Civitate Dei, se decantaba en otra parte de su obra por esta etimología. Para Agustín, Saturno constituía la duración del tiempo: *Quia Saturnus, inquit, temporis longitudo est*²⁴¹.

La contradicción que suponen las etimologías propuestas por Varrón y Cicerón nos obliga a realizar una reflexión. Actualmente, la etimología propuesta por Varrón aparece prácticamente descartada por todos los historiadores²⁴², a pesar de que tal y como dice M.A. Marcos Casquero, hubiese desempeñado un importante papel en la posterior concepción de Saturno como divinidad agrícola que nos muestran las fuentes²⁴³. Este rechazo no obedece exclusivamente a un hecho, señalado por el propio Agustín, y relativo a la falta de credibilidad de la interpretación de los dioses realizada por Varrón:

"...Varrón prefiere dudar de todo a afirmar algo. Al finalizar el libro siguiente sobre los dioses inciertos, escribe: "No deben censurarme por poner en este librito como dudosas las opiniones sobre los dioses. El que crea que es posible y que conviene enjuiciarlas, pruebe a hacerlo cuando lo haya oído. Yo tomaré el camino más corto, que es revocar a la duda lo que dije en el libro primero y no encaminar por veredas de certeza lo que escriba en este". De esta manera hizo incierto no sólo éste de los dioses inciertos, sino también el de los ciertos"²⁴⁴.

El rechazo a la etimología agrícola obedece, fundamentalmente, a causas intrínsecas. Su defensa, pese a aparecer respaldada por parte de la historiografía contemporánea, nunca ha sido englobada en estudios que traten el tema en profundidad, sino más bien en exposiciones de carácter genérico que bien

²⁴¹ August. *Civ.Dei.* 4, 10.

²⁴² Cf. VERSNEL 1993, pp. 185 y 188; MESLIN 1978, p. 167.

²⁴³ MARCOS CASQUERO 1980, pp. 213-214. Etimología que, como hemos visto, muestran Varr. *L.* 5, 64, Fest. p. 432 L., Fest. p. 202 L., Arn. *Adv.nat.* 4,9, August. *Civ.Dei.* 7, 18, August. *Civ.Dei.* 7, 19, August. *Civ.Dei.* 7, 13, Macr. *Sat.* I, 10, 20.

²⁴⁴ August. *Civ.Dei.* 7, 17.

recogen líneas expositivas ya superadas, bien se basan en elementos de escasa entidad. Es el caso, por ejemplo, de la línea argumental seguida por M. York²⁴⁵. Su tesis, como en definitiva, la defendida por una parte de la historiografía, expresa un planteamiento de escasa entidad que no constata en absoluto la etimología que relaciona el nombre del Dios con las actividades agrícolas. Quizás una de las opiniones más cabales en este sentido haya sido la de Ch. Guittard²⁴⁶, autor que ha rechazado tanto la etimología propuesta por Varrón, como la propuesta por Cicerón. En opinión de este autor, ambas proposiciones son inaceptables porque no se aproximan ni a la leyenda -dado que en ninguna historia se relaciona el papel de Saturno con el crecimiento de las semillas- ni a la lingüística -dado que una de las principales dificultades para establecer la verdadera etimología del dios consiste en que no se conoce su origen-.

No quisiéramos separarnos de la propuesta de Ch. Guittard sin antes enlazarla con la afirmación de M.A. Marcos Casquero que reflejábamos unas líneas más arriba. En un estudio como el presente, lo de menos consiste en saber cual de estas dos etimologías recoge la línea argumental correcta. Lo fundamental es conocer su común contribución a modelar la concepción que los romanos tenían del dios. De hecho, no podría entenderse que un autor como Agustín asimilase ambas etimologías, de no ser porque ambas arrastraban una fuerza semejante en la tradición romana.

D. Briquel, tras rechazar el carácter agrícola del dios, propuso que su función se podría aproximar mucho más a la función soberana de Varuna²⁴⁷. Planteamiento no libre de los riesgos expuestos por Ch. Guittard dado que al ser un dios de origen desconocido, no podemos afirmar con seguridad su etimología.

²⁴⁵ M. York defendió el primitivo carácter agrícola de Saturno diciendo que, tal y como indicaba Macrobio (Macr. I, 8, 3), en su templo estaba guardada toda la *pecunia* que conformaría el tesoro nacional de Roma -el *aerarium Saturni*-. Si *pecunia* es una palabra derivada de *pecus*, M. York concluye afirmando que a través de la etimología se puede deducir la relación del dios con el campo (YORK 1986, pp. 194-195).

²⁴⁶ GUITTARD 1976, pp. 51-52.

²⁴⁷ BRIQUEL 1981, p. 149-150.

El debate sobre el origen de Saturno ha seguido un planteamiento todavía más dispar que el trazado acerca de su función. Y así, hay quien, como Piganiol²⁴⁸, ha defendido su genuino carácter mediterráneo, quien como Hild²⁴⁹, ha propuesto un carácter indoeuropeo, y quien como Herbig²⁵⁰ ha apuntado a sus precedentes etruscos. Incluso, como dice Ch. Guittard²⁵¹, hay quien ha propuesto suficientes argumentos como para considerarlo desde una perspectiva latina²⁵², sabina e incluso sícula.

Muchos son los testimonios que relacionan la participación de los esclavos con el fin de las tareas agrícolas. Entre ellos, cabe destacar un texto de Macrobio que ya hemos analizado al tratar su participación en las *Matronalia*:

"En este mes [marzo] [...] las matronas servían la cena a los esclavos tal y como hacen los señores durante las Saturnales: aquéllas para incitar con estos honores al inicio del año la pronta obediencia de los esclavos, y éstos para agradecer el cumplimiento del trabajo"²⁵³.

Esta propuesta, sin duda ligada a la tradición que asociaba etimológicamente a Saturno con el nacimiento de las semillas, tendría mucho que ver con la difusión de la implicación servil. No existe ningún indicio que nos impida considerar a los esclavos agrícolas como los primeros que se implicaron en el desarrollo de la fiesta. El testimonio de Catón²⁵⁴ personaje que durante las

²⁴⁸ Tesis encabezada por A. Piganiol (PIGANIOL 1916, p. 114).

²⁴⁹ HILD, s.v. "*Saturnalia*" en *D.S.* IV/2, 1969, 2ª ed., p. 1081.

²⁵⁰ HERBIG 1917, pp. 445 ss. Cf. F. MULLER, "Zur Geschichte der römische satire", *Philologus*, 78, 1923, pp. 230. ss. GUITTARD 1976, p. 52. BAYET 1984, p. 94.

²⁵¹ GUITTARD 1976, p. 44.

²⁵² El origen latino de Saturno se puede deducir del estudio de la etimología propuesta por G. Fontana, cuyo nombre estaría compuesto, según este autor, por el radical indoeuropeo *sa y el sufijo latino -turnus (FONTANA ELBOJ 1992, p. 57).

²⁵³ *Macr. Sat.* I, 12, 7.

²⁵⁴ *Cato. Agr.* 57, 1.

Compitalia y *Saturnalia* les concedía una ración doble de vino, es lo suficientemente clarificador de este hecho (sobre todo si tenemos en cuenta su cronología). Tratado ya en el desarrollo del presente trabajo, no vamos a incidir otra vez en él. Sin embargo, el hecho de que la personalidad de Saturno aparezca marcada por ciertos elementos agrarios, no significa que éstos fuesen el motor de la implicación de los esclavos agrícolas²⁵⁵.

Versnel²⁵⁶ es uno de los autores que más profundamente ha tratado el paralelismo entre Saturno y Crono, así como el de sus fiestas. La lectura del capítulo que dedica en su libro a este aspecto nos puso en evidencia el hecho de que, para entender la relación de Saturno con los esclavos, había que profundizar en el estudio de la helenización de su leyenda. Dice una versión de la misma que Saturno se vio encadenado en el fondo de la tierra, tras ser derrotado en la guerra que mantuvo contra su propio hijo. Los romanos consideraban que la celebración de su fiesta, debía implicar la liberación del dios derrotado, y como consecuencia de ello, la de todos aquéllos que como él, sufrían el peso de las cadenas²⁵⁷. No en vano, la inversión de papeles que se desarrollaba en la fiesta quedaba ampliamente marcada por esta creencia.

La celebración de la fiesta daba inicio el día diecisiete de diciembre²⁵⁸. La constatación de su fecha nos permite enlazar, implícitamente, el carácter alegre de la celebración con el final del año. Esta observación no pasó desapercibida a G. Piccaluga²⁵⁹, quien sostuvo decididamente que el carácter espectacular de los

²⁵⁵ Generalmente los elementos agrarios que marcaban la personalidad de Saturno tenían su origen en etimologías populares extendidas tardíamente que, de hecho, facilitaron solamente a *posteriori* la implicación de los esclavos agrícolas en la fiesta.

²⁵⁶ VERSNEL 1993, pp. 136-154. Cf. BRIQUEL 1981, pp. 143-155 y GITTARD 1976, p. 45.

²⁵⁷ VERSNEL 1993, pp. 186-187. Los ritos de inversión eran justificados por ser la consecuencia directa de la amnistía concedida a Saturno en estas fechas. Pero este acontecimiento mítico también se relacionaba con la costumbre de poner en libertad, por mimetismo, a prisioneros y esclavos. Estos, en señal de agradecimiento, ofrecían sus cadenas al dios como exvotos (Arr. *Epict. dissert.* I, 25).

²⁵⁸ Al comienzo del presente apartado ya hemos analizado la evolución de la fiesta desde la República, en la que los festejos duraban solo un día, hasta la época de Domiciano en la que el festival llegó a durar siete días.

ritos desarrollados durante las *Saturnalia* estaba directamente relacionado con esta fecha de renovación anual. En nuestra opinión, tal y como trataremos de demostrar, dicho aspecto espectacular tampoco puede quedar al margen de la celebración del solsticio de invierno. El carácter solsticial de la fiesta constituye un hecho más que evidente. Dicho aspecto, aparece resaltado por una frase de Macrobio que nos viene a confirmar que el establecimiento de las *Saturnalia* en esta fecha del calendario no fue fortuito: *Solstitialis dies qui Saturnaliorum festa consecratus est*²⁶⁰.

Como dice D. Briquel²⁶¹, el principal carácter que imprimía fuerza al dios era el solsticio de invierno, a punto de acaecer, y que iba a conllevar el final del año²⁶². Surgía entonces una crisis universal, de la que el final de las labores agrícolas no suponía sino uno de sus aspectos. Esta crisis cósmica se iba a ver reflejada en los ritos de inversión sociojurídica que se daban en la fiesta.

Al estudiar los ritos de inversión desarrollados durante las *Matronalia*, vimos cómo Macrobio²⁶³ (inspirándose en tradiciones anteriores), relacionaba su interpretación con la apertura del antiguo calendario romano de diez meses. Si vinculamos la fiesta de las Saturnales con el final del año, podremos ver que el establecimiento de una relación entre ambas celebraciones -*Matronalia* y *Saturnalia*-, no resulta vana dado que las dos estaban unidas por un elemento común: el periodo de transición de un año a otro²⁶⁴.

²⁵⁹ PICCALUGA 1965, p. 120-121.

²⁶⁰ *Macr. Sat.* I, 2.

²⁶¹ BRIQUEL 1981, pp. 145-146. Cf. YORK 1986, p. 40.

²⁶² BÖMER 1961, III, pp. 428 ss.

²⁶³ *Macr. Sat.* I, 12, 7.

²⁶⁴ Las *Saturnalia* y las *Matronalia* también estaban relacionadas porque en ambas se desarrollaron unos ritos de inversión de carácter similar, como el banquete con el que se agasajaba a los esclavos, o la costumbre, atestiguada por Suetonio y Estacio (*Suet. Vesp.* 19,1. Cf. *Stac. Silv.* I, 6, 81.), de entregar regalos, a los hombres durante la primera y a las mujeres durante la segunda. La aparición del rito del banquete de las *Matronalia* y los regalos entregados a las mujeres durante la misma, son elementos que ya fueron analizados en el capítulo que dedicamos a la implicación de los esclavos en la fiesta. Entonces aludíamos al precedente que supuso el desarrollo de este rito en las *Saturnalia*. En este capítulo analizaremos las causas. La relación entre ambas fiestas ya

Trazando un cuadro en el que aparezca señalado, tanto el carácter de todas las fiestas en las que aparecían implicados los esclavos, como el desarrollo de ritos de inversión y transgresión, podemos comprobar que su participación en rituales de este tipo siempre estuvo relacionada con una celebración de carácter solsticial, o en su defecto, con la crisis cíclica anual que evocaba el final del año:

	<i>Compitalia</i>	<i>Matronalia</i>	Fors Fortuna	N. Caprotinas	Diana	<i>Saturnalia</i>
Fecha	Pp. enero	1 marzo	24 junio	7 julio	13 Agosto	17 diciembre
Carácter solsticial			Sí	Sí		Sí
Apert. o fin de año	Sí	Sí				Sí
Inversión	¿?	Sí	¿?	Sí		Sí
Transgresión	Sí		Sí	Sí		Sí

Desarrollo de los ritos de inversión sociojurídica y de transgresión social en relación con la fecha de celebración de las fiestas.

El análisis del presente cuadro permite observar que, como la fiesta de Diana fue la única celebración que no puede ser relacionada ni con los solsticios, ni con el principio o el final de año, no llegó a desarrollar ritos de este tipo. El resto de celebraciones en las que se implicaron los esclavos, aparecía marcado por estos caracteres de una u otra forma. Una panorámica sobre algunas ceremonias que afectaron a cada fiesta, pone en evidencia el desarrollo de ritos de inversión y de transgresión durante sus celebraciones.

J.F. Miller²⁶⁵ vio con claridad el desarrollo de un rito de inversión en el banquete que tenía lugar con motivo de las *Compitalia*²⁶⁶; también puede apreciarse el desarrollo de los ritos de inversión en esta fiesta, a partir de la perífrasis con la que Apiano²⁶⁷ nos la describe: "las pringosas fiestas compitales"; la presencia de ritos de transgresión social durante la fiesta de enero, puede ser

fue enunciada por M. Meslin (MESLIN 1978, p. 73). Cf., MESLIN 1970, pp. 12-13.

²⁶⁵ MILLER 1989, pp. 192 ss.

²⁶⁶ Hor. *Od.* IV, 5, 39. Petr. 60.

²⁶⁷ Ap. *Verg.* XIII, 17.

apreciada partiendo de un texto de Aulo Gelio²⁶⁸, en el que se afirma que los esclavos usaban un lenguaje indecoroso mientras los señores estaban en la cama. En la fiesta de las *Matronalia* se desarrolló el conocido rito de inversión del banquete²⁶⁹. Por otra parte, durante la fiesta de Fors Fortuna, y derivado de la ingestión de vino, los esclavos se podrían ver inmersos en actos de transgresión social²⁷⁰; los propios regalos que los señores hacían a los esclavos²⁷¹ son un claro indicio del desarrollo de rituales de transgresión. Finalmente durante las *Nonas Caprotinas*, tal y como nos indica Plutarco²⁷², se alternaba un rito de inversión (las esclavas se vestían con las ropas de sus matronas), con un rito de transgresión (las esclavas gritaban improperios y obscenidades a los ciudadanos que se cruzaban en la calle).

A partir de esta exposición, en la que hemos comprobado que la aparición de los ritos de inversión y transgresión en los que se implicaron los esclavos siempre coincidió con celebraciones de evidente carácter solsticial o de crisis cósmica anual, no nos parece descabellado relacionar su implicación en la fiesta de Saturno con la fecha de celebración de la misma. Más aún si tenemos en cuenta que, tal y como coinciden en afirmarnos las fuentes, a partir de Domiciano la celebración llegó a durar siete días²⁷³, comenzando el día diecisiete y finalizando el veinticuatro de diciembre, día del solsticio de invierno.

Saturno, como divinidad propulsora de la llegada de un año nuevo²⁷⁴, se convertía a su vez en el destructor del orden del mundo. Como supresor de dicho orden, pudo acoger perfectamente a los esclavos en el seno de sus celebraciones. Sólo desde esta perspectiva cabría entender todos los ritos de inversión

²⁶⁸ Gel. Att. 16, 9, 4

²⁶⁹ Macr. Sat. I, 12, 7.

²⁷⁰ Ov. Fast. VI, 771-784.

²⁷¹ Ov. Ars. 2, 255.

²⁷² Plut. Cam. 33.

²⁷³ Luciano nos ha testimoniado la extensión, a una semana, de la celebración de la fiesta "Yo [Crono] he heredado el poder con condiciones: todo mi reinado dura siete días" (Luc. Sat. 2).

²⁷⁴ Tal y como dice D. Briquel, Saturno propiciaría tanto el cambio del año solar, como el del ligado estrictamente al calendario (BRIQUEL 1981, pp. 145-146).

sociojurídica y de transgresión social desarrollados con motivo de la fiesta, que no pueden ser explicados desde la perspectiva de una celebración agrícola. De hecho, si interpretásemos exclusivamente la implicación de los esclavos en esta fiesta como consecuencia de la conclusión de las labores agrícolas ¿qué sentido tendría su difusión en el mundo urbano?

La interpretación cósmica de los ritos podría inducirnos a considerar que el principal carácter de Saturno era ctónico. Dicho carácter ha sido testimoniado explícitamente por Plutarco en una de sus *Questiones Romanas*:

"¿Por qué quienes sacrifican en honor de Saturno lo hacen con la cabeza descubierta? ¿Acaso porque Eneas estableció que se velasen la cabeza, pero el ritual del sacrificio a Saturno es mucho más arcaico? ¿O quizá porque descubren su cabeza ante los dioses uránicos, y Saturno, en cambio, se cuenta entre los dioses infernales y ctónicos?"²⁷⁵.

La interpretación ctónica de Saturno ha sido defendida por autores como Albrecht, Dumézil, Le Glay, Brelich, Marcos Casquero, Coarelli y Scheid²⁷⁶. Con este planteamiento, los autores mencionados recogieron ecos de una idea, que también habría existido entre los propios romanos, tal y como pone en evidencia el hecho de que Herodiano²⁷⁷, relacionando a Saturno directamente con las profundidades, lo definiese como "el dios que se escondió". Otros aspectos que unen a Saturno con el más allá son, en primer lugar, su conexión con el *Satre* etrusco y en segundo lugar, la propia aparición de ciertos elementos cósmicos de la fiesta (su carácter solsticial y la fecha de la misma, sita en el mes de diciembre²⁷⁸, al final del año). También el sacrificio, que seguía el rito griego de

²⁷⁵ Plut. *Q.R.* 11. Cf. Fest. p. 106 L.; Serv. *Ad Aen.* 3, 407.

²⁷⁶ ALBRECHT 1943, pp. 36 ss.; DUMÉZIL 1956, pp. 99-115; LE GLAY 1966, pp. 460 ss.; BRELICH 1976, pp. 83-87; MARCOS CASQUERO 1980, p. 225; COARELLI 1983, pp. 161-226; SCHEID 1990, p. 219.

²⁷⁷ Herod., I, 16, 2.

²⁷⁸ En el mes de se desarrollaron fiestas como las *Consualia*, *Opalia*, *Angeronalia*, y

matar al animal con la cabeza descubierta *-capite aperto-*, (tal y como se hacía con los dioses ctónicos), es un claro indicio que marca la conexión del dios con el inframundo. Finalmente, el hecho mismo de que, durante el desarrollo de las Saturnales estuviese prohibido explícitamente iniciar una guerra²⁷⁹ (al igual que sucedía durante la fecha en la que el *mundus patet*)²⁸⁰, constituye una evidencia de la relación del dios con lo infernal.

El carácter ctónico de Saturno, la crisis cósmica que evidenciaba la fecha de celebración de su fiesta, y la propia implicación de los esclavos en los ritos de inversión y transgresión, constituyen tres elementos relacionados por una línea argumental común: la caracterización cósmica de sus contenidos. Dicha relación conforma el triángulo perfecto, que pudo ser enlazado con la difusión de la leyenda helenizada del dios liberado en estas fechas de sus cadenas.

A partir del descubrimiento del carácter ctónico del dios, Ch. Guittard²⁸¹ lo describió como un dios infernal que, poco a poco, fue transformando su carácter hasta convertirse en una divinidad agraria que haría germinar las semillas como consecuencia de su poder debajo de la tierra. Ambos aspectos

Larentalia que también aparecen relacionadas directamente con el más allá. Son muchos los autores que explican la relación de este mes con el ciclo de difuntos. Cf. MARCOS CASQUERO 1980, pp. 221-224. VERSNEL 1993, p. 164. LE GLAY 1966, p. 454. No resulta por ello difícil separar la fiesta de las Saturnalia de este carácter tan especial.

²⁷⁹ Plutarco, Cicerón y Macrobio testimonian el tabú de iniciar una guerra durante las *Saturnalia*: Conociendo la prohibición que tenían los romanos de coger las armas en esta fecha, en el año 66 a.C. Mitrídates atacó a Pompeyo mientras su ejército celebraba las Saturnales en la Cólquide sabiendo que lo iba a coger desprevenido. (Plut. *Pomp.* 43, 3). En este sentido, Léntulo pretendía aprovecharse de tal celebración para adueñarse de Roma (cf. Cic. *Cat.* 3, 10). *Bellum Saturnalibus sumere nefas habitum.* (Macr. *Sat.* I, 10, 1). Cf. Macr. *Sat.* I, 16, 16. Impedía iniciar una guerra, pero no obligaba a suspenderla como evidencia la victoria de Cicerón sobre los Pindenisistas acaecida en esta fecha, hecho que le lleva a afirmar "Estas han sido hermosas Saturnales; los esclavos están a la venta delante de mi tribunal, y el producto se eleva a doce millones de sestercios" (Cic. *Att.* V, 20).

²⁸⁰ *Nam, cum Latiar, hoc est Latiniarum sollemne, concipitur, item diebus Saturnaliorum, sed et cum mundus patet, nefas est proelium sumere.* (Macr. *Sat.* I, 16, 16).

²⁸¹ GUITTARD 1976, p. 53.

-ctónico y agrícola-, que habrían sido desarrollados desde un periodo muy antiguo, deben ser relacionados con la celebración de la fiesta en la emblemática fiesta del final del año.

La definición de estos tres caracteres -el ctónico, el agrícola y el relacionado con el fin del año- ya estaría desarrollada cuando, a finales del siglo III a.C., comenzaron a implicarse los esclavos agrícolas en la fiesta²⁸². Posteriormente, a partir del cambio en el sistema de producción urbano, se establecieron las premisas necesarias que desarrollaron la intervención de los esclavos de la ciudad en la fiesta²⁸³.

La ciudad no instituyó *ex novo* los particulares ritos acaecidos durante la celebración, sino que los recibió transmitidos del campo, tal y como podremos comprobar cuando analicemos el texto de Livio²⁸⁴ en el que hace referencia a la reforma de la fiesta del 217 a.C. Sin embargo, la mentalidad religiosa romana necesitaba el conocimiento del *natalis* del templo, para justificar la celebración de la fiesta en esta fecha. De esta necesidad surgió, de una parte, la divergencia de tradiciones referentes al *natalis* puesta de manifiesto por los autores de época augústea, y de otra, la referencia al 217 a.C. relativa a la instauración del particular ritual.

La mentalidad romana relacionó la instauración de la fiesta con la fundación del templo de Saturno²⁸⁵. Según el testimonio que la analística dejó en boca de Livio, este hecho se remontaría bien al año 496 a.C., fecha en la que los cónsules Q. Clelio y T. Larcio emprendieron su edificación, bien al 495 a.C., fecha en la que los cónsules A. Sempronio Atratino y M. Minucio lo consagraron:

²⁸² Como luego veremos, la implicación de los esclavos en las *Saturnalia* surgiría inspirada a partir del desarrollo de determinados modelos helenos de celebración festiva. Entonces analizaremos un testimonio de Ateneo que muestra los que pueden ser llamados precedentes helenos de la fiesta (Ath. XIV, 639).

²⁸³ El proceso de participación de los esclavos urbanos en las *Compitalia* es similar al que propició su implicación en las *Compitalia*.

²⁸⁴ Liv. XXII, 1, 19.

²⁸⁵ Cf. Fest. p. 432 L.

"Fueron cónsules Q. Clelio y T. Larcio, y después A. Sempronio y M. Minucio. Durante el consulado de éstos se consagró el templo de Saturno y se instituyó la fiesta de las Saturnales" ²⁸⁶.

El testimonio de Livio viene confirmado por su contemporáneo Dionisio de Halicarnaso, autor que, ofreciendo como canónica la misma versión que nos refería Livio, muestra otras tradiciones que debieron surgir en Roma en torno a los orígenes del templo de Saturno. Este texto evidencia una patente falta de seguridad, dado que no sabe que solución ofrecer a un dilema que aparece entroncado en el origen de la fiesta:

"Dicen que en tiempos de estos cónsules [A. Sempronio Atratino y M. Minucio, año 495 a.C.] se consagró el templo de Saturno en la subida que lleva al Capitolio desde el Foro y establecieron en honor del dios fiestas y sacrificios anuales costeados por el Estado. Dicen que antes se levantaba allí un altar construido por Hércules²⁸⁷ sobre el que se sacrificaban con fuego las primicias, según la costumbre griega, aquellos que habían recibido de él los ritos sagrados. Algunos historiadores cuentan que la edificación del templo se atribuyó a Tito Larcio, el cónsul del año anterior, y otros, incluso al rey Tarquinio, el que fue expulsado del poder, y que por decreto del Senado, la consagración del templo correspondió a Postumio Cominio" ²⁸⁸.

²⁸⁶ Liv. II, 21,19.

²⁸⁷ D. Briquel analizó la leyenda que une el surgimiento de las Saturnales con la leyenda de Hércules BRIQUEL 1981, p. 140. Cf. GUITTARD 1976, pp. 45-46.

²⁸⁸ Dion.Hal. VI, 1, 4.

Junto a ambos testimonios, existen otros dos relatos que vuelven a incidir en el tema de la fundación del templo de Saturno. El primero, escrito por Macrobio²⁸⁹, sigue el planteamiento de los textos de Livio y Dionisio. El segundo, de C. Rodio²⁹⁰, atribuye la fundación a Rómulo²⁹¹.

El conjunto de personajes formado por los cónsules del año 495 a.C., Tito Larcio, Tarquinio, Postumio Cominio y Rómulo, constituye un grupo con demasiados protagonistas de una misma tradición. Frente al sólido testimonio de Tito Livio, los relatos de Dionisio de Halicarnaso y C. Rodio ponen en evidencia el desarrollo de múltiples tradiciones relativas a la fundación del templo de Saturno, en cuyo origen está la urgente necesidad de justificar, a través de la historia, una fiesta que había sufrido recientes modificaciones sobre todo, en el ámbito agrícola.

Intentando adecuarse a todas las explicaciones transmitidas por las fuentes, Hild²⁹², defendió el hecho de que Tulio Hostilio habría instituido la fiesta a partir de la dedicatoria de un pequeño santuario al dios; Tarquinio el Soberbio lo habría reedificado, sustituyéndolo por un verdadero templo en el Foro que habría cumplido sus funciones hasta la edificación, en los primeros años de la república, del verdadero templo en el Capitolio. La conciliadora tesis de Hild resulta, en nuestra opinión, excesivamente rebuscada, obcecada, quizás, por su deseo de ajustar todas las tradiciones como si se tratasen de las piezas de un puzzle.

La ubicación del templo de Saturno no presenta ningún problema. Dionisio nos lo describía perfectamente, situándolo en la subida que lleva al

²⁸⁹ Cf. *Macr., Sat.*, I, 8, 1.

²⁹⁰ *Caelius Rhod.* XXVII, 24.

²⁹¹ Para el estudio comparado de las diferentes tradiciones que tratan la fundación del templo de Saturno remitimos, sin dudar, al magnífico artículo de E. Gjerstadt (GJERSTADT 1962) en el que, con un propósito similar al que hizo emprender a A. Momigliano (MOMIGLIANO 1966) su estudio referente al templo de Diana en el Aventino, analiza los datos ofrecidos por Livio, Dionisio y Macrobio con respecto al templo de Saturno en el Capitolio.

²⁹² HILD, s.v. "*Saturnalia*" en *D.S.* IV/2, 1969, 2ª ed., p. 1080. Cf. MARCOS CASQUERO 1980, p. 219.

Capitolio desde el Foro. De hecho, los arqueólogos lo han localizado, tal y como indican las fuentes, entre el *Vicus Jugarius* -que quedaría al Este-, y el *Clivus Capitolinus* -que quedaría al Oeste²⁹³. Su situación en este monte ya aparece relatada por Varrón recurriendo, tal y como no duda en indicarnos, a una vieja explicación:

"Según cuenta la tradición, en épocas pretéritas el Capitolio se conocía como monte de Saturno y la tierra que lo rodeaba era la *Saturnia terra* como también la llama Ennio"²⁹⁴.

El principal valor de este texto no consiste en desvelarnos su localización dado que, como hemos afirmado, la arqueología puede ofrecernos muchos más datos al respecto. Tampoco estriba en que, al referirnos el topónimo *Saturnia terra*²⁹⁵, desvele una relación entre el Capitolio y Saturno, dado que esta información también nos la ofrecieron Dionisio²⁹⁶ y Macrobio²⁹⁷. Su importancia reside, según D. Briquel²⁹⁸, en que constata el hecho de que el culto de Saturno se practicó siempre en el lugar donde ahora lo tenemos testimoniado, advirtiendo de una pérdida en la memoria, del proceso a través del cual se inició su culto.

Una de las novedades que ofrece el estudio de las *Saturnalia*, con respecto al resto de fiestas en las que aparece atestiguada la participación de los esclavos, es el hecho de que las fuentes nos han transmitido una fecha para datar la reforma que impulsó la participación de los esclavos en la fiesta²⁹⁹. En uno de los

²⁹³ GUITTARD 1976, p. 62.

²⁹⁴ Varr. *L.* 5, 42. Cf. Ennio. *Ann.* 25.

²⁹⁵ Tal y como defiende Ch. Guittard, los más antiguos topónimos propuestos por Varrón -monte de Saturno y *Saturnia terra*- parecen rehechos a partir de leyendas tardías sobre el Capitolio dado que no existe ningún dato onomástico que confirme sus argumentos. (GUITTARD 1976, p. 61).

²⁹⁶ Dion. Hal. I, 34, 1 ss.

²⁹⁷ Macr. I, 7, 27-31.

²⁹⁸ BRIQUEL 1981, p. 141.

²⁹⁹ Al emprender el estudio de la participación servil en otras fiestas, sólo hemos podido realizar conjeturas cronológicas muy genéricas, y hablábamos, por ejemplo, de un

pasajes de su obra, Tito Livio³⁰⁰ afirmaba que la fiesta de Saturno recibió su organización definitiva en el mismo año del desastre de Trasimeno (217 a.C.), en el curso de una de las más graves crisis de la historia de Roma. Cuenta la leyenda que dicho desastre impulsó a los romanos a consultar los Libros Sibilinos, los cuales aconsejaron la reforma³⁰¹ que hizo de las Saturnales la gran fiesta popular de Roma³⁰²:

"Por último, y ya en el mes de Diciembre, se ofreció en Roma un sacrificio en el templo de Saturno y se celebró un lectisternio -cuyos lechos además habilitaron los senadores- y un banquete público, y a través de la ciudad se dieron día y noche los gritos saturnales³⁰³, y se invitó al pueblo a tener como festivo para siempre aquel día"³⁰⁴.

La transmisión de esta fecha confirma, tal y como veremos al final del presente apartado, todas las premisas que hemos trazado acerca del inicio de la implicación de los esclavos en las *Saturnalia*; también confirma nuestra hipótesis relativa a que, la primera implicación de los esclavos en los otros cultos estudiados, se produjo en el periodo de helenización de la religión romana.

Al tratar las leyendas que giran en torno al origen de las Saturnales, vamos a poder ver que, tal y como sucedía en las otras fiestas, la helenización fue el principal aspecto que propició la participación servil en esta fiesta. El testimonio de Ateneo de Naucratis, constituye la principal fuente para el estudio de los

proceso que tuvo lugar durante la época de sincretismo de la religión romana, aspecto acaecido a partir de la II Guerra Púnica.

³⁰⁰ Liv. XXII, 1, 19.

³⁰¹ Cf. GUITTARD 1976, pp 44-45; COUSIN 1943, pp. 15-41; GRIMAL 1953, pp. 70 ss.

³⁰² Cf. WARDMAN 1982, pp. 35-36.

³⁰³ El grito jovial *Io Saturnalia*, que nos ha sido transmitido por autores de épocas tan diferentes como Petronio (Petr. 58, 2), Marcial (Mart. XI, 2, 5) y Dion Casio (Dio.Cass. 60, 19, 3), constituía la expresión más clara del carácter alegre de la fiesta.

³⁰⁴ Liv. XXII, 1, 19.

precedentes helenos de dicha participación. En su *Deipnosophistae* -El banquete de los sofistas-, Ateneo nos muestra los precedentes griegos de los ritos de inversión. Dichos precedentes pueden ser datados, como mínimo, entre los siglos V y IV a.C., fecha de los más antiguos autores a los que hace referencia:

"Después de que Masurio hubiese concluido este largo recital se recogieron las segundas mesas, tal y como ellos las llamaban, y se sentaron delante de nosotros; ellos nos servían frecuentemente y no solamente durante la celebración de las *Saturnalia*, durante las cuales es costumbre que los niños entretengan a los esclavos durante la cena al tiempo que se encargan de sus obligaciones domésticas. Esta costumbre es también griega; algo semejante ocurría en Creta durante los festivales de *Hermaea*, tal y como declara Carystio en sus *Notas Históricas*³⁰⁵. Mientras los esclavos celebraban el banquete, sus señores les ayudaban en sus tareas domésticas. Lo mismo sucedía sucede en Tracia durante el mes de *Gerastius*³⁰⁶; entonces la celebración duraba muchos días, en uno de los cuales los esclavos jugaban a las tabas junto a los ciudadanos y los señores, según recuerda de nuevo Carystius, entretenían a los esclavos con un banquete. Beroso³⁰⁷, en el primer libro de su *Historia de Babilonia* dice que el día dieciseis del mes de *Loös*, tenía lugar en Babilonia un festival llamado *Sacaea*, que duraba alrededor de cinco días, en el cual era costumbre que los señores fuesen mandados por sus esclavos, y que uno de ellos, como líder de la familia, fuese vestido con una toga similar a la del rey. Era llamado *zoganês*. La celebración es mencionada también por Ctesias en el segundo libro de su *Historia de*

³⁰⁵ FHG. 358-359.

³⁰⁶ Tucid. IV, 119.

³⁰⁷ FHG. II, 498.

Persia. Pero la gente de Cos hacía lo contrario, tal y como recuerda Macareus en el tercer libro de su Historia de Cos³⁰⁸. Cuando tenía lugar el sacrificio a Hera las esclavas no podían entrar en el banquete. Por ello dice Filarco: "Solo los hombres libres realizarán los sagrados ritos en honor a la reina del cielo..."³⁰⁹.

Tras la adopción por Roma de los ritos de inversión desarrollados en el mundo heleno desde hacía mucho tiempo, su justificación mediante el recurso a las leyendas referentes a la Edad de Oro resultaba un proceso acorde con mentalidad historicista romana. Por ello, se adoptó sin problemas el conjunto de relatos que narraban la derrota y encadenamiento de Saturno. En consonancia con esta idea, durante el festival de las Saturnales se le otorgaba la libertad -aunque por un tiempo limitado-, concediéndose por mimetismo el mismo privilegio a todos los esclavos:

Primus quasi et alius venerit e caelo; sed primus in Italiam venit. AB AETHERIO VENIT SATURNUS OLYMPO hoc decit secundum poeticum morem; nam Saturnus rex fuit Cretae, quem Iuppiter filius bello pepulit. Hic fugiens ab Iano rege, qui urbem habuit, ubi nunc Ianiculum, est susceptus, qui regnabat in Italia. Quem cum docuisset usum vinearum et facilis et humaniorem victum, in patrem est admissus imperii et sibi oppidum fecit sub Clivo capitolino ubi nunc eius aedes videtur. Qui postea suum repetivit imperium. Ex hoc et Saturnalia, ut essent memoralia vitae quam Saturnus docuerat: qua die simili et promiscuo victu utuntur servi et liberi. Ideo

³⁰⁸ FHG. IV 442.

³⁰⁹ Ath. XIV, 639.

*autem in aede ipsius Saturni aerarium, quod ibi potissimum pecunia servaretur, eo quod illi maxime credatur*³¹⁰.

El análisis de este planteamiento nos lleva a pensar que estamos, una vez más, ante una fiesta que, a partir de la reforma del 217 a.C., había ligado casi todas las tradiciones que circulaban de forma oral al respecto de Saturno: por un lado tenía un carácter cósmico, dado que su fecha se correspondía con el final del año y con el solsticio de invierno; y por otro, adquirió un carácter agrícola, dado que se celebraba en un periodo de ocio laboral en el que ya se había recogido la cosecha, y aún no se había sembrado la siguiente. En nuestra opinión, la unión de ambos factores, y no uno sólo por separado, propició el surgimiento de los ritos de inversión de la fiesta de las *Saturnalia*. Se trata por tanto, de un caso parecido al de las Matronales, en cuya fiesta también confluían dos elementos: un tema cósmico -el inicio del año-, y otro terrenal -el homenaje a las matronas-.

Desde el periodo de transición de los siglos III a.C. al II a.C., las Saturnales propiciaron el alejamiento de barreras entre libres y no libres (o si se prefiere entre señores y esclavos). Dicho alejamiento podría ser entendido, más bien, como una superación de las diferencias, dado que durante su celebración se pretendía que no quedase claro quién era el libre y quien el esclavo. Esta ambigüedad jurídica constituye un matiz que puede ser apreciado en la carta que Plinio dirige a su amigo Tácito:

"No es en calidad de señor dirigiéndose a un señor, ni en calidad de esclavo dirigiéndose a un esclavo (aquello que me escribes) es en calidad de señor dirigiéndose a un esclavo (puesto que tu eres un señor y yo lo contrario; y precisamente me llamas a la escuela en el momento en que yo aún prolongo las Saturnales)" ³¹¹.

³¹⁰ Serv. *Ad.Aen.* VIII, 319.

³¹¹ Plin. *Ep.* 8, 7.

Dado que el estado de confusión jurídicosocial³¹² que implicaban los ritos era algo imposible de plantear en Roma en el plano de la realidad, resultaba lógico que en el tiempo puesto bajo el gobierno de Saturno se intentase reflejar aquella sociedad mítica³¹³. Este impulso, implicaba la desaparición de los grupos jurídicos establecidos en Roma³¹⁴, mediante esta especie de juego consistente en poner "el mundo al revés"³¹⁵.

Durante el desarrollo de la fiesta se abolían ficticiamente las barreras jurídicas. Los esclavos eran agasajados por sus amos con un banquete, se vestían con sus ropas, se ponían máscaras³¹⁶ y podían decir a sus amos todas aquellas cosas que quisieran, sin necesidad de reprimirse. Estos aspectos del ritual eran idénticos a los desarrollados en otros ritos, que también han sido relacionados con la crisis cósmica del ciclo anual³¹⁷.

La historiografía contemporánea³¹⁸ no ha dudado en aceptar, explícitamente, la interpretación clásica de los ritos acontecidos durante la celebración de las *Saturnalia*; por ello, los elementos relativos al impulso de la

³¹² MESLIN 1970, p. 85. Cf. BRINGMAN 1993, p. 74.

³¹³ MARCOS CASQUERO 1980, p. 74.

³¹⁴ MESLIN 1978, pp. 167-169.

³¹⁵ La expresión del "mundo al revés", relativa al desarrollo de las Saturnales ha sido acuñada por D. Briquel (BRIQUEL 1981, p. 146). Cf. BRINGMAN 1993, p. 73.

³¹⁶ En opinión de Versnel (VERSNEL 1993, p. 149), pese a que los ritos de las Saturnales constituyeron en muchas ocasiones un compendio de ritos derivado de añadidos y transformaciones tardías de la fiesta, el empleo de máscaras durante la celebración de los ritos de inversión y de transgresión, constituía el cariz más antiguo del conjunto de ritos. Ciertamente o falso, de hecho fue un elemento imperecedero atestiguado hasta en las épocas más antiguas de la fiesta, tal y como puede comprobarse en una de las representaciones del calendario de Filócalo en la que aparece representado este elemento.

³¹⁷ En las *Matronalia* los esclavos eran invitados a un banquete (Macr. *Sat.* I, 12, 7. Lyd. *De mens.* III, 22) - y en las Nonas Caprotinas las esclavas comían junto a sus amas debajo de una higuera (Plut. *Rom.* 29; Plut., *Cam.*, 33), se ponían sus ropas (Aus. *Ecl.* 23, 9; cf. Plut. *Cam.* 33), y utilizaban un lenguaje desmedido con los hombres libres (Plut. *Cam.* 33.). También durante las *Compitalia*, los esclavos utilizaban un vocabulario indecoroso (Gel. *Att.* 16, 9, 4).

³¹⁸ Cf. MESLIN 1978, pp. 167-169 y OGILVIE 19, p. 98.

libertad, eran considerados como el retorno a la igualdad y la concordia que había existido durante la mítica Edad de Oro. No dudamos que esta interpretación contribuyese definitivamente, a la difusión de la fiesta (más aún en el mismo momento en que la política romana comenzaba a girar sus ojos conscientemente sobre Grecia). Pero como hemos visto, el origen de los ritos sólo puede ser explicado a partir de su fecha.

En su deseo de explicar los ritos, la historiografía contemporánea ha caído continuamente en el error de no separar su análisis de estudio de la fiesta. Si el desarrollo de la fiesta debe ser ligado a su interpretación lúdica relacionada con el final del ciclo agrícola y con el retorno a la Edad de Oro, el desarrollo de los ritos que tenían lugar en ella no debe ser desvinculada de los dos acontecimientos cíclicos de carácter cósmico: el final del año y el solsticio de invierno³¹⁹.

c) La fiesta y los ritos a través de los textos.

La ingente cantidad de testimonios que las fuentes nos han proporcionado acerca de la participación de los esclavos en las Saturnales, ofrece un volumen información sin precedentes en esta tesis doctoral. Dichos testimonios abarcan los siete siglos que separan a Catón de Agustín de Hipona, mostrando en sus contenidos la evolución de una fiesta tan singular. Muchos textos son específicos, y apenas nos ofrecen una pequeña información que debe ser deducida implícitamente, pero también contamos con dos relatos cuyos títulos evidencian su contenido: las *Saturnales*, de Luciano de Samosata y los *Saturnaliorum conviva*, de Macrobio. Junto a este conjunto de fuentes se han conservado dos imágenes muy tardías, cuyo contenido iconográfico, resumido por H. Stern, sintetiza los principales aspectos de la fiesta:

³¹⁹ Tal y como nos dice Versnel, los rituales de transgresión en los que se desarrollaron todas estas licencias son propios de periodos de crisis; y como la llegada del solsticio, y el final de año son dos momentos de crisis cíclica anual, no debemos extrañarnos del desarrollo e importancia de estos rituales (VERSNEL, 1993, p. 185 y 188).

"Decembre est un homme aux cheveux courts, bouclés, vêtu d'une tunique allant aux cuisses, qui est ornée d'appliques et de parements aux manches, et d'un collet apparemment de fourrure; il porte d'épais bas et de souples spuliers montants. De la main gauche il tient une immense torche allumée, l'autre main, au pouce, à l'annulaire et au petit doigt repliés, est tendue au-dessus d'une table de jeu. Le personnage vient d'y lancer deux dés qui, après avoir traversé l'escalier intérieur d'une petite tour (*pyrgos*) se sont arrêtés sur le plateau de la table. Dans le fond, en haut à gauche, un masque de théâtre évoque le spectacles qui égaiant le peuple a cette période de l'année³²⁰. La brochette de petits oiseaux en haut à droite est sans doute un cadeau; la signification de deux feuilles, aux formes imprécises du même côté en bas m'échappe. Ce petit tableau représente un épisode caractéristique de la fête des *Saturnalia* du mois de décembre où les esclaves prenaient la place des maîtres et jouaient avec eux sur un pied d'égalité³²¹. La brochette d'oiseaux indiquerait que l'esclave représenté une propriété de campagne"³²².

Destacados los principales aspectos de la fiesta y de la implicación de los esclavos en la misma, no podíamos dejar pasar la oportunidad que nos brindaba el desarrollo de nuestra investigación, sin analizar los contenidos transmitidos por el conjunto de textos al que hemos aludido. Su valor como documentos

³²⁰ "En Roma, con motivo de unas Saturnales, he visto representar todo un banquete de esta forma" se afirma en el Satiricón (Petr. 69, 9). Este texto nos pone al corriente de la existencia de representaciones teatrales relacionadas con la fiesta similares a las que tendrían lugar con motivo de las *Nonas Caprotinae* -Var. L. 6, 18- y de las *Compitalia* -Afr. Comp. frg. Gel. Att. 16, 7, 1 ss. Nev. Pall. frg. XXXV-.

³²¹ Cf. BRINGMAN 1993, p. 72.

³²² STERN 1975, p. 461. Cf. STERN 1975, p. 283 ss. MESLIN 1970, pp. 90-91.

históricos quedaba exaltado por la belleza de los pasajes que, en algún caso, queda sobredimensionada por lo anecdótico de los contenidos. No en vano, como consecuencia del desarrollo de determinados aspectos del ritual, se ha dado en llamar a las *Saturnalia* "los carnavales de Roma"³²³. Quizás, al contrario, nuestros carnavales, fiestas paganas como se les conoce donde son celebrados, constituyan las Saturnales contemporáneas de occidente. Sin pretender entrar en un tema tratado por grandes especialistas como el antropólogo Julio Caro Baroja³²⁴, vamos a emprender el análisis de los textos que se nos han conservado. Este análisis tratará fundamentalmente de encadenar sus contenidos fragmentarios asociándolos por temas. Los textos de Luciano de Samosata y de Macrobio complementarán la panorámica.

Tal y como hemos enunciado, los ritos que tenían lugar en las Saturnales pueden ser englobados, genéricamente, en dos grandes grupos: ritos de inversión sociojurídica y ritos de transgresión social. Entre los primeros contarían todos aquellos que suponían una alteración del orden sociojurídico de la ciudad o de la familia, como el banquete ofrecido por los señores a los esclavos, el intercambio de regalos, o la institución del rey de las Saturnales. Entre los segundos se podrían incluir todos aquellos que suponían el quebrantamiento de cualquier precepto del *mos maiorum*: los juegos de dados, el beber hasta emborracharse, el que los esclavos dijese a los amos lo que quisieran o el desenfreno sexual serían los más claros ejemplos. Todos aquellos aspectos, que los ritos de inversión

³²³ VERSNEL 1993, pp. 157-158. Tal y como dice J. Caro Baroja en su célebre análisis del carnaval (CARO BAROJA 1965, p. 27 ss.), la caracterización de las *Saturnalia* como el precedente de los Carnavales ha sido muy difundida entre los países de habla romance desde el Renacimiento. Así, Sebastián de Covarrubias, el lexicógrafo, definiendo el Carnaval, dice de él que los actos que lo caracterizaban "...tienen un poco de resabio a la gentilidad y uso antiguo de las fiestas que llamaban Saturnales, porque se combidaban unos a otros y se cambiaban presentes, haciendo máscaras y disfraces, tomando la gente noble el traje vil de los esclavos, y los esclavos por ciertos días eran libres y no reconocían al señor" (S. DE COVARRUBIAS, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Barcelona 1943, p. 126).

³²⁴ Caro Baroja, analizó el precedente que supuso las *Saturnalia* en determinadas celebraciones de invierno desarrolladas tradicionalmente en multitud de pueblos (CARO BAROJA 1965, pp. 289).

sociojurídica jurídica pudieran tener de transgresión social, se basaban en la reciprocidad de los mismos -transgresión que podría ser definida como una ruptura colectiva del orden establecido por los *maiores*³²⁵-.

El carácter lúdico de la fiesta queda resumido en la introducción al libro catorce de los *Epigramas* de Marcial, cuyo subtítulo -*Apophoreta*- (literalmente, las ofrendas entregadas a los comensales durante la fiesta de las *Saturnalia*), indica explícitamente su contenido:

"Mientras que el caballero y el senador, señor de Roma, se alegran de llevar *pillea* ya que es bueno para nuestro Júpiter tomar el gorro de siervo, y que agitando su cubo de dados [*fritillo*] el *verna* no teme encontrarse con el edil [...], recibe estos dados, uno después del otro, de rico y de pobre; que cada uno entregue a su convidado el regalo que le corresponda [*praemia conviva*] [...] Pero qué hacer estos días de borrachera, oh Saturno, que tu mismo hijo te ha consagrado a cambio del cielo"³²⁶.

En estas líneas aparece expresada la práctica totalidad del contenido de la fiesta. Podemos decir que si no se hubiesen conservado otros testimonios, este bastaría para comprender el desarrollo de la celebración, dado que trata la libertad³²⁷ con la que los esclavos circulaban por la casa y la ciudad, sin temor a las autoridades. También se alude al jolgorio, dado que Marcial llama a esta fiesta "días de borrachera". Pero fundamentalmente, destaca por la mención de muchos de los ritos de transgresión social y de inversión sociojurídica que hemos mencionado anteriormente. Los primeros, quedan especificados al mencionarnos las borracheras, el juego de dados, y el intercambio de regalos. Los segundos, quedarían marcados por el hecho de que los señores disfrutasen llevando el

³²⁵ Cf. SABBATUCCI 1988, pp. 351-352.

³²⁶ Mart. XIV, 1.

³²⁷ Cf. Porph. *Ep.* II, 1, 147.

*pilleum*³²⁸, una especie de gorro frigio identificativo de la condición de esclavos y manumisos. Ceñidos los *patresfamilias* con el *pilleum*, se identificarían con los esclavos, acentuando la inversión de papeles entre los grupos jurídicos. Por ello clamará Marcial³²⁹ *Roma pilleata*, transmitiéndonos la imagen de una ciudad que celebraba al unísono los ritos de inversión, y que aceptaba, implícitamente, la ruptura de diferencias jurídicas y, en definitiva, la inversión. Este aspecto de la fiesta aparece recogido en la correspondencia de Plinio el Joven. En una carta dirigida a su amigo Tácito, aparece reflejada la inversión de papeles jurídicos que acontecía en estas fechas, que aparece reflejada en el hecho de que Plinio se declare esclavo de su amigo:

*Neque ut magistro magister neque ut discipulo discipulos
(sic enim scribis), sed ut discipulo magister (nam tu magister,
ergo contra; atque adeo tu in scholam revocas, ego adhuc
Saturnalia extendo) librum misisti*³³⁰.

El carácter alegre de la fiesta que describíamos al inicio del presente apartado, tiene su origen en la mezcla de ritos de inversión sociojurídica y de transgresión social. Luciano de Samosata nos descubre, en un pasaje de su obra, cómo en esta combinación de ritos residía el carácter jovial que presidía las *Saturnalia*. En él, aparece el propio Saturno describiendo el carácter de su fiesta, e informándonos de todas las prescripciones de carácter público que tenían lugar ese día, pero detallando, como contrapunto, todas las cosas que estaban permitidas hacer:

"[Dice Crono] Yo he heredado el poder con condiciones:
todo mi reinado dura siete días y cuando haya terminado ese
plazo al punto me convertiré en un particular y de alguna

³²⁸ Cf. Sen. *Ep.* 18, 2. Mart. XI, 6. Mart. XIV, 1.

³²⁹ Mart. XI, 6, 4.

³³⁰ Plin. *Ep.* VIII, 7.

manera en uno del montón. Además en esos siete días no se me ha permitido gestionar nada importante ni de tipo público, pero puedo beber y estar bebido, gritar, jugar, echar los dados, nombrar encargados de la juerga, dar banquetes a los criados, cantar desnudo, aplaudir con emoción, de vez en cuando incluso tirarme al agua fría de cabeza con la cabeza tiznada en hollín"³³¹.

La importancia de este significativo texto de Luciano, no reside solamente en que nos muestre muchas de las licencias festivas que podían tener lugar ese día. Como hemos visto y luego veremos, muchos son los testimonios que los desarrollan restando originalidad al presente. Sin embargo hay un detalle que consideramos mucho más significativo: es el hecho de que Saturno -Crono en este caso-, limite su reinado a un plazo de tiempo, al cabo del cual de por concluido el paréntesis temporal en el que estaban permitidas todas las licencias, y vuelva a ser un particular -tal y como él mismo dice-.

Las licencias tenían un límite temporal, al cabo del cual la situación volvía a la normalidad. Todos sabían que los excesos que se podían cometer, y las transgresiones que podían tener lugar ese día, se iban a llevar a cabo en un marco cronológico muy limitado. Tal y como recoge Séneca, en la mentalidad de todo el mundo estaría presente el día después: "Yo os digo que las *Saturnalia* no durarán siempre"³³².

Conociendo la mentalidad pragmática de los romanos, resultaba lógico que frente al conservadurismo con el que se debían desarrollar los rituales de inversión sociojurídica, se tratase de limitar su duración para que al día siguiente cada uno volviese a desempeñar, de nuevo, su papel³³³. En este sentido podría

³³¹ Lucian. *Sat.* 2.

³³² Sen. *Apok.* 12, 2. El contenido de los pasajes de Séneca y de Luciano (Lucian. *Sat.* 2), son fundamentales para comprender el desarrollo de las Saturnales, así como, más genéricamente, el resto de las fiestas romanas con ritos de inversión, dado que todas ellas tendrían un fin marcado por la inexistencia de verdaderas alteraciones en la ordenación sociojurídica.

afirmarse que la aseveración de Séneca, contrasta con el proverbio romano recogido por Petronio, en el que se afirmaba la perpetuidad de la fiesta: *Semper Saturnalia agunt*³³⁴.

No existe una contradicción entre los textos de Séneca y Petronio. Petronio no recogió un hecho -tal y como hizo Séneca-, sino un sentimiento: el deseo de los romanos de perpetuar la alegría reinante durante la celebración, así como el deseo de la gente por liberarse de sus obligaciones. Sin embargo, el testimonio de Séneca evidencia un hecho sin el cual no cabe entender estos ritos: la existencia del día después, en el que todo debía volver a la normalidad.

De hecho, el espíritu alegre no se estancaría en esta fiesta; para una persona de mediados del siglo I d.C., la diversión resurgiría en otras fiestas públicas³³⁵ del estilo de la de *Anna Perenna*. Incluso es espíritu que impregnaban los ritos de inversión y transgresión reaparecería en las *Compitalia*, *Matronalia*, *Fors Fortuna* y *Nonas Caprotinas*.

Puede deducirse, tal y como hemos expresado al estudiar otras fiestas, que las Saturnales no constituían una fiesta que alentase las aspiraciones libertarias de los esclavos; por el contrario, su implicación en esta fiesta les obligaba a asumir su situación. Los esclavos que se aprovechaban de estas licencias, no sólo debían tener en cuenta que, en el fondo, eran partícipes de un juego cuyos protagonistas eran los señores. Además, no debían olvidar que la duración del mismo era limitada, y que finalizado el periodo durante el cual el Estado les permitía tomarse ciertas libertades, volvían a ser tan esclavos como lo eran antes, quedando frustrada la libertad adquirida ese día. Ello nos hace suponer que la implicación de los esclavos en las Saturnales, debió ser tolerada por el Estado para paliar su ansia de libertad, concediéndoles un falso protagonismo jurídico que no podían conseguir el resto del año. Como en otras fiestas, participando en

³³³ MESLIN 1978, p. 74. Tal y como explica D. Sabbatucci, la ruptura del ordenamiento jurídico aparecida en esta fiesta conseguía una continuidad, porque al día siguiente se restablecía el orden (SABBATUCCI 1988, p. 93).

³³⁴ Petr. 44, 3.

³³⁵ Junto a muchas fiestas públicas, el espíritu alegre también aparecería en muchas festividades de carácter privado del estilo de la que Trimalción ofreció en su casa.

estos ritos controlados de inversión, no hacían más que aceptar su condición servil.

Pero los ritos de inversión y de transgresión no sólo implicaban a los esclavos. La participación de los *patresfamilias* tenía un sentido diferente al analizado en el párrafo anterior. Séneca intentó explicarlo afirmando que gracias a dichas festividades, los ricos legaban a conocer en su piel la condición servil, por lo que sabrían a qué atenerse en el caso de verse sometidos a dicha situación:

"...harás lo que hacen muchos miles de siervos, muchos miles de pobres; enorgullécete porque no lo harás coaccionado y porque te será más fácil padecer siempre aquello que has experimentado alguna vez. Ejercitémonos en el palo. Y para que la fortuna no nos coja desprevenidos, hagámonos familiar a la pobreza. Seremos ricos con más tranquilidad si sabemos que no es tan pesado ser pobres"³³⁶.

El cinismo de la explicación nos impide tomarla en serio. Posiblemente debamos entenderla desde la misma perspectiva bajo la que analizamos la sátira de Luciano de Samosata³³⁷, que aludía a las ventajas que tenía ser pobre o el esclavo durante la celebración porque, al contrario de lo que sucedía con los ricos, no tenían que preocuparse de que les robasen, de que el vino se les estropease, de la resaca tras de un día de borrachera, de las fiebres y las pulmonías producidas durante las orgías, o de que su mujer se enamorase de un criado. La implicación de los señores no estribaría, tal y como afirmaba burlescamente Séneca, en la preparación ante un fatal devenir de la fortuna. En el fondo, la participación de los señores en los ritos de inversión y de transgresión estaba motivada por las mismas causas que impulsaron la participación de los esclavos. No cabe separar, en definitiva, las causas que motivaron la implicación

³³⁶ Sen. *Ep.* 18, 12.

³³⁷ Luc. *Sat.* 26 ss.

de los esclavos en la fiesta, de las que motivaron la implicación de los señores: contribuir a la estabilidad de dicho ordenamiento jurídico.

Pero si esta es la causa profunda de su difusión, el éxito de la fiesta y de su extensión en la sociedad romana, radicaba en que la alteración ficticia del ordenamiento jurídico ponía de manifiesto las consecuencias que podía entrañar su desajuste en la vida real.

Por ello, paralelamente, tanto al auge de la fiesta, como al de los primeros ritos de inversión, comenzaron a caricaturizarse leyes y cargos públicos con los que se mostraba los riesgos de su mal funcionamiento. Esta caricaturización puede ser observada al estudiar la figura del rey de las Saturnales, cuyo papel muchas veces recaía en un esclavo al que se otorgaba la "suprema autoridad" y se encargaba de presidir las actividades de la fiesta³³⁸. Estas atribuciones que imitaban y caricaturizaban las funciones oficiales de determinadas magistraturas e instituciones sociales como la del *paterfamilias*³³⁹ evidencian el cariz que tras la helenización de los ritos tomó la fiesta. Luciano describe su figura trazando un paralelo con la del vencedor en el popular juego de las tabas:

"[Dice Crono] Y además, al actuar con el mayor regodeo y ser aclamado en el banquete como mejor cantor que el vecino y ver que los otros servidores de la mesa caen al agua (porque éste es el castigo por un servicio defectuoso), mientras a ti te proclaman vencedor y consigues la salchicha como premio ¿tú has visto cosa más buena? Más aún, el convertirse en el único rey de todos por haber vencido en el juego de las tabas, de forma que no se te impongan órdenes ridículas y en cambio tu puedas dar órdenes, a uno que diga a gritos cosas vergonzosas de sí mismo, a otro que baile desnudo, se ligue a la flautista y de tres vueltas a la casa, ¿cómo no van a ser estas

³³⁸ El carácter del rey de las Saturnales fue estudiado por F. Cumont en su estudio de las actas del martirio de San Dasio (CUMONT 1897, pp. 5-ss.).

³³⁹ Sen. *Apok.* 8. Cf. BRINGMAN 1993, p. 73. VERSNEL 1983, pp. 149-150.

demostraciones de mi influencia ? Y si censuras esta soberanía diciendo que no es verdadera ni segura, obrarás irreflexivamente, cuando te des cuenta de que yo, que puedo conceder tales favores, tengo el poder por poco tiempo" ³⁴⁰.

La elección del rey de las Saturnales sería uno de los aspectos culminantes de la celebración. Juez destinado a imponer castigos en el entorno del juego, su figura contribuiría tras el banquete, y en medio de una ebriedad generalizada, a pluralizar el alborozo entre todos los miembros de la *domus*, tanto libres como esclavos. El hecho de que el rey de las Saturnales fuese muchas veces un esclavo no constituía una graciosa concesión al estamento servil, sino un apartado del juego. Por otra parte, la alusión del texto al breve espacio de tiempo en el que podía reinar Saturno, incidía de nuevo en la cuestión del retorno a la normalidad tras el rito de inversión, convirtiendo la celebración en un paréntesis en el ordenamiento romano.

Tal y como adelantábamos en el estudio de las otras fiestas, el banquete aparece en el centro de la celebración de las *Saturnalia*. En el párrafo anterior, Luciano de Samosata nos describía la plasticidad de su contenido: una comida copiosa culminada con la entonación de canciones -cabe suponer que de tono burlesco-, y la participación en juegos. Por eso, recurriendo a una expresión coloquial, podríamos decir que el texto de Luciano recogió el desarrollo de "los postres del banquete".

Varios son los testimonios que nos atestiguan el desarrollo del banquete. Tal y como veremos a continuación, podía ser servido por los amos a sus esclavos, constituyéndose entonces como uno de esos ritos de inversión a los que hemos aludido a lo largo de la práctica totalidad de las fiestas que hemos tratado. El cuadro que mostrábamos al tratar las *Matronalia*, nos ponía en evidencia la su relación con el carácter de la fecha de la celebración. Entonces nos comprometíamos a profundizar en este aspecto y desde estas líneas vamos a

³⁴⁰Luc. *Sat.* 4.

intentar extrapolar alguna conclusión común a partir del análisis de su desarrollo en las *Saturnalia*. En su estudio titulado *Sacrifice et banquet à Rome*, J. Scheid investigaba la casuística relacionada con el banquete. En él, analizaba los banquetes desarrollados con motivo de las *Matronalia* y las *Saturnalia*, no dudando en calificarlos como banquetes rituales, pese a no ir precedidos de la inmolación a la divinidad del animal que iba a servir de alimento:

"La distribution de viande suffit-elle pour qualifier de sacrificiel, et donc de religieux un banquet? Tout en notant que le repas communautaire à base de viande n'est pas, dans l'Antiquité, une activité courante et banale, il serait sans doute inexact de décréter que tout banquet collégial était précédé d'un sacrifice sanglant. En effet, un banquet sans immolation peut très bien comporter une oblation sacrificielle et même porter le nom de sacrifice. Tout banquet, tant soit peu formel doit-il donc être considéré comme un rite religieux? Les arguments que je viens d'énumérer m'engagent à répondre affirmativement à cette question"³⁴¹.

Los banquetes constituían verdaderos ritos de inversión por lo que, frente a lo que se pueda pensar por el carácter de los agasajados, las viandas ofrecidas por los señores a sus esclavos debían ser bastante opulentas. En su sátira sobre las Saturnales, Luciano dedicó parte de la obra, a escribir una serie de leyes no escritas acerca de la fiesta. Leyes sin valor normativo, pero que la tradición acababa dando un valor imperativo. Entre ellas, dedicó un amplio apartado al desarrollo de los banquetes, a cerca del cual debemos dar constancia dado que alude al conjunto de aspectos más significativos de su desarrollo:

³⁴¹

SCHEID 1985, p. 196.

"LEYES PARA LOS BANQUETES: Deben bañarse cuando la sombra del reloj de sol tenga seis pies; antes de bañarse deben tener nueces y juegos. Que cada uno se acueste donde se encuentre. La categoría, el linaje o la riqueza deben tener poco peso para la prioridad en la comida. Todos deben beber del mismo vino, y que el rico no ponga como pretexto el dolor de estómago o de cabeza para beber el sólo del mejor. Todos deben tener la misma ración de carne. Los camareros no deben hacer ningún favor a nadie; no deben ser demasiado lentos, ni tampoco pasar de largo con los manjares hasta que los invitados hayan decidido lo que deben servirse. Tampoco deben ponerse a uno delante grandes raciones y al otro demasiado pequeñas, ni a uno el muslo y a otro la quijada del cerdo, sino que todos deben ser tratados con igualdad.

El copero, desde un puesto de observación, debe estar pendiente de todos los invitados con aguda mirada, y menos del amo; debe tener los oídos muy abiertos y disponer de toda clase de copas. Se debe permitir ofrecer la copa de la amistad a quien lo desee. Todos pueden brindar por todos, si lo desean, una vez que haya empezado los brindis el rico. No debe ser obligatorio beber, si alguien no puede.

Si alguien quiere meter en el convite, un danzarín o a un tocador de cítara novato, no se le debe permitir. El límite de las bromas debe ponerse en lo que no moleste a nadie. Deben jugar con nueces; si alguien apuesta dinero, no debe ser invitado a comer al día siguiente. Cada uno debe quedarse o marcharse cuando lo desee. Cuando el rico invite a los criados, sus amigos deben ayudarle a servir la comida.

Todos los ricos deben tener estas normas escritas en una estela de bronce, deben ponerlas en medio del salón y deben

leerlas. Deben saber que mientras la estela permanezca en el salón, ni el hambre, ni la peste, ni el fuego ni ninguna otra desgracia entrará en sus casas. Pero si alguna vez ¡lo que ojalá no ocurra nunca! se destruye la estela, será atroz lo que ocurra en el futuro" ³⁴².

El carácter generoso de la fiesta que representa este cuadro, será analizado posteriormente, a través de textos más precisos. En estas líneas nos interesa, exclusivamente, dejar constancia del pasaje porque recoge prácticamente todos los aspectos de la fiesta. Este pasaje de Luciano, nos está describiendo uno de los muchos banquetes que tendría lugar en la casa de un rico durante los siete días que duraba la celebración³⁴³. Banquetes en los que, como comenta este autor, estarían invitados todos los amigos del personaje para desarrollar una celebración en la que ninguno resultase marginado por su condición social. Entre las comidas que tenían lugar durante este ciclo, Luciano alude a una vieja tradición consistente en dar un festín del mismo calibre a los esclavos para que, manteniendo el espíritu de las *Saturnalia*, nadie quedase marginado de la celebración por su condición jurídica. La descripción más completa del desarrollo del banquete corresponde a un pasaje de las *Saturnales* de Macrobio:

"Entre tanto, el mayordomo encargado de quemar incienso a los Penates, de las provisiones y de dirigir la organización del servicio doméstico, informa al señor que el servicio ha concluido la preparación del banquete ofrecido para la solemne festividad. En efecto, en esta fiesta las familias que seguían los preceptos religiosos honraban en primer lugar a los servidores, sirviéndoles una comida como para los señores;

³⁴² Luc. *Sat.* 17-18.

³⁴³ Cabe recordar que la obra de Luciano es posterior a la reforma de la fiesta realizada por Domiciano, y que por ello aludimos desde estas líneas a los siete días que duraba la celebración.

luego se preparaba de nuevo la mesa para los señores. Entonces, el jefe del servicio anuncia que la comida está preparada e invita a los señores a acudir a la mesa" ³⁴⁴.

La práctica totalidad de los autores contemporáneos coincide en señalar que, el banquete que los señores compartían con sus esclavos, constituía el aspecto más significativo del ambiente alegre y relajado que reinaba durante las Saturnales³⁴⁵. No nos dejemos engañar por el orden que trasmite el relato de Macrobio. Ya hemos visto en qué excesos desembocaba. Tampoco hemos de pensar que los manjares no estuviesen a la altura de la celebración porque se los fuesen a comer los esclavos. Era una fiesta de inversión que se pretendía llevar al límite en muchos de sus detalles. De hecho, el carácter copioso y generoso del banquete puede ser deducido de la lectura de determinados pasajes, como por ejemplo el alusivo a los manjares servidos. Tal y como decía Luciano³⁴⁶, el cerdo era uno de los manjares incluidos en el menú del banquete. No cabe olvidar que su carne, guisada siguiendo alguna de las recetas que el célebre Apicio³⁴⁷ transmitiera en su *De re coquinaria*, era una de las más apreciadas entre los romanos³⁴⁸. No es por ello de extrañar que en uno de sus versos Marcial relacione la carne del cerdo con el desarrollo de la fiesta:

*"Iste tibi faciet bona Saturnalia porcus,
inter spumantes ilice pastus apros"* ³⁴⁹.

³⁴⁴ Macr. *Sat.* I, 24, 22.

³⁴⁵ Cf. OGILVIE 1969, p. 98. Cf. De MARCHI 1972, p. 217.

³⁴⁶ Luc. *Sat.* 17.

³⁴⁷ Apic. VII, 1 ss.

³⁴⁸ Curiosamente la carne de cerdo también componía uno de los elementos básicos de la celebración del banquete de las *Compitalia*, tal y como nos recuerdan Propertio y Horacio (Prop. IV, 1, 23. Hor. *Od.* III, 17, 15). Esta coincidencia se debe, fundamentalmente, a que el curso de la matanza tradicionalmente ha tenido lugar en estas fechas de invierno.

³⁴⁹ Mart. XIV, 70.

Un testimonio directo de la calidad de los alimentos preparados en la fiesta, así como de la generosidad con la que se bebía el buen vino, se expresa en palabras de Ganimedes, uno de los convidados de Trimalción. Este personaje afirmaba, socarronamente, que para las mandíbulas de los ricos todos los días podían ser Saturnales³⁵⁰. Otro testimonio parte del biógrafo de Alejandro Severo en la *Historia Augusta*³⁵¹, el cual nos relata que con motivo de la fiesta, mandaba servir faisán, uno de los alimentos de mayor lujo que puedan presentarse en una mesa.

El orden que describe el texto de Macrobio³⁵², en el que aparecen señores y esclavos comiendo por separado -primero los esclavos y luego los amos-, no respondería al tipo de banquete más extendido entre las familias romanas. Sobre todo si nos atenemos a la popularidad que adquirió la fiesta a partir del desarrollo del propio banquete. Dependiendo del *paterfamilias* y de la relación que éste mantuviese con sus esclavos, se desarrollaría un banquete menos conservador, si bien es cierto que a partir de determinada fecha no muy tardía, cabe suponer que habría muchos de ellos que sentarían a sus esclavos en la mesa para contribuir al desorden de la celebración. En nuestra opinión, a partir del desarrollo de los ritos de inversión y de transgresión, sería este tipo de banquete el más extendido en las *Saturnalia*; Justino nos lo testimonia en este sentido cuando afirma:

*"Saturnalibus exarquato omnium iure passim in conviviiis
servi cum dominis recumbant"*³⁵³.

No cabe dudar del desorden que implicaba el desarrollo de este banquete. Paradójicamente, dicho desorden no era rechazado por la conservadora mentalidad romana, sino que, por el contrario, llegó a formar parte del ritual de la fiesta hasta el punto que Macrobio llegó a afirmar que el cumplimiento de este

³⁵⁰ Petr. 44.

³⁵¹ Lamp. Alex. Sev. 37, 6.

³⁵² Macr. Sat. I, 24, 22.

³⁵³ Just. 43, 1, 3-5.

rito de inversión sociojurídica era una de las formas de rendir culto a Saturno, Este dios, plenamente helenizado y marcado por la leyenda de la Edad de Oro³⁵⁴, aceptaría de muy buen grado estos comportamientos que, al fin y al cabo provenían de una sociedad en proceso de helenización: "... una forma de culto a un dios con la participación de los siervos en la mesa de sus señores"³⁵⁵.

Tal y como apuntábamos anteriormente, el carácter que adquirió el banquete de las *Saturnalia* puede ser extrapolado al que adoptó su desarrollo en otras festividades en las que los ritos de inversión y de transgresión, partían de su celebración. Concretamente, nos referimos al banquete que tenía lugar debajo de la higuera durante la fiesta de las Nonas Caprotinas, y sobre todo al banquete con el que las matronas romanas convidaban a los esclavos para celebrar la fiesta de Juno Lucina. Quizás en los banquetes acontecidos con motivo de las *Compitalia*³⁵⁶, también pudo desarrollarse tardíamente, y por influencia de las fiestas que hemos enumerado, alguno de estos elementos que caracterizaron el banquete -fundamentalmente desde la reforma de Augusto-.

Como en el banquete acontecido durante las *Saturnalia*, los desarrollados en las *Matronalia*, Nonas Caprotinas y *Compitalia* carecían de inmolación. Tal y como advertía J. Scheid, ello no era óbice para que constituyesen verdaderos rituales relacionados exclusivamente con la fiesta en la que estaban entroncados. Como característica común a los banquetes que hemos enunciado podemos afirmar que pese a la participación de los esclavos, la mesa estaría dispuesta con la misma suntuosidad que si se tratase de otros convidados. También podemos decir que en todas estas fiestas, el banquete constituiría la base para el desarrollo de las transgresiones que vamos a analizar con posterioridad.

Todos los elementos analizados nos llevan a pensar que la aparición en otras fiestas de los ritos de inversión no debe ser desvinculada de su desarrollo en el banquete de las *Saturnalia*, de donde fueron transmitidos a las fiestas en los

³⁵⁴ Cf. Cic. *N.D.* II, 25. Luc. *Sat.* 5.

³⁵⁵ Macr. *Sat.* I, 11, 1.

³⁵⁶ Hor. *Od.* III, 17, 14. Hor. *Od.* IV, 5, 39. Petr. 60. Porph. *Serm.* II, 3, 281. Cf. MILLER 1989, pp. 191-192.

que han sido detectados. La transmisión de estos ritos fue motivada por un elemento común que unía a las celebraciones: su englobamiento en un momento de crisis cíclica, que confería un carácter cósmico al desarrollo de estos banquetes de inversión sociojurídica. Este hecho resulta más evidente si datamos su aparición en paralelo a la helenización de la religión romana. De este fenómeno daremos cuenta más adelante.

Pese a ser la base a partir de la cual se desarrollaron el resto de los actos festivos de las *Saturnalia*, el banquete no constituyó el único rito de inversión que tenía lugar durante su desarrollo. De hecho, ya nos hemos referido a lo que se ha dado en llamar "los postres del banquete", en los que tendría lugar la práctica totalidad de ritos de inversión y transgresión acaecidos durante la fiesta. Como entonces decíamos, si el ambiente festivo quedaba planteado por el desarrollo de la comida, su continuación en la sobremesa no era menos amena. Este ambiente cordial quedaba atestiguado por la entrega de regalos entre particulares³⁵⁷. El intercambio de regalos contribuiría con fuerza a conferir un tono relajado a la fiesta, dado que si durante el desarrollo de cualquier celebración existe alguna circunstancia que realmente pueda ser relacionada con el ambiente alegre, ésta es precisamente la del intercambio de regalos. Entre las leyes que Luciano nos transmitió sobre la celebración de las Saturnales, destaca un amplio apartado dedicado al intercambio de obsequios *-Xenia-*. En él queda reflejada la voluntad consciente plasmada en la fiesta de no marginar a nadie por su condición jurídicosocial:

"Mucho antes de las fiestas, los ricos deben escribir en una tablilla el nombre de cada uno de sus amigos, y deben tener dispuestos el equivalente a la décima parte de la renta anual, el excedente de su indumentaria, todo el mobiliario que resulte demasiado basto para su fortuna y una buena cantidad de plata. Todo esto deben tenerlo a mano. La víspera de la fiesta deben

³⁵⁷ Cf. Suet. *Vesp.* 19, 1. Stac. *Silv.* I, 6, 81.

hacer por toda la casa un sacrificio purificador y echar de ella la cicatería, la avaricia, el afán de lucro y cuantos otros vicios parecidos suelen convivir con la mayoría de ellos. [...] al caer la tarde se les debe leer aquel breviario con los nombres de los amigos. Deben dividir sus regalos, en proporción a los merecimientos de cada uno, y enviárselos a los amigos antes de la puesta de sol. Los portadores no deben ser más de tres o cuatro, entre los criados más fieles, ya de edad avanzada. [...] Los propios criados deben tomar una sola copa antes de salir y no deben pedir más. A las personas de letras se les debe enviar doble cantidad de todo pues es justo que las personas de letras tengan doble porción. Los mensajes que acompañen a los regalos deben ser muy modestos y breves. No debe decirse nada molesto ni se debe alabar el envío. El rico no debe enviarle nada al rico, ni debe invitar durante las Saturnales el rico a nadie de su misma clase"³⁵⁸.

En este párrafo se pone en evidencia la generosidad con la que los ricos debían obsequiar a las amistades. Cuenta Suetonio³⁵⁹ que con motivo de la fiesta, Tiberio regaló a Claudio cuarenta piezas de oro. Elio Espartiano³⁶⁰, biógrafo de Adriano en la *Historia Augusta*, relata que éste también hacía regalos suntuosos, de la misma forma que le gustaba recibirlos. Contrasta este hecho con la siguiente afirmación de Luciano: que nadie realizase regalos que estuviesen por encima de sus posibilidades económicas. Tal y como comenta el propio Luciano, el intelectual ofrece un buen obsequio cuando regala un libro apto para ser leído durante convite, y mucho mejor si ha sido escrito por él. Quizás con esta afirmación estuviese justificando su obra, posiblemente escrita con motivo de la fiesta para ser regalada a algún amigo rico:

³⁵⁸ Luc. *Sat.* 14 ss.

³⁵⁹ Suet. *Cl.* 5, 1.

³⁶⁰ Spart. *Adr.* 17, 3.

"En correspondencia, el intelectual pobre debe enviarle al rico un libro antiguo, que sea agradable y apto para el convite, o escrito por él mismo si es posible. El rico, al recibirlo debe poner cara muy satisfecha y leerlo enseguida. Si lo rechaza o lo tira, sepa que queda sometido a la amenaza de la guadaña, aunque haya enviado como regalo lo que debía. Los otros pobres recipiendarios deben enviar, unos coronas de flores y otros, granos de incienso. Si un pobre envía un vestido de plata u oro por encima de sus posibilidades al rico, el envío será considerado propiedad pública, vendido y el producto de la venta será depositado en el tesoro de Crono; el pobre, al día siguiente, debe recibir del rico no menos de cincuenta golpes en sus manos con la palmeta"³⁶¹.

Durante las *Saturnalia* no había regalos insignificantes, sino regalos adecuados. Si nos atenemos a las palabras de Luciano, el regalo de libros entre intelectuales debía ser una costumbre bastante generalizada. Marcial³⁶², Plinio³⁶³ y Estacio son otros autores que nos vuelven a hablar de la costumbre de regalar libros. Sus testimonios nos permiten pensar que la afirmación de Luciano no constituyó una afirmación marginal. En las *Silva* de Estacio se alude al regalo de un poema a una persona de rango elevado, obsequio motivado, tal y como indicaba Luciano, por su posición social; también se hace referencia a un libro de poemas, con toda seguridad de índole satírico dado el carácter de la fiesta, que serviría para amenizar los banquetes con su lectura:

³⁶¹ Luc. *Sat.* 16.

³⁶² Cf. Mart. X, 18. Mart. XI, 15.

³⁶³ Plin. *Ep.* VIII, 7.

*Plotio Grypo, maioris gradus ivveni, dignius opusculum reddam, sed interim hendecasyllabos, quos Saturnalibus unarisimus, huic volumini inserui*³⁶⁴.

Estacio coincide con Luciano al afirmarnos que el regalo siempre aparecía en relación con el nivel de la persona que lo entregaba y con el de la persona que lo recibía. Marcial satirizó en varias ocasiones la mezquina actitud de algunos ricos que no enviaban regalos generosos ("los ricos llaman munificencia a regalar con motivo de las *Saturnalia* una cucharilla de plata de baja calidad")³⁶⁵. En otra ocasión escribió unos versos que satirizando esta actitud miserable, exponen un sutil juego de palabras; dichos versos nos transmiten su enfado porque un personaje llamado Umber -a cuya roñosería hace referencia en otro epigrama³⁶⁶- le solía regalar, con motivo de la fiesta una *alicula* -especie de capa ligera-; ahora ha recibido *alica* -espelta o escanda, es decir, una variedad de trigo-, por lo que se pregunta si se habrá vuelto rico:

*Brumae diebus feriisque Saturni
mittebat Umber aliculam mihi pauper;
nunc mittit alicam: factus est enim dives*³⁶⁷.

La práctica de enviar obsequios durante las *Saturnalia* estaría muy extendida en Roma. Si a la difusión de esta práctica le añadimos nuestro conocimiento de la práctica de entregar regalos a los esclavos durante la celebración de otras fiestas (como la de Fors Fortuna³⁶⁸, Nonas Caprotinas³⁶⁹ y Matronalia³⁷⁰), podemos concluir afirmando que durante las *Saturnalia* los

³⁶⁴ Stac. *Silv.* IV, 25.

³⁶⁵ Mart V, 19.

³⁶⁶ Mart. VII, 53.

³⁶⁷ Mart. XII, 81.

³⁶⁸ Ov. *Ars.* 2, 257.

³⁶⁹ Ov. *Ars.* 2, 257.

³⁷⁰ Cf. Pl. *Mil.* 692-700. Iuv. *Sat.* 9, 50-53.

esclavos no serían ajenos a esta práctica. Tenemos testimonios como el de Marcial que no sólo nos confirman que los esclavos recibían regalos de sus señores, sino que incluso ellos mismos podrían obsequiar a los amos. En el epigrama número cincuenta y tres de su séptimo libro, se advierte la queja de un personaje por la pobreza de los regalos recibidos, aduciendo que un esclavo los habría mandado mejores³⁷¹. El intercambio de presentes estaba tan generalizado en Roma, indujo al propio Marcial a dedicar su decimocuarto libro de epigramas a esta cuestión, dándole por ello el título de *-Xenia-*³⁷². La relevancia de esta costumbre queda constatada por el hecho de que este autor refleje, en uno de sus epigramas, el serio reproche del autor a una mujer llamada Galla que, finalizadas las *Saturnalia*, aun no le había entregado ningún presente:

*Saturnalia transiere tota,
nec munuscula parua nec minora
misisti mihi, Galla, quam solebas*³⁷³.

Esta queja es muy similar a la que aparece reflejada en otros versos de su libro; en este caso, el autor reprocha a una persona de baja condición social que, habiendo recibido un presente, todavía no le había correspondido con otro obsequio, pese a estar ya en el quinto día de la fiesta:

*Nulla remisisti parvo pro mundere dona,
et iam Saturni quinque fueri dies*³⁷⁴.

El resto del epigrama gira en torno a este tema. La lectura de las quejas vertidas por Marcial en ambos epigramas (quejas motivadas por el hecho de no

³⁷¹ Mart. VII, 53.

³⁷² *Xenia* serían el término griego con el que se designaban los obsequios entregados este día (SABBATUCCI 1988, p. 345).

³⁷³ Mart. V, 84.

³⁷⁴ Mart. IV, 88, 1.

haber recibido los regalos preceptivos que se solían entregar durante las *Saturnalia*) puede sobreentenderse la arraigada costumbre del intercambio de *Xenia*. Esta costumbre, impulsaría a Luciano a exponer el comportamiento que debe mantener cualquier persona al recibir el regalo, en su explicación de las leyes tradicionales que guiaban el desarrollo de las *Saturnalia*; sin embargo, como hemos visto a partir de las múltiples quejas de Marcial, esta conducta no siempre era observada debidamente:-

"Los que reciben el regalo no deben censurarlo, sino más bien considerarlo generoso, cualquiera que sea. Un ánfora de vino, una liebre o una gallina gorda no deben considerarse como regalo de las Saturnales, ni los regalos de las Saturnales deben tomarse a risa"³⁷⁵.

No todos los regalos que se entregaban a las amistades y al servicio eran de suntuosos, o cuanto menos útiles. Existía la costumbre de realizar otro tipo de obsequios de carácter fundamentalmente simbólico. Tal era el caso de las velas de cera *-cerei-* e imágenes de terracota *-sigilla-* que habían comenzado a regalarsé desde el periodo más antiguo de la fiesta³⁷⁶. En el mosaico de El-Djem podría haberse conservado una imagen relativa a estos *cerei*; en ella aparecen representados tres esclavos semidesnudos, de los cuales el del medio porta una gran antorcha que bien podría ser interpretada como tal. Igualmente, en el calendario de Filócalo aparece representado un esclavo sosteniendo otro de estos posibles *cerei*. Representaciones que, dada la antigüedad tardía de ambos calendarios, evidencian la perpetuidad de esta costumbre. En el epítome de P. Festo aparece una breve mención acerca de la tradición de obsequiar con *cerei*:

³⁷⁵ Luc. *Sat.* 16.

³⁷⁶ Cf. Macr. *Sat.* I, 11, 49 ss.

"*Cereos Saturnalibus muneri dabant humiliores potentioribus, quia candelis pauperes, locupletes cereis utebantur*"³⁷⁷.

Como antes afirmábamos, el carácter de los *cerei* era completamente simbólico. Tal y como nos indica explícitamente Varrón, los *cerei* serían ofrendados a los dioses.

"Y como el fuego también lo es [el origen de todo], en las Saturnales se ofrecen velas de cera a quienes están por encima de nosotros"³⁷⁸.

Hild interpretó los *cerei* desde una óptica cósmica, afirmando que constituían la señal de la llegada del solsticio de invierno y del inicio del alargamiento de los días³⁷⁹. La relación que propuso este autor resulta muy interesante, dado que profundiza en la relación de los ritos de inversión con el carácter solsticial de la fiesta. Sin embargo, en nuestra opinión, este argumento resulta ciertamente carente de argumentos. Por ello, su interpretación debe atenerse a la misma cautela con la que observábamos el carácter de la antorcha³⁸⁰ durante el desarrollo de las Nonas Caprotinas.

El regalo de imágenes de terracota también constituía una costumbre de carácter muy antiguo. En un pequeño texto, Séneca atestiguó dicha práctica, poniéndola en relación con los regalos que se solían hacer a los esclavos:

³⁷⁷ Fest. p. 47 L. Cf. "*Lucem facere dicuntur Saturno sacrificantes, id est capita detegere*" Fest. p. 106 L.

³⁷⁸ Var. L. 5, 64.

³⁷⁹ HILD, s.v. "*Saturnalia*" en *D.S.* IV/2, 1969, 2ª ed., p. 1081.

³⁸⁰ Plut. *Cam.* 33. Polyen. VIII, 30. Cf. DUMÉZIL 1975, p. 281.

"Yo soy Felición, a quien solías regalar pequeñas imágenes *-sigilla-*. Soy hijo del granjero Filósito, y cuando era niño era tu encanto" ³⁸¹.

Este testimonio corrobora nuestra impresión acerca de que los esclavos no eran ajenos a la recepción de regalos. Hild, partiendo de la lectura de Dionisio de Halicarnaso, y de Macrobio, explicaba el origen de las *sigilla* como el reflejo de las enseñanzas de Hércules, quien habría sustituido los sacrificios humanos por la ofrenda de estas figuras con forma de personas. Quizás esta propuesta interpretativa deba ser relacionada con el fenómeno de la helenización de Saturno, en un proceso similar al que habría afectado a otros dioses del entorno mediterráneo que, efectivamente, han sido relacionados incluso por la arqueología dichos sacrificios -léase el caso del púnico Moloch-:

"Dicen también que los antiguos ofrecían sacrificios humanos a Saturno, como se hacía en Cartago mientras la ciudad existió, y en nuestros días se hace todavía entre los celtas y algunos otros pueblos de occidente; y que Hércules, queriendo terminar con esta costumbre, erigió el altar que hay sobre la colina Saturnia y realizó las ceremonias iniciales del sacrificio con víctimas sin mancha inmoladas en un fuego puro. Y para que la gente no sintiese ningún escrúpulo de conciencia por haber abandonado los sacrificios tradicionales, les enseñó a apaciguar la cólera de la divinidad, componiendo imágenes de forma humana ataviadas del mismo modo para lanzarlas al río en lugar de los hombres, a quienes, impotentes con ataduras de pies y manos, arrojaban a la corriente del Tíber" ³⁸².

³⁸¹ Sen. *Ep.* 12, 3.

³⁸² Dion.Hal. I, 38, 2. Cf. Macr. Sat. I, 11, 46 ss.

Hild³⁸³, basándose en el testimonio de Dionisio, no dudo en interpretar las *sigilla* como pervivencias de antiguas formas de sacrificios humanos, en una época humanizada en la que su desarrollo hubiera escandalizado a los ciudadanos romanos. Desde nuestro punto de vista, dicha interpretación peca de falta de crítica; con ella, el autor de Halicarnaso estaba ofreciendo una explicación en la que aparecían mezclados diversos elementos culturales que por lo menos, nos obligan a investigarlos culturales antes de aceptarla. Además, esta interpretación debe ser puesta en relación con un pasaje de Macrobio³⁸⁴, en el que relacionaba la ofrenda de *pilae* y *effigies* que tenía lugar durante las *Compitalia* con la práctica de sacrificios humanos. Las *sigilla*, lo mismo que las *pilae* y las *effigies*, deben ser puestas en relación exclusivamente con la *lustratio*, y el siguiente texto de Macrobio debe inducirnos a pensar en ello:

"Es tradicional intercambiarse *cerei* (candelas de cera) durante las Saturnales, y fabricar estatuillas de arcilla (*sigilla*) con las que los hombres realizan expiaciones (*piaculum*) por sí y por los suyos a Saturno" ³⁸⁵.

En el caso de las *Compitalia*, Ramos Crespo³⁸⁶ suponía que en el origen de este rito residiría una *lustratio* destinada a alejar los malos espíritus de las encrucijadas. En el texto en que relaciona explícitamente las *cerei* y *sigilla* con la realización de expiaciones a Saturno, Macrobio es muy claro. En ningún momento habla de sacrificios humanos, tal y como, por otra parte lo había hecho al tratar las *Compitalia* cuando afirmaba que la ofrenda de *pilae* y *effigies* constituía un rito sustitutorio de dichos sacrificios³⁸⁷. En este caso su testimonio

³⁸³ HILD, s.v. "*Saturnalia*" en *D.S.* IV/2, 1969, 2ª ed., p. 1081.

³⁸⁴ *Macr. Sat.* I, 7, 34 ss.

³⁸⁵ *Macr. Sat.* I, 11, 49.

³⁸⁶ Ramos Crespo supone que la celebración de la *lustratio* acontecida en las *Compitalia* era paralela a la que acontecía con motivo de las *Lemuria* (RAMOS CRESPO 1988, pp. 221-222).

³⁸⁷ *Macr. Sat.* I, 7, 34 ss.

es lo suficientemente explícito como para rechazar cualquier interpretación que parta de un análisis subjetivo realizado por un autor contemporáneo. De hecho, no hemos podido contrastar la tesis de Hild con afirmaciones semejantes emitidas por otro autor.

Los elementos en torno a los cuales giraba la inversión sociojurídica que caracterizaba a este periodo, eran la institución del rey de las *Saturnalia*, el lucimiento de los *pillea* por los amos y el ofrecimiento de un banquete a los esclavos que luego era compartido con ellos, y finalmente el intercambio de regalos como señal de la aceptación de la igualdad. Ascenso sociojurídico de unos -esclavos-, o descenso de otros -amos-, el principal aspecto que cabe resaltar de la difusión de estos ritos es el hecho de que, tras la ruptura jerárquica, amos y esclavos quedasen integrados en un *status* homogéneo indiferenciado que duraba temporalmente lo que la fiesta.

Tras examinar, por una parte, los ritos que estrictamente podríamos calificar de inversión sociojurídica -banquete, institución del rey de las Saturnales e intercambio de regalos entre amos y esclavos-, y tras comprobar, por otra, que su carácter se define de inversión por el hecho de que se desarrollasen a partir de la participación de dos grupos jurídicos que dejaban de lado sus diferencias intrínsecas (ya no sólo para cumplir las funciones del otro, sino para integrarse en uno sólo indiferenciado), pasaremos al estudio de otro tipo de ritos que como anunciábamos, hemos calificado de transgresión.

La ruptura de barreras normativas correspondía sobre todo a las normas sociales de convivencia; pero esta ruptura iba más allá, dado que también implicaba a una serie de prohibiciones que tenían vigor durante el resto del año; gracias a estas transgresiones juego, sexo y bebida se generalizaban durante estas fechas, y eran compartidos por amos y esclavos marcando el carácter alegre que reinaba en la fiesta de Saturno. En muchos casos, su definición como ritos de transgresión queda parcialmente ensombrecida porque, incumbiendo tanto a amos como a esclavos, reflejaba verdaderos momentos de inversión sociojurídica. Efectivamente, su participación en juegos de azar, la promiscuidad

sexual y los excesos con el alcohol constituían ritos de transgresión que, quebrando en muchas ocasiones el orden sociojurídico, podrían ser interpretados como ritos de inversión. Pero en el fondo deben ser incluidos exclusivamente en el conjunto de ritos de transgresión porque implicaban la ruptura de tres normas de conducta fijadas por los *maiores*: la prohibición de los juegos de azar, la sobriedad sexual y la moderación con el alcohol.

Los juegos de azar estaban prohibidos en Roma por la denominada *lex talaria*³⁸⁸. Sin embargo, y pese a dicha prohibición, su práctica se extendió durante la celebración de las Saturnales, tal y como nos testimonian Marcial y Suetonio. La lectura entre líneas de ambos textos ofrece conclusiones interesantes. El pasaje de Marcial, relacionando el mes de Diciembre con el desarrollo de las *Saturnalia*, nos indica los soldados romanos jugando a los dados:

*"Dum blanda vagus alea December
incertis sonat hinc et hinc fritillis
et ludit tropa nequiore talo"* ³⁸⁹

Su extensión puede entenderse pensando, en primer lugar, en el contexto que inscribe el texto -militares jugando a los dados, lo cual no puede sorprendernos lo más mínimo dado que esta licencia constituiría, pese a su prohibición, uno de los entretenimientos de la tropa a lo largo del año-; pero

³⁸⁸ Cf. Plaut. *Mil.* 164. *Dig.* XI, 5, 1-2. Dicha prohibición no era arbitraria dado que estaba basada en la propia mentalidad de los romanos. Tal y como indica D. Sabbatucci (SABBATUCCI 1988, p. 219), todo lo fortuito era considerado nocivo por ser capaz de alterar la estabilidad y el orden de cualquier cosa, incluso la estabilidad de la propia Roma; y como el juego era un elemento que entraba dentro de lo fortuito, fue rechazado por el Estado por ser un elemento pernicioso para el equilibrio de la sociedad. Naturalmente no todos los juegos estaban prohibidos, y así, se debía distinguir entre los juegos de azar y los agonísticos; de ambos sólo los primeros estaban prohibidos -téngase en cuenta el hecho de que el Estado organizaba los juegos circenses que tenían un evidente carácter competitivo y un nulo carácter relacionado con el azar-.

³⁸⁹ Mart. IV, 14, 8. Cf. Mart. XIII, 1. Mart. XI, 6.

también se puede analizar desde la perspectiva de que en Roma existía una gran afición clandestina a este juego tal y como evidencian diversos textos que luego mostraremos, y que afirman que hasta los propios Julio-Claudios eran grandes jugadores. La permisividad del juego, en las fechas más próximas a la fiesta, sería una licencia generalizada. De hecho, sería frecuente que los propios romanos se fuesen preparando para las partidas que tendrían lugar durante la fiesta, y que estas se viesan prorrogadas extraoficialmente durante algunos días después de la misma a pesar de que, como afirma Crono en el propio texto de Luciano: "Mi reino se desenvuelve entre dados, aplausos, cantos y borracheras, y no dura más de siete días" ³⁹⁰.

Como antes decíamos, pese a la prohibición, el juego ilegal no desaparecería de Roma a lo largo del año; este hecho puede ser extrapolado de un párrafo de la biografía de Augusto escrita por Suetonio. Tal y como hemos avanzado antes, dicho texto muestra la imagen de un Augusto jugador hasta el extremo de que no se conformaba con jugar en las fechas permitidas por la *lex*. Esta afirmación muestra la gran difusión que tendría el juego en todos los estratos de la población, desde los esclavos hasta los mismos césares que contaban entre sus títulos el de *Pontifex Maximus* -máxima autoridad religiosa romana-:

"No le preocupó lo más mínimo su fama de jugador [se refiere a Augusto], jugaba despreocupadamente y sin disimulo, incluso cuando era ya viejo y no sólo durante las Saturnales" ³⁹¹.

Como evidencia el propio Suetonio³⁹², Claudio también se granjearía esta fama de jugador empedernido. La generalización del juego durante las *Saturnalia* ha sido corroborada por las dos versiones del calendario de Filócalo, en las que, junto a diversas alegorías referentes a la fiesta, aparece escrito un texto que alude

³⁹⁰ Luc. *Sat.* 25. Cf. Luc. *Sat.* 4.

³⁹¹ Suet. *Aug.* 75, 1.

³⁹² Suet. *Cl.* 5, 2.

al hecho de que los esclavos jugasen con sus amos -"Ahora, esclavo, puedes echar una partidita con tu señor"- . Ello no sólo evidenciaría la existencia de un tiempo susceptible de transgredir la norma, sino la unión de amo y esclavo en su quebrantamiento, lo cual supone, evidentemente, una supresión de barreras jurídicas, es decir, una inversión.

A tenor de las fuentes, cabe pensar que el juego más difundido entre la población sería el de los dados, pero Luciano de Samosata³⁹³ nos informa que también se jugaba a un juego parecido al de las "damas". Durante el transcurso del juego, no se debía apostar dinero. La causa resulta evidente: si durante las *Saturnalia* se pretendía abolir las fronteras sociojurídicas, y éstas venían marcadas en gran medida por la capacidad económica de cada participante, las apuestas con dinero hubiesen distorsionado la ambigüedad sociojurídica que se pretendía establecer. Por eso las apuestas debían ser simbólicas, utilizándose un fruto como la nuez³⁹⁴ de gran contenido significativo en esta fiesta³⁹⁵ -pese a que, sin duda, muchos romanos no dudasen en jugarse su patrimonio en estos juegos de forma ilegal-.

El rechazo del dinero en los embites del juego viene explicado por el propio Luciano. En el diálogo de Crono-Saturno con un sacerdote, aparecen en un mismo contexto todos los elementos que acabamos de exponer: la generalización del juego, el rechazo al dinero en las apuestas y su sustitución por nueces. Todo ello bajo el reflejo de la leyenda helenizada alusiva a la Edad de Oro:

"SACERDOTE: ¿Había costumbre entre las gentes de tu época de jugar a las damas?

CRONO: Ya lo creo, pero no por talentos o miles de dracmas, como vosotros, sino como mucho por nueces, de

³⁹³ Luc. *Sat.* 8.

³⁹⁴ Luc. *Sat.* 17-18. Mart. V, 30.

³⁹⁵ No cabe olvidar que las fechas en las que se celebraba la fiesta coincidían con la época de recogida de este fruto seco.

modo que nadie se molestaba si perdía, ni lloraba porque sólo él se había quedado sin poder pagar la comida.

SACERDOTE: ¡Y hacían muy bien! Porque, ¿qué habrían podido apostar cuando ellos mismos eran de oro puro"³⁹⁶.

La costumbre de apostar nueces en vez de dinero permitiría a los esclavos participar en el juego en pie de igualdad con sus amos, dado que éste no comportaría ni pérdidas ni ganancias³⁹⁷. Gracias a ella, su incapacidad jurídica para poseer patrimonio legal no les impediría implicarse en el desarrollo de uno de los principales aspectos de la fiesta -aunque muchas veces dispusiera de un peculio que en determinados casos podía llegar a tener dimensiones considerables-. De esta forma, las nueces se convertirían en el símbolo de la ruptura juridicosocial, por ser las sustitutas del dinero. Leyendo a Marcial podemos recoger varias alusiones a este fruto:

"De nuestro pequeño campo, elocuente Juvenal, te mando, mira, estas nueces saturnalicias. El resto [de frutas] el lascivo deseo de su dios guardián las ha regalado a lujuriosas jovencitas"³⁹⁸.

Partiendo de este texto, en el que se relaciona las nueces con la lascivia y la lujuria, se puede analizar la relación que surgiría entre el tono alegre de las Saturnales (simbolizado por las nueces con las que se desarrollaba el juego) y el desenfreno sexual con el que solía finalizar la fiesta en muchas ocasiones. Este aspecto de la fiesta ha sido atestiguado por muchos autores que nos han dejado testimonios bastante claros. Macrobio no duda en atribuir al banquete de las

³⁹⁶ Luc. *Sat.* 8.

³⁹⁷ Mart. XIII, 1, 8. *Cf.*, Mart. V, 84, 1.

³⁹⁸ Mart. VII, 91.

Saturnales un carácter desenfrenado: "Durante un licencioso banquete se proclamaban las Saturnales"³⁹⁹.

El calificativo con el que Macrobio designa el carácter del banquete -licencioso- es un tanto ambiguo, dado que, en otro contexto podría hacer alusión a cualquier otro de los ritos de inversión o de transgresión que hemos atestiguado. Existen textos mucho más precisos que conectan expresamente la fiesta de Saturno con el sexo. Un moralista estoico como Séneca nos ofrece el primer testimonio que vamos a aducir. En un párrafo sin tapujos, que relaciona las fechas de la fiesta con los excesos de este tipo, aparece una crítica velada a la sociedad romana, que en su opinión pecaba de ser excesivamente liberal durante esta celebración:

"Estamos en diciembre, cuando mayor es la calentura de la ciudad. A la lujuria pública se ha dado licencia. Todo resuena con gran aparato, como si hubiera alguna diferencia entre las *Saturnalia* y los días de trabajo"⁴⁰⁰.

Séneca califica las *Saturnalia* -por extensión, el mes de diciembre-, como la época del año en que es mayor el desenfreno sexual. Otro autor hispano, como el bilbilitano Marcial, ha contribuido con sus epigramas a transmitirnos esta idea. Con unos planteamientos morales que diferían notoriamente de los del cordobés, coincide con aquél en constatar el desarrollo de la impudicia desatado con motivo de la fiesta. Y así, surgen versos como los que vamos a transcribir, en los que se extraña burlescamente del pudor de Charisiano -seguramente, algún conocido del poeta al que pretendía satirizar-, el cual se pasea por la ciudad durante este día, sin tan siquiera desnudarse:

³⁹⁹ Macr. *Sat.* I, 10, 18.

⁴⁰⁰ Sen. *Ep.* 18, 1.

*Nil lascivius est Charisiano:
Saturnalibus ambulat togatus*⁴⁰¹.

El desarrollo del sexo como uno de los elementos destacados de la fiesta, nos da a entender hasta qué punto tenían las Saturnales un carácter licencioso. En este marco de licencia resultaba fácil integrar la participación de los esclavos en los ritos de la fiesta. Muchos son los testimonios que, en otro contexto, hablan de las relaciones sexuales entre amos -o amas- y esclavos -o esclavas- por lo que dado el carácter de la fiesta debe entenderse con mayor motivo la implicación de los esclavos. Anteriormente recogíamos un texto de Luciano, en el que un rico personaje expresaba el temor de que su esposa se enamorase con un joven criado⁴⁰². El mismo autor expresa la relación de los esclavos -en este caso los coperos-, con los convidados al convite:

"...en las mismas cenas que tú aludías, dejando aparte los hartazgos y atiborramientos, cada vez que bebían más de lo necesario, o hacían manitas con un hermoso mancebo cuando pasaba las copas, o te echaban un tiento a la concubina o a una mujer casada"⁴⁰³.

Los ritos de transgresión social en los que participaban los esclavos no finalizaban con la realización de apuestas en torno al juego, ni con la superación de las barreras impuestas por la moral en lo referente al sexo, sino que llegaban a superar los niveles del lenguaje. El lenguaje constituye uno de los elementos que con mayor precisión se atienen a la normativa impuesta por la construcción sintáctica; pero también se atienen a la normativa impuesta por el nivel semántico empleado, capaz de transmitir desequilibrios sociojurídicos en la conversación⁴⁰⁴.

⁴⁰¹ Mart. VI, 24.

⁴⁰² Luc. *Sat.* 26 ss.

⁴⁰³ Luc. *Sat.* 38.

⁴⁰⁴ Por eso se habla de los diferentes niveles del lenguaje, y se contrapone el lenguaje

Por ello, en una fiesta como las *Saturnalia*, cuyo objetivo fundamental era la consecución de una ambigüedad sociojurídica, también podremos apreciar cambios en el lenguaje coloquial relacionados con dicho objetivo. Integrados en un juego cuya nota predominante era la consecución de un ambiente relajado, las fuentes nos han transmitido la imagen de unos esclavos tratando con gran familiaridad a sus señores, hablándoles sin reservas, y diciéndoles en muchos casos todo aquello que se les antojase y que en otras fechas no se hubieran atrevido a decirles. Sirvan estos versos de Horacio para ilustrar nuestras palabras:

"[DAVO] -Hace ya tiempo que estoy escuchando, y aunque tengo ganas de decirte algunas palabras, no me atrevo porque soy siervo -*servus*-.

- [HORACIO] ¿Eres tú Davo?

- [DAVO] Sí, soy Davo, criado de su señor -*mancipium dominum*- y lo suficientemente horrado para que creas que voy a vivir bastante.

- [HORACIO] Está bien; pues así lo quisieron nuestros antepasados, aprovéchate de la libertad de diciembre; habla" ⁴⁰⁵.

Ateniéndonos carácter de la fiesta, contrastaría que frente su ámbito lúdico y desenvuelto, los esclavos se viesen obligados a guardar las formas que imperaban durante el resto del año; más aun si tenemos en cuenta que en estas fechas, los romanos jugaban a quebrar las diferencias con sus inferiores, y que, como consecuencia de esta voluntad, los esclavos compartían una cena, juegos, regalos y otras licencias con sus amos. Fruto de la complicidad que se establecía entre los amos y los esclavos, se fijaría un trato de camaradería por el que los segundos hablarían con total libertad a sus amos. Y yendo mucho más allá, los esclavos no sólo harían observaciones como las que no se atreve a hacer el criado

culto al coloquial.

⁴⁰⁵ Hor. *Sat.*. II, 7, 1-4.

en el texto anterior (que, no irían más allá de alguna impresión personal que contrastase con la de sus amos, o en todo caso, de meras objeciones impertinentes). En los siguientes versos de Marcial aparece atestiguado el hecho de que, entre "las normas del juego de las *Saturnalia*", se desarrollaría la potestad de los esclavos de poder decir a sus amos cualquier improperio de mal gusto:

"Quiero reirme de ti; como tengo el derecho, no haya interdicción de tu parte [...] Quiero decir todo lo que se me pase por la cabeza sin penosa meditación" ⁴⁰⁶.

La libertad de acción generalizada en estas fechas alcanzó al aspecto que manifestaba con más fuerza las diferencias entre las personas: el trato. De esta forma, en la mentalidad de los romanos (fundamentalmente a partir de la reforma de la fiesta del 217 a.C.), siempre estuvo presente la voluntad de Saturno como eje vertebrador de esta relajación en el trato. Así lo manifiesta Luciano de Samosata en un texto protagonizado por Crono quien, preguntado por la leyenda en la que se narraba que devoraba a sus hijos, debe guardarse su enojo y responder haciendo alusión a los consentimientos imperantes en la fiesta:

"Si no estuviéramos celebrando las fiestas y no se hubiera dado permiso para emborracharse e insultar impunemente a los amos, te enterarías de hasta qué punto se me ha permitido enfadarme, por haber hecho tales preguntas sin respetar a un dios tan canoso y tan anciano como yo" ⁴⁰⁷.

Con la extensión de las licencias a palabra, la libertad -utilicemos este término matizando su contenido- quedaba extendida no solo a la acción, sino al pensamiento. Los esclavos podían decir a sus amos cualquier cosa que hubiera

⁴⁰⁶ Mart. XI, 6, 5.

⁴⁰⁷ Luc. *Sat.* 5.

resultado una falta de respeto en cualquier otro periodo del año, y que como tal hubiera sido reprendida. Así nos lo muestra el siguiente párrafo del *Satiricon* de Petronio, en el que la burla que dirige el esclavo Gitón a su amo es censurada por Asclito en los siguientes términos:

"Después de esta salida, Gitón, que estaba a nuestros pies y llevaba ya rato conteniéndose la risa, estalla de una manera bastante escandalosa. Al advertirlo el adversario de Asclito, lanzó sobre el chiquillo su torrente de injurias: "Bueno -dice-, ¿también a ti te da la risa, cebollino rizado? ¡Vivan las Saturnales!⁴⁰⁸ ¡Muy bien, estamos en diciembre! ¿Cuándo has pagado tu vigésimo de liberación? ¿Qué pretende este tierno aspirante al patíbulo, ese pasto de los cuervos? Yo me encargaré de que la ira de Júpiter recaiga sobre ti y también sobre quien no sabe mantenerte a raya. Lo juro por el pan que como: si te perdono, es únicamente por deferencia a mi compañero de liberación; de lo contrario ya te hubiera arreglado las cuentas en el acto"⁴⁰⁹.

Unas líneas más arriba, utilizábamos la palabra libertad en relación a los diversos rituales de la fiesta. Tal y como entonces advertíamos, el significado con el que empleamos esta palabra debía ser matizado, porque la asimilación sin matices de su contenido podría llevarnos a error. No nos resulta posible hablar de libertad *in sensu stricto* cuando la superación de barreras constituía eminentemente un juego protagonizado por los señores, y en el que su situación privilegiada resultaba claramente afianzada tras su conclusión. Juego que, por definición, estaba marcado por unas reglas -la supresión de barreras que marcaran el nivel sociojurídico-, y por un tiempo de desarrollo que marcaba el

⁴⁰⁸ Cf. Dio.Cass. 60, 19, 3.

⁴⁰⁹ Petr. 58, 2.

principio y el final del mismo. Durante las *Saturnalia*, los esclavos no adquirirían la libertad, pese a que hayan insistido en ello los autores romanos. Prueba de ello es que ninguno aprovechaba estas fechas para organizar su huida; es decir, la transgresión simbólica no traspasaba el margen del juego, y simplemente enarbolando la bandera de la libertad, es decir, implicando a los esclavos en el juego, los amos creaban un compás de relajación en sus obligaciones al tiempo que se ganaban la confianza de sus esclavos. A la configuración de este ambiente de libertad ficticia contribuiría notoriamente la ingestión de grandes cantidades de alcohol, fundamentalmente vino cuyos efectos, como hemos visto antes, contribuirían a propiciar esta relajación.

El vino es un elemento que, como hemos podido ver, aparece en todas las fiestas en las que se daban tanto ritos de inversión como de transgresión, contribuyendo a su desarrollo por sus efectos: aparecía en las *Compitalia* cuando Catón anunciaba en fechas relativamente antiguas que con motivo de esta fiesta concedía a sus esclavos una ración doble de vino⁴¹⁰; Horacio⁴¹¹ y Petronio⁴¹² nos lo vuelven a testimoniar en el transcurso del banquete que tenía lugar con motivo de esta fiesta. Tampoco sería ajeno al desarrollo de los banquetes de las *Matronalia*⁴¹³ y *Nonas Caprotinas*⁴¹⁴, en cuyo desarrollo tenían lugar los ritos de inversión jurídica y de transgresión social. Finalmente, Ovidio⁴¹⁵ nos habla del hermanamiento entre libres y esclavos como consecuencia del alcohol que se bebía en la fiesta de Fors Fortuna. La causa de las transgresiones e inversiones debe ser buscada en el vino⁴¹⁶ que compartían por igual los esclavos y amos durante estas fiestas. El alcohol acompañaba el desarrollo del banquete y del juego, volviendo a los esclavos lo suficientemente descarados -o a los amos lo

⁴¹⁰ Cato. *Agr.* 57, 1. Cf. FLAMBARD 1981 p. 157; RAMOS CRESPO 1988, p. 211.

⁴¹¹ Hor. *Od.* IV, 5, 39.

⁴¹² Petr. 60.

⁴¹³ Macr. *Sat.* I, 12, 7. Lyd. *De mens.* III, 22. Cf. Ov. *Fast.* III, 523 ss.

⁴¹⁴ Plut. *Cam.* 33. Plut. *Rom.* 29, 9 ss.

⁴¹⁵ Ov. *Fast.* VI, 780 ss.

⁴¹⁶ Cf. Sen. *Ep.* 18, 4. Mart IV, 46. Mart. XIV, 182.

suficientemente tolerantes⁴¹⁷ - como para permitir semejantes transgresiones: "He aquí que el invierno borracho reclama una nueva serie de placeres" ⁴¹⁸.

Numerosos son los textos en los que hemos mencionado la aparición del vino⁴¹⁹ y su contribución a la ruptura de barreras⁴²⁰. Superadas las distancias jurídicosociales a partir del intercambio de papeles y de la transgresión de normas, era necesario que este salto a las bases constitucionales de Roma se hiciese evidente a los ojos de cualquier persona. Desde estas líneas hemos analizado en qué medida contribuiría a ello el lenguaje coloquial y familiar entre amos y esclavos. El intercambio de ropas sería otro elemento que también mostraría la aceptación de estas rupturas jurídicosociales.

La ropa constituye un factor que a lo largo de todas las épocas, ha contribuido a diferenciar sociojurídicamente a los miembros de una sociedad. Como elemento de distinción, cada cargo romano, y cada estrato social de la población vestía de una forma que si no era propia, al menos la diferenciaba. Con la idea utópica del retorno a la Edad de Oro, época en la que había reinado Saturno⁴²¹ y en la que no había distinciones sociales o jurídicas, resultaba lógico que también se tratase de eliminar las diferencias que marcaba el vestido⁴²². Por ello, durante las Saturnales los ciudadanos cambiaban la toga por la túnica, ropa de carácter más humilde y que les daba un aspecto social ambiguo, colocándose en la cabeza el *pilleum*⁴²³, gorro propio de los esclavos con el que simbolizaban su "rechazo" a la estructuración jurídica. Con estos elementos contribuían al sentimiento de igualdad que se pretendía alcanzar en la fiesta a partir de ritos como el banquete, el juego, etc..

⁴¹⁷ Sirve aún vino puro para apagar los nuevos dolores, para que el sueño se apodere y cierre los ojos de tu agotado dueño (Tib. II, 1).

⁴¹⁸ Mart. XIII, 1, 4. Cf. Mart. XI, 6, 9.

⁴¹⁹ Cato. *Agr.* 57, 1. Luc. *Sat.* 2. Luc. *Sat.* 5. Luc. *Sat.* 16. Luc. *Sat.* 17. Luc. *Sat.* 25. Luc. *Sat.* 26 ss. Luc. *Sat.* 38.

⁴²⁰ Cf. Tib. *Eleg.* II, 1.

⁴²¹ Cf. Verg. *Egl.* IV.

⁴²² HILD 1969, p. 1082.

⁴²³ Cf. Sen. *Ep.* 18, 2. Mart. XI, 6. Mart. XIV, 1.

La unión de todos los ritos que hemos detallado aquí, tanto de inversión como de transgresión, convirtió a las Saturnales en la fiesta más popular de todas las celebradas en Roma⁴²⁴. "El mejor de los días" (*Saturnalibus, optimo dierum*), calificaba Cátulo⁴²⁵ al festival, en uno de sus versos. La extensión del grito de *¡Io Saturnalia!*⁴²⁶ -¡Vivan las *Saturnalia!*-, con el que los romanos debían aclamar el desarrollo la celebración, muestra el hecho de que esta fiesta se convirtió en el más popular de todos los festivales acontecidos en Roma. Este hecho no implica que todos los sectores de la población estuviesen de acuerdo con los excesos que comportaba su desarrollo, así como con el protagonismo que acapararon los esclavos. Por ello, surgieron voces en las que se criticó con fuerza su desarrollo. Entre ellas, destaca la de Séneca quien, en una de sus cartas muestra su desacuerdo con los abusos que comportaba el festejo. Sirvan unas líneas de dicha carta como ejemplo de una opinión que, en realidad, fue desarrollada en un texto mucho más largo:

"Si te tuviese aquí conmigo, con mucho gusto departiría contigo lo que crees que deba hacerse: si no ha de mudarse nada de la costumbre ordinaria o si, porque no parezca que disintimos de las costumbres públicas, hemos de cenar más alegremente y despojarnos de la toga. Pues lo que no acostumbraba a hacerse sino en los tumultos y en las calamidades públicas, cambiar de vestido, ahora lo hacemos por placer y por fiesta. Si te conozco bien, tú haciendo de árbitro no querías que ni en todo fuésemos semejantes ni desemejantes a la turba con pileo; a no ser que principalmente en estos días haya de mandarse al ánimo que se abstenga él sólo de placer

⁴²⁴ SCULLARD 1983, p. 205.

⁴²⁵ Catul. *Carm.* 14, 15.

⁴²⁶ Grito transmitido por Petronio (Petr. 58, 2), Marcial (Mart. XI, 2, 5) y Dion Casio (Dio.Cass. 60, 19, 3), cuyo contenido expresa con gran fuerza el carácter alegre de la fiesta.

cuando toda la turba cae en él; porque obtiene la prueba más cierta de su firmeza si no va ni se deja conducir a las blanduras y a los estímulos de la lujuria. Es mucho más fuerte estar seco y sobrio cuando todo el pueblo está ebrio y vomitando; pero es más moderado no exceptuarse, ni señalarse, ni mezclarse con todos, y hacer lo mismo que todos, pero de otro modo. Porque se puede celebrar una fiesta sin disipación" ⁴²⁷.

Este texto de Séneca (en el que aparecen destacados los principales aspectos que caracterizaban la fiesta como el banquete, el pileo, la lujuria o el alcohol) podría confrontarse con otro pasaje de Cicerón que identifica peyorativamente la fiesta con el caos⁴²⁸. Dicho texto, pone de manifiesto la causa del éxito de la fiesta en época tardía al advertirnos que todos los rituales de inversión estudiados -como por ejemplo el cambiarse la ropa por la de los esclavos, cosa que antes sólo se hacía en caso de necesidad para pasar desapercibido tras un tumulto y poder escapar a salvo- eran aceptados en su época por el mero placer de divertirse; incluso aquellos personajes de talla más conservadora (como parece ser aquél a quien va dirigida la carta, que es calificado por Séneca como una persona de carácter conservador en lo que se refiere a mezclarse con los esclavos) aceptarían su desarrollo porque en su época, toda la carga cósmica y agrícola de la fiesta había sido desplazada por el mero deseo de divertirse. Esta afirmación de Séneca contribuye a reforzar nuestra idea de que a partir de Augusto todo el desarrollo de la fiesta constituía un juego en el que la última palabra siempre la tendría el *paterfamilias*.

⁴²⁷ Sen. *Ep.* 18, 2.

⁴²⁸ Cicerón afirma en su discurso contra Catilina que este personaje pudo haber llevado a Roma a las Saturnales, término empleado, en este caso, como sinónimo de desorden. Cic. *Cat.* III, 7, 17.

d) *El proceso histórico de su participación en las Saturnalia.*

Pese a la imagen que los autores romanos nos han transmitido en sus textos, el estudio que hemos realizado acerca de la implicación de los esclavos en las *Saturnalia* nos ha indicado claramente que la fiesta -y en realidad todos sus componentes- nunca tuvo como meta la voluntad de instaurar un régimen completamente desprovisto de orden. En todo caso, el desarrollo de los ritos puede acercarse a lo que D. Briquel⁴²⁹ ha llamado la institución de un "mundo al revés", cuyo valor siempre sería ficticio. Por ello, su encuadre en lo que hemos calificado como un tiempo de juego, y el carácter simulado de todos los ritos, nos ha obligado a afirmar que pese a las apariencias, nunca subsistió un deseo real de cambio. Al contrario, todos los ritos deben enmarcarse en una férrea voluntad de perpetuar el ordenamiento sociojurídico, poniendo en evidencia, justo en un momento de crisis cíclica como puede ser solsticio de invierno o el final del año, el caos que supondría su carencia.

Dado que la justicia social era algo impensable para una sociedad conservadora tan estratificada como la romana, la única interpretación que cabe al respecto de los ritos es la del deseo de fijar un periodo temporal, marcado por la fiesta de Saturno, que mostrase otro mundo atemporal caracterizado por la desaparición de las distinciones sociojurídicas. Sólo así puede comprenderse que amos y esclavos compartiesen una cena, que todo el mundo llevase puesto el *pilleus*, que nadie vistiese suntuosamente, y que se generalizase todo tipo de licencias como el juego, la bebida o el sexo. La leyenda de Saturno, el mítico dios bajo cuyo gobierno estuvo regida la Edad de Oro, reflejaba esta premisa:

"Esta es la razón de mi corta soberanía, y por ello hay aplausos por todas partes, y cantos y juegos y hay igualdad entre todos, libres y esclavos, porque nadie era esclavo en mi tiempo" ⁴³⁰.

⁴²⁹ BRIQUEL 1981, p. 146. Cf. BRINGMAN 1993. p. 73.

⁴³⁰ Luc. *Sat.* 7.

El principal problema técnico que implicaba la celebración de los libertinos ritos de las Saturnales, derivaba del conflicto en el que podría enfrentarse con el carácter conservador de la religión. Pero el carácter pragmático que caracterizaba a los romanos supo encontrar una solución a este problema, convirtiendo la fiesta en un momento de suspensión del tiempo⁴³¹. En consecuencia, tal y como vimos al analizar uno de los textos de Luciano⁴³², se suspendían todas las actividades públicas y privadas, cerrándose para ello los tribunales, máximo organismo que los regulaba. Ello implicaba simbólicamente, tal y como ha indicado acertadamente D. Sabbatucci⁴³³, la suspensión de todas las leyes para que, una vez libres de ellas, no se pudiera pensar que se estaba transgrediendo ley alguna.

M. York⁴³⁴ definió las Saturnalia como un *inter tempus*, término que se nos antoja sumamente oportuno, dado que por la fecha de su desarrollo, se situaba en el compás que marcaba el solsticio de invierno conjugado con el final del año. Este carácter intertemporal, tal y como hemos estudiado, también se daba en las fiestas de las *Compitalia* -a comienzos del año solar-, en las *Matronalia* -a comienzos del año lunar-, en la fiesta de Fors Fortuna -solsticio de verano-, y en las Nonas Caprotinas -primera lunación tras el solsticio de verano-. En todas ellas, como sucedía en las *Saturnalia*, la crisis anual marcaría un paréntesis en el tiempo (*inter tempus*) que permitiría el desarrollo de los ritos de inversión y transgresión en los que se implicaron los esclavos.

A partir de esta característica del tiempo, que sin duda puede ser calificada como el condicionante básico de los ritos acaecidos durante las *Saturnalia*, la enmarcación de Saturno como dios de las cosechas, permitió su implicación en el desarrollo agrícola de estos ritos, en la medida que se desarrollaban en un momento caracterizado por el descanso en las labores del

⁴³¹ MESLIN 1978, P. 167.

⁴³² Luc. *Sat.* 13.

⁴³³ SABBATUCCI 1988, p. 350.

⁴³⁴ YORK 1986, p. 193.

campo. Finalmente, la helenización de la figura de Saturno y la difusión de su leyenda acabaron justificando dicha implicación en la medida que la concelebración de la fiesta por los amos y los esclavos suponía una rememoración de la Edad de Oro.

Mostrando los principales precedentes helenos de estos ritos, el testimonio de Ateneo de Naucratis⁴³⁵ confirmaría, en primer lugar, la fecha que hemos propuesto para el desarrollo del banquete en las *Saturnalia* -finales del siglo III a.C.-. Y en segundo lugar, se mostraría en consonancia con nuestro análisis referente a la helenización de las leyendas de Servio que vertebraron la participación de los esclavos en las fiestas de Fors Fortuna, Diana y *Compitalia*. Su *Deipnosophistae*, nos sirve para deducir que la implicación de los esclavos en los ritos de inversión y transgresión acontecidos durante las *Saturnalia*, no se produjo hasta la helenización de la fiesta. Esta propuesta queda demostrada a partir del análisis de los ritos de inversión desarrollados en Grecia en torno al banquete; ritos, sin duda, paralelos a los acontecidos en Roma y que sin duda constituyeron su precedente. La referencia al gramático e historiador Caristio de Pérgamo (siglo II a.C.), y a los historiadores Berosio de Calcidia (siglos IV y III a.C.), Ctesias de Cnido (siglos V y IV a.C.) o Filarco de Atenas (IV a.C.), tiene el suficiente peso específico como para justificar nuestra apreciación.

Inspirados en Grecia, los ritos de inversión y transgresión fueron desarrollados en el mundo rural romano, donde surgieron impulsados por la fijación, bien del carácter agrícola de Saturno, bien de su aspecto ctónico. En definitiva, la helenización de una antigua fiesta agraria o ctónica dio paso al conjunto plástico de rituales que, posteriormente, fueron transmitidos a la ciudad, tal y como cabe suponer a partir de la lectura de un texto de Livio, en el que nos informa de la instauración de la fiesta por consejo de los Libros Sibilinos para expiar los prodigios acontecidos en el 217 a.C., en plena crisis anibálica:

⁴³⁵

Ath. XIV, 639.

"Por último, y ya en el mes de Diciembre, se ofreció en Roma un sacrificio en el templo de Saturno y se celebró un lectisternio -cuyos lechos además habilitaron los senadores- y un banquete público, y a través de la ciudad se dieron día y noche los gritos saturnales, y se invitó al pueblo a tener como festivo para siempre aquel día" ⁴³⁶.

La organización de las *Saturnalia* en torno a un banquete de carácter alegre, carácter manifestado por los típicos gritos de *¡Io Saturnalia!*⁴³⁷, indica claramente su instauración con un ritual cuyas bases principales ya habían sido asentadas anteriormente durante su celebración agrícola.

La implicación de los esclavos en la fiesta también debió comenzar, tal y como sucedía con las *Compitalia*, en el entorno agrícola de la misma, inspirándose también en rituales de corte heleno. Recordemos que también por consejo de los Libros sibilinos se había introducido en Roma el culto de la Magna Mater, y que de esta época de parte la helenización de la religión romana. Por ello no es de extrañar que este rito hubiese calado hondo en el campo, único espacio en el que los esclavos eran utilizados en el siglo III a.C. como mano de obra intensiva. Así, numerosas han sido nuestras alusiones al testimonio de Catón⁴³⁸, en el que por primera vez se relacionaba a los esclavos con la fiesta, por lo que creemos vana la profundización en el mismo. Junto a estos argumentos, cabe destacar el hecho de que Livio no mencione la participación de los esclavos en la fiesta, pese al hecho de que dicha participación constituyese en su época uno de los elementos fundamentales de la celebración.

En concordancia con el momento de helenización romana, sería en el campo donde los esclavos se implicarían por primera vez en los ritos de inversión y de transgresión que contenía la fiesta. Dicha implicación sería transmitida a la ciudad a partir de mediados del siglo II a.C., quizás incluso antes de los

⁴³⁶ Liv. XXII, 1, 19.

⁴³⁷ Petr. 58, 2. Mart. XI, 2, 5. Dio.Cass. 60, 19, 3.

⁴³⁸ Cato. Agr. 57, 1.

acontecimientos serviles que propiciaron la implicación de los esclavos en el resto de las fiestas. El carácter familiar de las celebraciones debió posibilitar con más fuerza la implicación de los esclavos urbanos. Hasta ese momento, los ritos de inversión y de transgresión acaecidos en las celebraciones urbanas se desarrollarían en el entorno del círculo de amistades. La posterior integración de los esclavos se vería facilitada por el carácter de las celebraciones, hecho que contribuiría, sin duda alguna, a cambiar poco a poco su contenido simbólico.

La implicación de los esclavos en la versión urbana de los ritos de inversión y de transgresión de las *Saturnalia*, contribuiría notoriamente a su desarrollo en otros ritos que también comportaban elementos de inversión y transgresión por su carácter solsticial o de crisis anual. Tal fueron los casos de los desarrollados en las *Compitalia*, *Matronalia* y fiestas de Fors Fortuna y de Juno Caprotina. Específicamente, el paralelo entre la implicación de los esclavos en las *Saturnalia* y las *Matronalia*, resulta tan evidente que puede ser interpretado en base a una clara influencia de la fiesta de Saturno sobre la de Juno Lucina.

A finales de la República, los principales contenidos plásticos de la fiesta ya estarían desarrollados. Tan sólo cabe destacar el hecho de que César aumentase dos días su duración, prueba evidente de que ya se había convertido en el acto festivo por excelencia de Roma. En este sentido cabe interpretar las sucesivas prórrogas de la fiesta hasta llegar a los siete días en los que Domiciano fijó oficialmente su duración⁴³⁹. Sabemos a través de la *Historia Augusta*⁴⁴⁰ que L. Vero seguía sentando esclavos a su mesa. Ningún romano, fuese cual fuese su condición o su lugar de residencia, olvidaría el carácter de las *Saturnalia*; ello nos lo atestigua Aulo Gelio ofreciéndonos la versión de una celebración de las *Saturnalia* en Atenas⁴⁴¹.

Tal vez podamos afirmar que la celebración de la fiesta llegaría a su cumbre cuando se aprobó la ley *Fannia*⁴⁴² que acordaba una pensión de cien ases

⁴³⁹ Cf. HILD, s.v. "*Saturnalia*" en *D.S.* IV/2, 1959, 2ª ed., p. 1081.

⁴⁴⁰ Capitol. *Vero*. VII, 5.

⁴⁴¹ Cf. Gel. *Att.* XVIII, 2, 1. Gel. *Att.* XVIII, 13, 1.

por día con motivo de la celebración de los Juegos Romanos (4-19 agosto), de los Juegos Plebeyos (4-17 noviembre) y de las *Saturnalia*. Desde entonces hasta su prohibición, no podemos hablar de un momento de auge de la misma, dado que su popularidad seguiría un *continuum*. Sin embargo, cabe destacar un hecho interesante como el que algunos testimonios muy tardíos, como el del poeta Ausonio -de finales del siglo IV d.C.- o el propio calendario de Polemio Silvio -de mediados del siglo V d.C.-, citen las *Saturnalia* como fiestas de esclavos -*FERIAE SERVORUM*-⁴⁴³:

"¿Acaso quieres que hable antes del culto a Ops o de las Saturnalia, fiestas también de esclavos, cuando los señores hacen de siervos?"⁴⁴⁴.

El carácter tardío del relato de Ausonio y del calendario de Polemio Silvio podría invitarnos a pensar que en un momento difícil de precisar, posterior sin duda al siglo III d.C., el desarrollo de la fiesta hubiese sufrido un cambio en el que los esclavos se habrían convertido en protagonistas. Sin embargo, este cambio no habría pasado desapercibido a otros autores como Macrobio. Por ello, más bien deben ser interpretados como expresiones fijadas por el uso que en el fondo no denoten ninguna alteración sustancial. Nuestra opinión coincide con la segunda posibilidad. Esta posibilidad ya la habíamos visto al estudiar las fiestas de Diana y de las Nonas Caprotinas en las que se desarrollaron expresiones semejantes como *servorum dies*⁴⁴⁵ y *nonae ancillorum*⁴⁴⁶ que habían sido explicadas de la misma forma dado que constituyen expresiones de carácter popular, sin valor formal, pero que resaltan la importancia que cobró su celebración en el periodo más tardío de la historia de Roma.

⁴⁴² Gel. *Att.* II, 24, 3. Lucil. fg. 1172.

⁴⁴³ *FERIAE SERVORUM* (CIL I/2, p. 279).

⁴⁴⁴ Aus. *Ecl.* 23, 15.

⁴⁴⁵ Fest. p. 460 L.; Fest p. 467 L.

⁴⁴⁶ Macr. *Sat.* I, 11, 36. CIL I/2, p. 269.

A pesar del protagonismo que cobraron desde antes del siglo I a.C., desde estas líneas no nos hemos atrevido a calificar las *Saturnalia* como fiestas de esclavos. Eminentemente siempre constituyeron una fiesta protagonizada por los ciudadanos romanos, especialmente los más ricos -por lo menos así nacieron y se desarrollaron. Señores que, a modo de juego, consentían en "descender" de escalafón, en tolerar los excesos de sus esclavos y en obedecer sus órdenes -órdenes y excesos irrelevantes, como los que impondría el rey de las Saturnales, vencedor del juego de las tabas-.

El protagonismo de los señores en la fiesta es evidente y no debió palidecer a lo largo de la historia de Roma. A lo largo de su sátira, Luciano habla de los regalos y del banquete relacionándolos, no sin razón, con los grandes señores. Dicho autor explicaba cínicamente que su origen estribaba en la necesidad que tenían los ricos de tener admiradores. ¿Qué harían los ricos -se pregunta- si no existiesen los pobres para admirar sus riquezas?⁴⁴⁷. Para un rico -continúa- el regalo y el banquete no suponía un gran dispendio, mientras que los pobres⁴⁴⁸ no olvidarán nunca este gesto⁴⁴⁹ -pobres entre los que no cabe excluir a los esclavos-. Y concluye con este consejo a los ricos:

"...haced planes que sean convenientes para el festival y los más seguros para vosotros; aliviadles su mucha pobreza con un pequeño costo y tendréis amigos irreprochables"⁴⁵⁰.

Pese al cinismo que encierran las palabras de Luciano, su planteamiento responde a una verdad fundamental que caracteriza los ritos de inversión y transgresión en los que participan los esclavos. Su difusión y auge entre las clases altas estribó en que con ellos se conseguía integrar a los esclavos en el último peldaño del escalafón jurídico y familiar, haciéndoles sentirse satisfechos

⁴⁴⁷ Luc. *Sat.* 35.

⁴⁴⁸ Cf. Mart IV, 46.

⁴⁴⁹ Luc. *Sat.* 33.

⁴⁵⁰ Luc. *Sat.* 35.

con ello. Implicándoles en un juego de este calibre, convirtiéndolos en señores, posibilitándoles un banquete, juegos y protagonismo durante un *inter tempus*, se les estaba obligando, como en el resto de fiestas que hemos analizado, a aceptar su condición en el momento en el que el tiempo real fuese restablecido. En definitiva se les sometía y, tal y como dice Luciano con cierta sorna, se motivaba su agradecimiento.

**10. La esclava, las
matronas y Mater
Matuta. Propuesta
interpretativa de la
participación servil en
las *Matralia*.**

El estudio de las fiestas que hemos realizado, nos ha confirmado que los esclavos podían intervenir activamente, y en pie de igualdad con los ciudadanos, en determinadas fiestas del calendario romano. Como consecuencia del tipo de participación que hemos extraído, estudiado podemos deducir que esta participación podía y debía ser identificada con la *pietas*. No es cuestión de redundar en este tema. Sin embargo, si hasta aquí hemos estudiado la participación de los esclavos en una serie de fiestas cuyo protagonismo estaba compartido, en alguna mediada por ellos, al analizar el ejemplo de las *Matralia* vamos a poder ver otra posibilidad, única por otra parte, de implicación servil en las ceremonias religiosas romanas.

Con la inclusión en el presente trabajo del estudio de la implicación servil en la fiesta de las *Matralia* pretendemos demostrar que no siempre su participación en las fiestas del calendario romano estuvo vinculada a la *pietas*, a la voluntad participativa o al deseo de hacer efectivo el control sociojurídico ejercido por el Estado. Cuando analizábamos en la primera parte de esta tesis el concepto "participación", hacíamos referencia al carácter particular que tenía la intervención de los esclavos en la fiesta de las *Matralia*. Como entonces decíamos, la participación servil en esta fiesta no implicaba a todo el grupo jurídico, sino que se limitaba exclusivamente a una esclava, que tampoco actuaba movida por su *pietas* hacia la diosa Mater Matuta, sino como un elemento de ritual de las matronas. Su participación tampoco era alegre y jovial, al contrario de la que hemos podido constatar en todas aquellas que desarrollaron ritos de

inversión o transgresión, marcadas por el banquete, el alcohol o los regalos; ni tan siquiera era una participación solemne del estilo de la que guiaba a los esclavos a través del bosque de Diana.

El estudio del rito que encierra la presente fiesta nos va a mostrar cómo las matronas utilizaba cruelmente a una esclava como elemento necesario para la celebración del ritual dado que éste exigía la presencia de una sierva para poder ser llevado a cabo. Su destino: ser introducida en el templo de la diosa para, a continuación, ser expulsada del mismo a golpes. Por ello, si tuviésemos que emplear una palabra para calificar la fiesta, nos decantaríamos por el adjetivo cruel.

En base a todas las diferencias que hemos señalado, pensamos que el estudio de la participación de la esclava en esta fiesta nos va a mostrar un tipo de ceremonia diferente al que hemos visto hasta ahora. En cierta forma, la esclava seguía participando en base a su condición servil, afirmando dicha condición al intervenir en la misma. Pero esta participación tenía la peculiaridad de que no estaba basada en su iniciativa personal -tal y como se había observado en las fiestas estudiadas hasta ahora-, sino en el imperativo de un culto matronal que exigía su participación para que un tercero, como eran los sobrinos de las matronas, se beneficiasen de la misma. Unidad frente a pluralidad, forzamiento frente a *pietas*, crueldad frente a alegría, forman un conjunto de binomios suficiente como para justificar la diferenciación de esta fiesta.

Recordemos por otra parte que la fiesta de las *Matralia* era una de las fiestas cuya instauración había sido atribuida al rey por las leyendas servianas en cuanto que eran celebradas durante el día del aniversario de la fundación del templo de la diosa. Tal y como relata la leyenda, el templo de Mater Matuta había sido fundado por Servio en el Foro Boario, junto al templo de Fortuna; leyenda confirmada por la arqueología a partir del estudio del actual recinto arqueológico de San Omobono¹. Sin embargo pensamos que su diferenciación

¹ Pero a la vista de los hallazgos más antiguos F. Coarelli pone las cosas en su sitio afirmando que sólo aparece un templo en el periodo más arcaico con lo que bien solamente había un culto en dicho periodo, hipótesis rechazada por el arqueólogo, o bien

con respecto a la de Diana, Fors Fortuna, y las *Compitalia* está justificada por dos argumentos. El primero recoge todos los elementos que hemos utilizado anteriormente para exponer las diferencias entre las *Matralia* y el resto. Y el segundo, parte de que si la participación de los esclavos en las fiestas de Diana, Fors Fortuna y *Compitalia*, estaba ligada al origen servil del rey Servio, en la presente celebración, pese a que este rey fuese el mítico fundador del templo de Mater Matuta, su participación no tiene nada que ver con este hecho. Aun así, no podemos dejar de afirmar en estas líneas que en esta fiesta van a ser apropiadas de nuevo todas las afirmaciones vertidas en el capítulo dedicado a las fiestas servianas, referentes a la formación de dichas leyendas en el seno de la helenización de los cultos.

Tras esta serie de aclaraciones preliminares, pensamos que ya estamos en condiciones de conocer qué nos dicen las fuentes acerca de la fiesta, para a continuación poder hacer un breve análisis sobre las distintas interpretaciones de la misma. Análisis que, finalmente nos permitirá ofrecer nuestras conclusiones acerca de la participación de una esclava en el ritual de las *Matralia*.

Como en tantos otros casos, la fuente fundamental para el estudio de la fiesta es un largo y controvertido relato procedente de los *Fastos* de Ovidio², cuyo contenido vamos a resumir a continuación. M.A. Marcos Casquero³, editor de una de sus principales ediciones, advierte seriamente de un problema de interpretación que puede surgir tras la lectura de sus versos. Versos que muestran a un autor muy informado sobre los detalles del ritual de las *Matralia*, pero que exponen una interpretación sobre su origen que quizás nos llevaría a error debido al ya conocido carácter sincrético de su obra. Se trata éste de un problema genérico que no pasa inadvertido a la lectura de cualquier parte del poema pero

se trataba de un edificio único destinado al culto de las dos divinidades, hipótesis frágil puesto que los santuarios dedicados a más de una divinidad deben tener partes diferenciadas para cada culto, y esto no se puede observar en la planta. Lo que sí supone por el carácter de ambos cultos es que el de Mater Matuta sea más antiguo que el de Fortuna (COARELLI 1988 pp. 208-209 y 244-245).

² Ov. *Fast.* VI, 473-562.

³ MARCOS CASQUERO 1990, p. 45.

que, sin duda, incide aquí con más fuerza, debido quizás a la escasez de fuentes que nos ayuden a contrastar sus palabras. Ciertamente, los *Fastos* constituyen la obra que nos ofrece un conjunto de datos más amplio a cerca de la fiesta. Por otra parte, relatos como el de Plutarco⁴ no ofrecen ningún dato nuevo que nos pueda servir de pista.

Leyendo el relato de Ovidio podemos ver que éste puede ser dividido en dos partes muy diferenciadas. La larga primera parte corresponde al relato de una leyenda helenizada de Leucothea, narración que sirve de base para justificar el rito que viene detallado en la segunda parte temática; parte en la que también nos explica el por qué de la aversión que la diosa tiene a las esclavas.

La explicación etiológica del rito comienza cuando la Aurora confiesa a su esposo, el frigio Titón (según la leyenda también hermano de Príamo) que su mujer lo abandonaba cada amanecer. A continuación, la propia Aurora le dice a las matronas romanas que acudan al templo de Mater Matuta, edificado por Servio Tulio, para ofrecerle pasteles dorados. Esta diosa es identificada por Ovidio con Ino -Leucothea tras su divinización-, hija de Cadmo, rey de Tebas, y hermana de Sémele, la madre de Dióniso. Ino estaba casada con Atamante, con quien tuvo dos hijos, Learco y Milercetes. Tras la muerte de Sémele, Ino se hizo cargo de su sobrino Dióniso, lo que provocó las iras de la celosa Hera -dado que Zeus era el padre del joven dios-. A orillas del Tíber, a donde había llegado huyendo de las iras de la poderosa crónida, Ino salva la vida del joven Dióniso ayudada por Heracles (que si recordamos es también perseguido por Hera por ser del mismo modo un vástago de Zeus). Llevada por estos acontecimientos llegó a la morada de la adivina Carmenta, donde comió unos pastelillos cocidos a punto de fuego que, según afirma el propio poeta, eran los mismos que todavía son ofrecidos por las matronas romanas a la diosa el día de las *Matralia*. La adivina pronostica que sus penalidades concluirán con prontitud dado que está previsto que ella y su hijo se conviertan en dioses.

⁴ Plut. *Cam.* 5, 2.

La profecía se cumple cuando Hera causa la locura de Atamante quién confunde a su hijo Learco con un ciervo y lo mata; también causa la locura de Ino, la cual, cegada por la diosa, arroja a Milercetes en un caldero de agua hirviendo; tras recuperarse de su enajenación, se arroja al mar arrepentida, por lo que los dioses, apiadándose de ambos, los convierten respectivamente en Nereida (Leucothea) y en Palemón (que Ovidio, dominado por sus influencias helenistas, convierte en Portunus, dios romano poseedor de un *flamen* particular, el *Flamen Portunalis*).

Una vez expuesto este relato, nos da a entender que en realidad dicho narración constituía la explicación etiológica del ritual -explicación que con toda seguridad sería aceptada por sus contemporáneos-: Ino (es decir, Mater Matuta) odiaba a las esclavas y prohibía su entrada en el templo porque su esposo, Atamante, había mantenido relaciones con una de ellas:

*Cur vetet ancillas accedere, quaeris? Odit,
principiumque odii, si sinat illa, canam.*

*Una ministrarum solita est, Cadmei⁵, tuarum
saepe sub amplexus congius ire tui.*

*Improbis, ab Athamas furtim delexit; ab illa
comperit agricolis semina tosta⁶ dari.*

Ipsa quidem fecisse negas, sed fama receperi⁷.

⁵ Ino, hija de Cadmo, rey de Tebas y de Harmonía; era esposa de Atamante.

⁶ Cf. *Ov. Fast.* III, 852 ss.

⁷ "¿Me preguntáis por qué esta divinidad prohíbe a las esclavas el acceso a su templo? Porque las odia; y si ella me lo permite voy a explicaros el origen de este odio. Una de sus siervas, hija de Cadmo, solía con frecuencia entregarse a los brazos de su esposo. El malvado Atamante la amaba en secreto, y por ella se enteró de que estaban repartiéndose a los campesinos semillas torrefactadas. Lo cierto es que Ino niega que ella haya realizado semejante acción, pero el rumor público la consideró culpable. Ese es el motivo por el que la muchedumbre de las esclavas le resulta odiosa" (*Ov. Fast.* VI 551-558).

Si tal y como advierte R. Schilling, las fiestas narradas en los *Fastos* deben ser estudiadas con cuidado porque no reflejan el estado de la primitiva religión romana, sino panorama religioso de época augústea en el que la ideología originaria había sido sustituida por una mitología de importación extranjera (*interpretatio graeca*), cuando emprendamos el estudio de la participación de la esclava en las *Matralia* vamos a confirmar toda la verdad que encierra esta afirmación. El hecho de que Ovidio viviera en una época de sincretismo explica la dificultad que tenemos para interpretar muchos de los relatos que nos ha transmitido. Sin preocuparse de investigar si el mito era ajeno a la cultura romana⁸ y de su adaptación a unos ritos específicamente itálicos, asolapaba su discurso al relato del rito. Su narración de la fiesta de las *Matralia* ejemplifica clarísimamente estas palabras: en primer lugar por el hecho de que reemplace constantemente a Mater Matuta por Ino y Leucothea, a Baco por Dióniso, a Juno por Hera, o a Stimula por Sémele; y en segundo lugar por el hecho de que ofrezca un relato romano enmascarado por una óptica totalmente helenista.

En la época de Ovidio, hacía bastante tiempo que Mater Matuta había perdido sus orígenes romanos; como consecuencia de la helenización, se había convertido en la griega Leucothea (diosa blanca), cuya blancura tal vez indujo a que los romanos la asimilasen con Matuta en cuanto *alba*⁹. Esta helenización había posibilitado la identificación de Leucothea con Ino, una heroína del ciclo mítico tebano, hermana de Sémele, la madre de Dióniso. Este conjunto de identificaciones permitió que los romanos explicasen, en pleno proceso de helenización de la religión romana, y a través de una leyenda etiológica, el motivo que propiciaba que las matronas pidiesen a Matuta la protección de los hijos de sus hermanas en vez de pedir por los suyos propios. En opinión de F. Coarelli¹⁰, todos los indicios que tenemos nos obligan a pensar que el origen de la *interpretatio graeca* que recoge el poeta en sus versos es bastante arcaico.

⁸ SCHILLING 1979, p. 11.

⁹ Cf. FLACELIÈRE 1950, p. 19.

¹⁰ Cf. COARELLI 1988, p. 253.

Quizás no carezca de razón dado que ya Cicerón había dejado constancia de este hecho cuando en su tratado dedicado al estudio de la *Naturaleza de los Dioses* trazaba el paralelo entre la Leucothea griega y la Matuta romana a partir de la divinización de Ino:

*Ino Cadmi filia nonne Leukotheia nominata a Graecis,
Mater Matuta habetur a nostris?*¹¹.

Por otra parte, la forma habitual con que Ovidio daba continuidad a sus versos, fundamentada en la confrontación de rito y mito, hace todavía más difícil la profundización en el estudio de la fiesta. Como consecuencia de las dificultades que nos plantea dicho método de exposición, pensamos que para poder analizar la participación de la esclava en el ritual de las *Matralia*, deberemos extraer en primer lugar extraer los restos de ritos que aparecen enquistados en los *Fastos* (por muy fosilizados que parezcan como en este caso) y en segundo lugar deberemos obviar el propósito literario del libro depurando los elementos exclusivamente religiosos que con respecto a las *Matralia* aparecen detallados en sus versos. Así, debido al carácter literario de los *Fastos*, la interpretación de las fiestas podría ser discutible, puesto que al fin y al cabo se trata de la obra de un poeta elaborada con la mera pretensión de crear un texto literario.

Sin embargo, tal y como indica uno de sus editores¹², los *Fastos* no son solamente una obra de carácter literario dado que su tema es eminentemente religioso. Esta característica de la obra nos permite profundizar en determinados aspectos referidos a esa religión, como por ejemplo los ritos que se envolvían en los relatos helenizados, dado que al fin y al cabo eran contemporáneos suyos.

El conocimiento que evidencian Ovidio y Plutarco acerca de los detalles del ritual de las *Matralia*, nos permite aproximarnos con bastante fiabilidad a una

¹¹ Cic. *N.D.* XIX, 48.

¹² MARCOS CASQUERO 1990. Cf. FAUTH 1978, pp 104-186.

realidad contemporánea cuyo trasfondo quedaría enmarcado, tanto por la óptica de un poeta, como por la tradición oral helenizada que en la que se encuadraban sus versos y su análisis erudito. Pese a que desde estas líneas nos vemos obligados a realizar un profundo análisis del origen y desarrollo de las *Matralia*, no podemos dudar de la autenticidad del rito expuesto en el que se alude, por un lado a la prohibición que las esclavas tenían de acceder al templo y por otro a la ofrenda de pasteles dorados que las matronas llevaban a cabo:

*Ite, bonae matres (vestrum Matralia festum)
flavaque Thebaeae reddite liba deae [...].
Quae dea sit, quare famulas a limine templi
arceat (arceat enim) libaque tosta petat*¹³.

Efectivamente, el relato de Ovidio nos ofrece tres de los cuatro puntos cardinales en torno a los cuales giraba el desarrollo de la fiesta: el protagonismo de las matronas, la ofrenda de pastelillos y el desprecio a las esclavas. El cuarto aspecto -la plegaria por la salud de los sobrinos- aparece desarrollado unos versos más adelante¹⁴. La ofrenda de pastelillos dorados a Mater Matuta constituía una ofrenda indispensable que aparece refrendada por Varrón en su tratado sobre la lengua latina. Tal y como nos indica este autor tardorrepublicano, los pasteles recibían el nombre de *testuacium*:

*"Testuacium -bollo-, porque se cocía en un vaso de arcilla calentado, como aún hacen hoy día las matronas en la fiesta de las Matralia"*¹⁵.

¹³ Acudid, buenas matronas -las *Matralia* son vuestra festividad- y ofrendad dorados pasteles a la diosa tebana [...]. ¿Qué diosa es ésta? ¿Por qué prohíbe a las sirvientas -ya que efectivamente lo prohíbe- el acceso a su templo? ¿Por qué reclama pasteles dorados?" (Ov. *Fast.* VI, 474 ss.).

¹⁴ Ov. *Fast.* VI, 560.

¹⁵ Var. *L.* 106.

Pasteles que aparecen íntimamente relacionados con el relato de Ino, quien como hemos visto, comió unos pastelillos cocidos a punto de fuego cuando llegó a la morada de la adivina Carmenta. Acompañando a la ofrenda de pastelillos, la parte central del rito queda constituida por la plegaria que las matronas elevaban a la diosa y que, curiosamente, no era elevada a la diosa ni en provecho propio ni en el de sus hijos, sino en favor de sus sobrinos. Ovidio juzgó evidente su relación con el relato de Ino-Leucothea, y como consecuencia de ello, entremezcló los relatos del mito y del rito. Personaje que había provocado la desgracia de su propio hijo, Ino-Leucothea (en definitiva Mater Matuta) había contribuido decididamente a proteger la vida de su sobrino Dióniso. Por eso, tal y como nos indica Ovidio, las matronas estaban más preparadas para solicitar la atención de la diosa para sus sobrinos que para sus propios hijos:

*Non tamen hanc pro stirpe sua pia mater adoret:
ipsa parum felix visa fuisse parens.
Alterius prolem melius mandabit illi:
ultior Baccho quam fuit ipsa suis¹⁶.*

Para comprender el carácter de las plegarias alzadas por las matronas en pro de la salud de sus sobrinos, resulta interesante conocer un pasaje de Plutarco en el que, sin atreverse a ofrecer una respuesta definitiva, cuestiona la causa las mismas. La duda que provocaba en Plutarco el verdadero motivo que impulsaba del ritual, pone de manifiesto la dificultad del problema al que nos vamos a enfrentar cuando tratemos de interpretar el motivo que impulsó su desarrollo. Problema que, sin duda, enlaza con el de la helenización de la festividad que planteamos al respecto del relato de Ovidio:

¹⁶ "No obstante, que no sea la madre la que le dirija [a Mater Matuta] sus plegarias en favor de sus propios hijos: la diosa se nos presenta como una madre que fue poco feliz. Resultará más conveniente que sea una mujer distinta la que eleve sus plegarias: ella misma resultó más beneficiosa para Baco que para sus propios hijos" (Ov. *Fast.* VI, 560).

"¿Por qué en el templo de la diosa [Mater Matuta] no piden bienes para sus propios hijos sino para los de sus hermanas?

¿Acaso porque era Ino muy amante de su hermana y crió el hijo de ésta, mientras ella, en cambio, fue muy desafortunada con los suyos?

¿O, independientemente de esto, la costumbre es moralmente noble y fomenta una gran benevolencia entre los parientes?"¹⁷.

La historiografía contemporánea no ha dudado en considerar la aversión que la diosa sentía por las esclavas como un aspecto íntimamente ligado al carácter matronal de la festividad. Odio manifestado a través de las palabras de Ovidio¹⁸ que hemos tenido oportunidad de mostrar y que lo relacionaba con la leyenda helenizada de Ino-Leucothea. La evolución de esta idea propició que Plutarco no dudase en relacionar la hostilidad de la diosa con el cruel ritual que tenía lugar en su templo; ritual en el que una esclava era introducida en el templo donde era implacablemente golpeada y azotada:

"¿Por qué es inaccesible a las esclavas el templo de Leucothea? ¿Y por qué las mujeres introducen a una sola esclava, la golpean en la cabeza y la azotan?

¿Acaso el azotarlas es señal de prohibición y previene a las otras de la leyenda? Pues de Ino, celosa de una esclava por su marido, se cuenta que volcó su pasión sobre su hijo. Los griegos dicen que una esclava era etolia de nacimiento y se llamaba Anfitera. Por esto entre nosotros, en Queronea, ante el

¹⁷ Plut. *Q.R.* 17.

¹⁸ Cf. *Ov. Fast.* VI 474 ss. *Ov. Fast.* VI 551-558.

recinto de Leucothea, el guardián del templo con un látigo en la entrada proclama: "No entre ni esclavo ni esclava, ni etolio ni etolia" ¹⁹.

Expuesto mito y rito, para empezar nuestra exposición consideramos que es necesario matizar una cuestión de base. Las protagonistas de las *Matralia* no eran las esclavas expulsadas del templo de Mater Matuta (a pesar de que sí sean las protagonistas de nuestro trabajo), sino las matronas romanas casadas una sola vez (*bonae matres*)²⁰ quienes con su actitud de elevar plegarias a la diosa en favor de sus sobrinos (o sobrinas) se convertían en las vertebradoras de la fiesta. El nombre de la fiesta, *Matralia*, aparece relacionado directamente con el sustantivo *mater*, calificativo que a su vez era otorgado a la diosa venerada en la fiesta, Mater Matuta. Sin embargo, y en apariencia contradictoriamente, su carácter no era matriarcal -aspecto que, como hemos visto, destacaba en la fiesta de la *Matronalia*- sino matronal.

La historiografía contemporánea ha enfocado el desarrollo de la fiesta desde diversas perspectivas. Dumézil²¹ nos da la pista sobre sus diferentes interpretaciones. Según este autor, G. Wissowa²², y E. Kornemann²³, vieron en la plegaria que las matronas realizaban por sus sobrinos un rasgo que evidenciaba la supervivencia del matriarcado. H.J. Rose²⁴ y J.G. Frazer²⁵, criticando las tesis de los anteriores, expusieron que ningún sistema de parentesco conocido, fuese matriarcal o fuese patriarcal, tuvo por efecto la creación de una mujer que se sintiese más próxima a sus sobrinos que a sus propios hijos; por ello resulta imposible que estas plegarias constituyesen el indicativo de un primitivo matriarcado.

¹⁹ Plut. *Q.R.* 16.

²⁰ *Ov. Fast.* VI, 475.

²¹ DUMÉZIL 1955, p. 141.

²² WISSOWA 1912.

²³ Bibliografía en HALBERSTADT 1934, p. 56.

²⁴ ROSE 1924, p. 176.

²⁵ FRAZER 1929, pp. 280-281.

Para poder adentrarnos sin dificultad en el estudio de las *Matralia* consideramos preciso esclarecer el sentido de la palabra "matrona"²⁶. Este término ha sufrido diversas interpretaciones a lo largo de los diferentes estudios realizados. Tal y como indicó Y. Thomas²⁷, la matrona se distinguía de la *materfamilias*²⁸ en que no estaba bajo la potestad de su marido; por ello, a diferencia de ésta, conservaba su *status* jurídico previo al matrimonio. Pero en la práctica, tal y como podemos ver estudiando la semántica latina, se aplicaba el término matrona tanto a aquella mujer que ejercía las funciones de la prónuba del matrimonio clásico, como a la que ejercía las labores religiosas directamente emparentadas con la dignidad personal de la esposa y de la madre. Finalmente, también se aplicaba este término a la madrina, siendo éste el caso que aquí más nos interesa por la función que las matronas desempeñaban en el desarrollo de las *Matralia*²⁹. Como fiesta matronal, las *Matralia* pueden ser entendidas como una fiesta de madrinas en la que éstas rogaban por sus ahijados. En su reciente estudio de las fiestas del calendario romano, D. Sabbatucci³⁰ ha expuesto una interesante observación que, pese a ofrecer una nueva posibilidad interpretativa de este rito matronal, no nos saca de dudas. Dice este autor que no debemos extrañarnos de que en este ritual, las matronas rogasen por sus sobrinos en vez de por sus propios hijos, puesto que los hijos de una mujer no pertenecían a su *gens*, sino a la de su marido, con lo que estrictamente eran tan extraños a su propia *gens* como lo podían ser los hijos de su hermana. Sin embargo, si esta matrona tuviese un hermano, el rito quedaría más justificado caso de que lo realizase con

²⁶ Cf. GAGÉ 1963, p. 5.

²⁷ THOMAS 1991, pp. 151-152.

²⁸ La madre, en el sistema jurídico romano, jamás se la determina por derecho. En cambio, el nombre de *materfamilias* (correlativo al de *paterfamilias*) depende estrechamente del matrimonio. Para apoyar esta propuesta basta con repasar las palabras de Benveniste quien destacó la relación del nombre latino *matrimonium* con la "condición legal de *mater*" (BENVENISTE 1969, p. 243).

²⁹ GAGÉ 1963, p. 284.

³⁰ SABBATUCCI 1988, p.208.

sus hijos, dado que estos sí pertenecerían a su gens, puesto que llevarían el mismo nombre de la gens de la matrona.

El desarrollo de los planteamientos que acabamos de recapitular no ofrece más que un conjunto de evidencias que, sin embargo, no llevan a una conclusión definitiva. Evidencias de entre las que destaca el protagonismo de las matronas en la fiesta y el vínculo de unión con sus sobrinos. El papel de las esclavas quedaba restringido a convertirse en un elemento sacro del ritual, tal y como diría H. Fugier³¹, en función de un uso religioso.

Tal y como indican Ovidio³² y Plutarco³³, las esclavas tenían completamente vetado el acceso al templo de Mater Matuta. Para los autores clásicos, esta interdicción tenía su origen en el odio que Mater Matuta profesaba a las esclavas porque su marido había mantenido relaciones a sus espaldas con una de ellas. Sin embargo su mera lectura, en la que aparecen mezclados indiscriminadamente elementos grecoitalicos, sugiere el evidente origen legendario de tal explicación. Ciertamente, los tabúes religiosos son componentes característicos de la religión romana. Bastaría con mencionar los del *flamen dialis* para tener una larga lista de ejemplos. Pero aquí recordaremos tan sólo uno, apuntado por J. Stambaugh³⁴ por su parecido con nuestro caso: se trata de la prohibición que tenían los hombres de entrar en el templo de Diana en el Aventino³⁵. Por eso, si tratásemos de encontrar la explicación de dicho tabú, observaríamos que, como la mayoría, tiene un origen incierto.

A pesar de este veto -y exclusivamente durante este día- las matronas reunidas para la celebración introducían en el recinto a una esclava. Su destino, ser expulsada del mismo mientras era abofeteada y recibía un buen número de bastonazos. Como hemos visto, el rito continuaba posteriormente con una especie de presentación a la diosa de los sobrinos de las matronas. Este conjunto de

³¹ FUGIER 1963, pp. 57 ss.

³² *Ov. Fast.* VI, 474 ss.

³³ *Plut. Q.R.* 16.

³⁴ STAMBAUGH p.578.

³⁵ *Plut. Q.R.* 3.

rituales ha recibido dos explicaciones claramente contrapuestas. H.J. Rose interpretó el ritual como un *rite de passage*. Por otra parte, G. Dumézil relacionó esta fiesta, en sus múltiples obras, con los rituales indoeuropeos; tesis que ha sido retomada por una gran cantidad de seguidores entre los que cabe destacar a R. Schilling-. Finalmente, frente a la tesis de Dumézil, se ha alzado decididamente la voz de J. Gagé, autor que en su monografía titulada *Matronalia* ha expuesto su crítica a los planteamientos indoeuropeístas de la fiesta expresados por aquel autor.

Rose³⁶, en su estudio sobre las *Questiones Romanas* de Plutarco, y rechazando desde un principio -al igual que Dumézil- la leyenda griega, defendió que en el fondo del rito matronal subyacía un rito de tránsito protagonizado por unos *pueri* que gracias a él se transformaban en adolescentes. Los planteamientos de Rose han sido resumidos espléndidamente por N. Boëls-Janssen:

"H.J. Rose a proposé une solution originale. Pour lui, la cérémonie des Matralia est un rite de passage. Il suppose en effet que c'est une mauvaise interprétation, dès Antiquité, d'un mot rituel qui aurait conduit à croire que la cérémonie concernait les neveux des célébrantes. Le texte de la prière des matrones devait être à peu près: *Mater Matuta, te precor quaesoque uti volens propitia sis pueris sororiis*. L'expression *pueri sororiis* désignait, selon lui, les adolescents, car l'adjectif *sororius* dérive du verbe *sororiare*, qui signifiait 'se gonfler' en parlant des seins à l'époque de la puberté. Ne comprenant plus ce mot archaïque, les Anciens l'auraient rattaché à tort à *soror*. En réalité la cérémonie du 11 juin aurait eu pour objet le passage des *pueri* dans la classe des adolescents"³⁷.

³⁶ ROSE 1924, p. 176.

³⁷ BOËLS-JANSSEN 1993, p. 343.

Dumézil³⁸ ha sido uno de los autores que con más fuerza ha criticado los planteamientos de Rose, acusándole de haberlos basado en una plegaria matronal reconstruida arbitrariamente, hecho que no le permite salir del terreno de la hipótesis. Rechazada su propuesta, y quizás inspirándose, bien en un texto de Lucrecio, bien en otro más tardío de Prisciliano que relacionaban a Mater Matuta con la Aurora, G. Dumézil no dudó en afirmar, volviendo la vista hacia su especialidad -el horizonte indoeuropeo- que el precedente de Mater Matuta, y de su fiesta en definitiva, había que buscarlo en el culto a la Aurora védica. A continuación referimos el texto de Lucrecio:

"Asimismo, a una hora precisa, la diosa Matuta difunde por las regiones etéreas la rosada aurora y abre las puertas a la luz, ora porque el mismo sol al regresar debajo de la tierra se anticipa en invadir con sus rayos el cielo que trata de iluminar, o porque se reúnen fuegos y muchos átomos de color suelen afluir en el momento preciso, los cuales logran que todos los días renazca el sol con nueva luz"³⁹.

Según pensaba Dumézil, un rápido vistazo a la mitología de Usas (la diosa Aurora de los vedas) justificaba la interpretación que le sugería el rito así como la antigüedad del mismo. Como la Matuta de la que nos habla el poeta tardorrepblicano Lucrecio, la Aurora de los himnos védicos "hace retroceder la hostilidad las tinieblas" y "hace huir con su luz todas las tinieblas y los peligros". Los himnos presentaban el fenómeno natural de la aparición del día como el rechazo violento de las tinieblas asimiladas al enemigo, a lo extraño y a lo demoníaco⁴⁰. Esta interpretación, junto a la relación que existe entre el

³⁸ DUMÉZIL 1956, pp. 15-16.

³⁹ Lucr. *De rerum Nat.* V, 656. Pese a ser más breve, el pasaje de Prisciliano, recoge la misma relación entre Matuta y la Aurora establecida por Lucrecio: *Matutinus a matuta, quae significat auroram* (Prisc. II, 53, 1).

⁴⁰ DUMÉZIL 1987, p.67.

patronímico *Matuta* y el adjetivo *matutinus* propició que la diosa fuese considerada por muchos investigadores contemporáneos como una diosa de la luz⁴¹.

Inspirado en la fecha de celebración de la fiesta -once de junio-, la comparación del rito de la fiesta de Mater Matuta con la mitología existente sobre la Aurora védica propició que Dumézil interpretase las *Matralia* como una representación del antagonismo entre las auroras, amenazadas al fin del solsticio de verano y las tinieblas invasoras, que a partir de esas fechas iban a ganar horas al día. Siguiendo los planteamientos dumezilianos, el rito romano constituiría específicamente la dramatización de la leyenda védica: el papel de auroras sería interpretado por las matronas, mientras que el de las tinieblas sería representado por la esclava. Según concluiría el propio Dumézil, la dramatización de este suceso no se limitaría a cuidar el fenómeno del diario devenir de la aurora en su lucha contra la oscuridad, sino que trataría de fortalecerla contra la ofensiva de la oscuridad causada por el crecimiento inminente del tiempo nocturno o de reforzar su propia relajación⁴².

¿Pero quién era esta Aurora védica? De todas los personajes del Rg Veda, y sobre todo del Atharva Veda, Usas -la Aurora- era la divinidad que desarrolla en mayor medida las relaciones de parentesco puesto que en unos contextos aparecía representada como hermana de Ratri, la Noche, Madre y tía del Sol -o del Fuego-, y en otros como su mujer o amante; también aparece como hija del cielo y madre en general, tanto para los hombres como para los dioses⁴³. Por eso, según Dumézil, Mater Matuta habría recibido la función matronal de la Aurora. Las matronas, imitando las funciones de esta Mater Matuta de origen indoeuropeo, debían actuar como ella durante la celebración de las *Matralia* apareciendo por una parte como hermanas, madres, tías y esposas⁴⁴, y por otra como matronas encargadas de expulsar del templo a la esclava⁴⁵.

⁴¹ Cf. YORK 1986, p. 64, SCULLARD 1981, p. 150.

⁴² DUMÉZIL 1975, p. 277. P. Drossart acepta este planteamiento en uno de los artículos que dedica a la fiesta de las Nonas Caprotinas (DROSSART 1974-b, p. 133).

⁴³ Cf. VILLAR LIÉBANA 1975.

Dumézil consideró que su tesis quedaba corroborada por dos hechos relativamente evidentes: el primero, de carácter lingüístico, consistiría en la persistencia en época romana y aún en nuestros días de la relación entre el nombre Matuta y el adjetivo matutino⁴⁶. El segundo argumento parte de las teorías de K. Koch⁴⁷, autor que descubrió el evidente paralelismo que se puede observar entre la fiesta del 11 de junio y la de las *Agonalia*, celebración que tenía lugar exactamente seis meses después, concretamente el 11 de diciembre, cuya principal relación con ésta no era sólo su posición simétrica en el calendario, sino el hecho de que estuviese dedicada al Sol, ahijado de la Aurora⁴⁸.

Según puso de manifiesto Dumézil⁴⁹, el ritual romano suponía una interpretación antropomórfica de las relaciones de parentesco: la matrona representaba a una diosa hermana de la noche, noble, que expulsaba hostilmente a su contrario que aparece bajo la forma de una mujer esclava, y mientras mimaba afectuosamente a su sobrino el cielo. En definitiva, tal y como ha constatado Dumézil, ningún ritual romano conllevaba una exigencia acumulativa de tantos puntos de vista familiares.

Partiendo del análisis ritual, como consecuencia de la relación que la diosa mantenía con el círculo familiar romano, investigadores como M. York⁵⁰ o J.

⁴⁴ Según ha constatado Dumézil, ningún ritual romano conllevaba una exigencia acumulativa de tantos puntos de vista familiares. Este ritual supone una interpretación antropomórfica con relaciones de parentesco, una diosa hermana de la noche, noble, que expulsa hostilmente a su contrario que aparece bajo la forma de una mujer esclava, y luego mimando afectuosamente a su sobrino el cielo. DUMÉZIL 1955, pp. 145-146. DUMÉZIL 1987, pp. 69-70. Esta relación de la diosa con la familia es la que ha hecho que investigadores como M. York o J. Scheid hayan relacionado a la diosa como una protectora de los niños YORK 1986, p. 65; SCHEID 1991, p. 432.

⁴⁵ DUMÉZIL 1987, pp. 67-68. Debemos precisar que pese a que Dumézil encuentre un origen indoeuropeo a la diosa, reconoce que la prohibición que tienen las esclavas de entrar en el templo de la diosa así como los actos violentos que tenían lugar contra ellas en su interior son específicamente itálicos (DUMÉZIL 1955, p. 150).

⁴⁶ DUMÉZIL 1987, p. 66. R. Schilling aparece como un defensor de las teorías del anterior (SCHILLING 1979, p. 18).

⁴⁷ KOCH 1933, p. 99.

⁴⁸ Cf. DUMÉZIL 1955, p. 149. SCHILLING 1988, p. 26.

⁴⁹ DUMÉZIL 1955, pp. 145-146. DUMÉZIL 1987, pp. 69-70.

Scheid⁵¹ no han dudado en calificar a la diosa como una divinidad protectora de los niños.

Uno de los más firmes seguidores de los planteamientos de Dumézil es R. Schilling. Tal y como observa dicho autor, Dumézil esclareció el sentido cósmico de los ritos arcaicos, que escapan completamente al de los ritos romanos de época clásica⁵². Sin embargo, continúa dicho autor, es fácil comprobar la discontinuidad de la transmisión del contenido de las *Matralia* entre el horizonte indoeuropeo más antiguo y la época romana puesto que, en época de Augusto, nadie podía suponer que estos actos de magia simpática sirviesen para confortar a la Aurora cuidando al Sol, hijo de su hermana la Noche, mientras aquella expulsaba a las tinieblas enemigas⁵³.

J. Bayet⁵⁴, haciendo hincapié en la extrañeza de Dionisio de Halicarnaso⁵⁵ por la ausencia de relatos míticos en Roma, afirmó taxativamente que la religión romana, por lo menos en el estado en que la conocemos, apenas contenía mitos mayores; por ello los ritos se presentaban desnudos, sin sombra de conmemoración mítica. En cambio, para R. Schilling⁵⁶ las relaciones entre el mito y el rito eran extremadamente complejas dado que, en su opinión, no existe un único modelo de relaciones entre ambos. A través de sus lecturas, este autor ha podido catalogar tres tipos modelos diferentes de relación entre rito y mito. En el primero, el rito dominaría hasta el punto de excluir al mito; es entonces cuando se cumplen las palabras de Bayet. Pero hay otros dos modelos de relación en los

⁵⁰ YORK 1986, p. 65.

⁵¹ SCHEID 1991, p. 432.

⁵² SCHILLING 1979, p. X. Otro defensor del carácter cósmico de la diosa es Coarelli, quien afirma que un reciente hallazgo de estatuillas de bronce en Satricum, datables en el siglo VI a.C. confirma dicho carácter (COARELLI 1988, p. 247). En las palabras de D. Harmon también se puede apreciar la defensa de Dumézil (HARMON 1978, p. 1467).

⁵³ SCHILLING 1979, p. X. En este sentido también se expresa Dumézil (DUMÉZIL 1955, pp. 150-151).

⁵⁴ BAYET 1984, pp. 55-56.

⁵⁵ Dion.Hal. II, 18-20.

⁵⁶ SCHILLING 1979, p. 11.

que el mito no aparece excluido. De esta forma tenemos el segundo modelo de relación, en el que rito y mito concuerdan armónicamente en su traducción de un mismo simbolismo religioso -es el caso de la fiesta de las *Vinalia*- y un tercero, opuesto al anterior, en el que se encuentran en discordancia -el caso de las *Matralia*-.

Profundizando en este aspecto, dice R. Schilling que en apariencia, el relato de Ovidio parece inspirado más que nunca en una mitología gratuita. Despojados de su hábito mitológico, la expulsión de la esclava del templo o la oración que las matronas dirigían en favor no de sus propios hijos, sino de los primogénitos de sus hermanas, constituían ritos susceptibles de recibir el sentido cósmico que la interpretación dumeziliana nos ha revelado: la Aurora amamantaba y mecía al hijo de su hermana, la noche. Este hijo, que era el Sol, no podía aparecer sino después de la expulsión de la Aurora. Desde esta perspectiva, el papel de las matronas romanas consistiría en favorecer la continuidad de este hecho astral mediante una acción de magia simpática realizada una vez al año, pero parece evidente, continúa R. Schilling, que esta interpretación cósmica no pudo ser supuesta por el poeta puesto que hacía mucho tiempo que en la religión romana las especulaciones astrales habían dejado su lugar a las preocupaciones políticas. Privados de sentido inteligible, los ritos del 11 de junio corrían el peligro de ser deformados en razón misma de su carácter extraño. Pese a ello el poeta nos ofrece, por el contrario, la prueba de la transmisión fiel del mito indoeuropeo.

Esta fidelidad nos lleva a pensar que la ofrenda de las "galletas doradas", que por otra parte eran del mismo color que la Aurora⁵⁷, pertenecía más a la precisión ritual que a la imaginación poética dado que la mentalidad antigua gustaba de este tipo de correspondencias por analogía⁵⁸. Podríamos pensar *a priori*, concluye R. Schilling⁵⁹, que Ovidio se contentó con describirnos los ritos de las *Matralia* amoldándose a la tendencia historicista del espíritu romano que

⁵⁷ Ov. *Fast.* III, 403.

⁵⁸ SCHILLING 1979, pp. 18-19.

⁵⁹ SCHILLING 1979, p. 19-21.

le impulsó a justificarlos y a darles una explicación. Sin embargo, rodeado del ambiente sincretista de su tiempo, Ovidio no pudo escapar de la mitología helénica al describirnos esta fiesta; por ello, a falta de un significado real, utilizó este relato para autentificar el rito romano y ofrecer una explicación inteligible. Utilización quizás involuntaria dado que en la época de Ovidio, la asimilación entre Mater Matuta, Ino y Leucothea era ya un hecho evidente (tal y como se deduce del texto de Cicerón⁶⁰ en el que identificaba a las tres).

Por otra parte sabemos, tal y como nos indica el propio R. Schilling⁶¹, que las divinidades romanas siempre se presentaban bajo un aspecto funcional. Trasladando esta afirmación al ritual, y según se deduce de los planteamientos indoeuropeistas de la fiesta de las *Matralia*, se puede afirmar que el papel de la esclava arrojada a golpes del templo de Mater Matuta consistiría, tal y como defendía Dumézil, en representar a las tinieblas en la conmemoración ritual del mito de su expulsión por la aurora. Rito, cuya interpretación se nos escapa: tal vez encaminado a ayudar en el desarrollo del proceso auroral, o quizás motivado para lograr la protección de la joven generación presentada a la diosa por sus tías. Lo que sí debe quedar claro es el hecho de que este rito constituyó una acción de magia simpática⁶² de cuya intención no nos han informado los romanos⁶³.

El contrapunto de las tesis indoeuropeistas con las que se han interpretado tradicionalmente los ritos acaecidos durante las *Matralia* lo ofrece J. Gagé. En estas líneas vamos a exponer su crítica velada a Dumézil. Una crítica que tiene el valor de enfrentarse a unos planteamientos perfectamente estructurados y que a su vez, mostrando implícitamente la perplejidad que le suscita cualquier intento de interpretación del ritual, rehuye la tentación de ofrecer algún tipo de conclusión infundada.

⁶⁰ Cic. *N.D.* XIX, 48.

⁶¹ SCHILLING 1988, p.218.

⁶² Cf. KERENYI 1972, p. 72. SCHILLING 1979, pp. 191-215. RAMOS CRESPO 1988, p. 207.

⁶³ DUMÉZIL 1955, p. 149. Cf. DUMÉZIL 1937, pp. 343-344; SCHILLING 1988, pp. 26-27. Discrepando de la interpretación indoeuropeista, J. Gagé coincide en la interpretación del ritual como un acto de magia simpática. (Cf. GAGÉ 1963, pp. 41-42).

J. Gagé calificó de inverosímiles las que él llama "ingeniosas hipótesis", realizadas por los historiadores modernos sobre la interpretación de las *Matralia*. La crítica directa a los planteamientos anteriormente presentados se fundó en el hecho de que la historia de Ino relatada por Ovidio sólo pretendía para mostrarnos el origen del culto, sin intentar conducirnos de ninguna forma al contexto del mundo védico. Por ello, continuaba J. Gagé⁶⁴, la transposición del significado de Mater Matuta por el de la Aurora sólo se puede hacer de forma indirecta, es decir, a través de la superposición de un relato de carácter heleno que efectivamente, explicaba a los romanos el origen de dicho culto. De esta forma, continúa el propio autor, el relato ovidiano sólo quería ofrecer el ejemplo que la diosa daba a las matronas romanas como madrina de los hijos de su hermana.

La primitiva relación entre Matuta y la Aurora védica podría ser justificada si pudiera asegurarse que el nombre divino de la diosa estaba realmente emparentado con el adjetivo *matutinus*. Pero los lingüistas, prosigue el propio Gagé⁶⁵, nunca han justificado la relación etimológica entre el patronímico y el adjetivo desde un punto de vista sintáctico, sino como consecuencia de una evolución semántica que tendría su punto de arranque en la noción de "maduración", *maturus*. Noción a partir de la cual habría surgido el nombre de una diosa que, finalmente, y tras la helenización del culto, habría desembocado en la representación de la Aurora, diosa ligada al concepto de "luz naciente". Propuesta demostrable a partir del estudio de Lucina, la otra diosa relacionada con un culto matronal cuyo nombre, claramente relacionado con el proceso de dar a luz, también fue relacionado tardíamente, y de forma paralela a Matuta, con el concepto de "luz naciente"⁶⁶. La asociación de Mater Matuta con Lucina, proceso con el que se reforzó su sentido de "luz naciente" es un hecho, que aunque se quiera muy antiguo, debe ser considerado como posterior a la aparición de los cultos. Por ello es necesario no descartar el carácter nocturno de

⁶⁴ GAGÉ 1963, p. 231.

⁶⁵ GAGÉ 1963, p. 231.

⁶⁶ Cf. Varr. *LL.* 5, 69. Ov. *Fast.* III, 250-258.

numerosos cultos matronales que como este de Matuta, que tendían a una conclusión de su ritual coincidiendo con el amanecer⁶⁷.

Por otra parte, según piensa Gagé⁶⁸, el hecho de que se considerase a Matuta como una diosa de la Aurora se debió más a la influencia de Leucothea que a la existencia de un trasfondo védico. Sólo por dicha influencia tardía⁶⁹, la primitiva Matuta se convertiría a los ojos de los romanos en la Aurora que reflejaban los textos de Lucrecio⁷⁰ y de Prisciliano⁷¹, reflexión con la que coincidimos plenamente. Más aún si aceptamos, tal y como ha hecho la moderna filología⁷², la lectura de un texto que cabe remontar a Verrio Flaco en el que se relaciona la etimología de esta divinidad con la de los Manes⁷³ a partir de una raíz **ma-* (bueno). Dicha relación etimológica es la que, en definitiva, nos permitiría desconectar a Matuta de la interpretación indoeuropeísta que la relacionaba con la védica Aurora:

*Matrem Matutam antiqui ob bonitatem appellabant, et maturum idoneum usui, et mane principium diei, et inferi dii manes, ut suppliciter appetati bono essent, et in Carmine Saliari Cerus manus intelligitur creator bonus*⁷⁴.

La crítica de J. Gagé a las tesis dumezilianas se extiende en un punto más, dado que afirma que el Sol no jugaba ningún papel en el culto de Mater Matuta. En este sentido J. Champeaux⁷⁵ justificó la crítica de las tesis indoeuropeístas afirmando que en el caso de Roma no se debe hablar de restos de una mitología

⁶⁷ GAGÉ 1963, p. 231.

⁶⁸ GAGÉ 1963, p. 231.

⁶⁹ GAGÉ 1963, p. 231.

⁷⁰ Lucr. *De rerum Nat.* V, 656.

⁷¹ Prisc. II, 53, 1.

⁷² FONTANA ELBOJ 1992, p. 58.

⁷³ Cf. Serv. *Aen.* I, 139 y III, 63.

⁷⁴ Fest. p. 109 L.

⁷⁵ CHAMPEAUX 1982, p. 309.

de la Aurora o de una función cósmica en el culto de Matuta, tal y como había afirmado Dumézil y aceptado sus seguidores⁷⁶.

Partiendo de la crítica de J. Gagé a las hipótesis de G. Dumézil, quisiéramos ofrecer desde estas líneas nuevos argumentos para profundizar la crítica a las tesis indoeuropeistas, y que contribuyen a reforzar la idea de que la relación entre Matuta y la Aurora debe ser englobada en el proceso de helenización de la religión romana.

Analizado el origen del rito, y centrándose en su explicación, J. Gagé⁷⁷ no dudó en calificarlo como un acto de magia simpática. Discrepando, como hemos visto, de la interpretación indoeuropeista, J. Gagé coincidía sin embargo con la interpretación que Dumézil⁷⁸ dio al ritual. Así, las varas empleadas por las matronas para propinar golpes a la esclava, antes que ser meros instrumentos con los que canalizar una acción violenta, las interpretaba en su origen como útiles mágicos. A pesar de este origen mágico, en el periodo tardorrepublicano todo el mundo había olvidado la causa explícita que impulsaba la violencia con la que eran tratadas las esclavas. De hecho, así lo evidencia la lectura de las fuentes, en las que se puede observar cómo la helenización del culto había contaminado su sentido original.

La flagelación que tenía lugar en este rito apunta hacia un acto de magia; sin embargo resulta bastante difícil profundizar más al respecto. Desde estas líneas hemos llegado a una encrucijada que, sinceramente, no sabemos resolver. De una parte, hemos encontrado suficientes argumentos como para relacionar dicha flagelación con un rito relacionado con la fertilidad. Sin embargo, tampoco faltan argumentos para relacionarla con un rito de expulsión del elemento pernicioso similar al acontecido con motivo de las *Lemuria*.

Resulta interesante constatar la evidente relación mágica que existía entre la flagelación y la fecundidad femenina. De hecho, en muchos rituales, la relación entre la flagelación y la fecundidad resultaba muy evidente. Por ejemplo,

⁷⁶ SCHILLING 1979, p. X. COARELLI 1988, p.247. HARMON 1978, p. 1467.

⁷⁷ GAGÉ 1963, pp. 41-42.

⁷⁸ DUMÉZIL 1955, pp. 150-151.

cuando estudiamos la implicación de las esclavas en el rito de las Nonas Caprotinas descubríamos la existencia de una leyenda que narraba el fustigamiento de las matronas itálicas para propiciar la fecundación⁷⁹. Entonces descubríamos que en un momento de la fiesta las esclavas comenzaban a golpearse las unas a las otras⁸⁰, cuestión que, desde esta nueva perspectiva quizás debería ser estudiada considerando su relación con la fertilización.

Los golpes que recibía la esclava en el templo de Mater Matuta, una diosa que como Lucina, protectora de los alumbramientos, había sido relacionada desde su helenización con la idea de "luz naciente", podrían darnos una pista para llevar a cabo la relación entre las *Matralia* y la propiciación de la fertilidad. Dicha relación quedaría completada por la segunda parte de una fiesta eminentemente femenina, en la que mostrando a la diosa el fruto de otras mujeres, se ensalzaba su capacidad generadora de vida. Las dudas que manifiesta Plutarco⁸¹, en relación a la causa la exposición de los sobrinos, muestran perfectamente que mucho antes de su época ya había sido olvidada la causa que motivaba esta parte del ritual.

Desde esta perspectiva, la implicación de la esclava en el ritual habría sido relativamente reciente, por lo menos posterior a la helenización del culto. Esta hipótesis puede quedar justificada por varios argumentos. En primer lugar cabría esgrimir razones similares a las que exponíamos al datar la participación de los esclavos en otras fiestas. No cabe entender la fijación de un ritual en el que los esclavos tendrían desde el principio un papel determinado hasta el momento en que la esclavitud se hubiese establecido como *status* jurídico. En segundo lugar, su implicación en el rito no debe ser desvinculada del transcurso de la helenización del rito, proceso que debe ser datado con posterioridad al siglo III a.C. En este sentido cabe rescatar las palabras de Plutarco⁸² en las que se mostraba con un látigo al guardián del templo de Leucothea en la ciudad de

⁷⁹ Ov. *Fast.* II, 445.

⁸⁰ Cf. Plut. *Rom.* 29, 9 ss. Plut. *Cam.* 33.

⁸¹ Plut. *Q.R.* 17.

⁸² Plut. *Q.R.* 16.

Queronea, preparado para golpear a cualquier esclava que se atreviese a entrar en él⁸³. El propio Plutarco⁸⁴ nos muestra otro rito griego en el que un esclavo era azotado ritualmente. También celebrado en Queronea una vez al año, consistía en expulsar a un esclavo de la casa golpeándolo con varas hechas de una determinada especie de planta, con el fin de garantizar el abastecimiento de la despensa.

El origen griego de ambos ritos detallados por Plutarco, debe ser extrapolado tanto del paralelismo que evidencian los golpes propinados a la esclava, como del evidente origen heleno de la leyenda que acompañaba al desarrollo de las *Matralia* en la época de Augusto. Ambos elementos evidencian la fuerte helenización del ritual de la fiesta que, habría propiciado la utilización de la esclava como elemento central de su desarrollo. En todo caso no cabe descartar que, tras la helenización del rito, la esclava hubiese sustituido a otro elemento en este papel⁸⁵.

Como acto de magia simpática, la firme realidad pasaba a un segundo plano en el desarrollo del rito⁸⁶ hasta el punto de que en época de Augusto, tal y como evidencian las fuentes, se había olvidado los contenidos que motivaron la aparición del rito. Vetada su entrada en templo de la diosa, dicha prohibición era quebrantada ritualmente un día al año introduciendo una esclava que a continuación era expulsada a golpes del mismo. Podría pensarse que como acto mágico, en el desarrollo del rito tan sólo predominaba el pensamiento utilitario

⁸³ No cabe dudar del testimonio de Plutarco, que describe al guardián del templo de Laucothea en Queronea con un látigo para impedir la entrada de las esclavas, porque como es bien sabido, era oriundo de dicha ciudad.

⁸⁴ Plut. *Quaest. conv.* VI, 8.

⁸⁵ Para valorar la otra interpretación que vamos a ofrecer en relación con el azotamiento de la esclava hay que tener en cuenta el análisis de D. Porte. Según esta autora, sería una afirmación demasiado extensiva el considerar todas las flagelaciones como una forma de promover la fecundidad. Una flagelación podía constituir una prueba de resistencia, como la flagelación que tenía lugar delante del altar de Artemisa Orthia, o podía ser una mera mortificación; finalmente, como sucedía en la *Mamuralia*, también podía acompañar a la expulsión de un chivo expiatorio. (PORTE 1973, p. 178).

⁸⁶ Cf. KERENYI 1972, p. 72.

consistente en la expulsión del elemento pernicioso que tenía proscrita su entrada en el templo, y que, incluso aparece representado en la leyenda helenizada a partir de la figura de la esclava que mantenía relaciones con Atamante, esposo de la diosa⁸⁷.

A partir de esta explicación, el acto mágico desarrollado durante las *Matralia* puede ser puesto en relación con otras fiestas en las que predominaba la voluntad de expulsar el elemento pernicioso. Tal es el caso de la fiesta de las *Lemuria*, en la que el *paterfamilias* se encargaba de expulsar de la casa a los *lemures* como espíritus de carácter nocivo⁸⁸.

A través de sus estudios, D. Porte⁸⁹ nos ha indicado que la flagelación y la carrera son dos nociones religiosas que siempre aparecen unidas. Para comprobarlo, continúa la autora, basta con analizar el ejemplo de las *Lupercalia*. A dicho ejemplo nos permitimos añadir la fiesta que nos ocupa en estos momentos, dado que efectivamente la esclava huía del templo mientras era golpeada, con una carrera que, podría ser entendida como sinónima de expulsión del elemento pernicioso⁹⁰.

Analizada la fiesta desde este punto de vista, debemos significar el contraste que suponían los golpes que las matronas propinaba a la esclava, con el comportamiento que las mismas matronas tenían con los esclavos en el desarrollo de la otra fiesta matronal -*Matronalia*- en la que eran agasajados con un banquete en virtud de su condición servil. Por otro lado también contrasta la consideración de la esclava como un sujeto de carácter negativo, con el agradecimiento a la gesta heroica de las esclavas encabezadas por Tútula con el que ambas desarrollan la fiesta de las Nonas Caprotinas. Sometidas ambas consideraciones a

⁸⁷ Ov. *Fast.* VI 551-558.

⁸⁸ Por su espíritu práctico, tanto el rito de las *Lemuria* como el desarrollado en la fiesta que estamos tratando, respondía a la descripción realizada por K. Kerényi del acto mágico (KERENYI 1972, p. 72).

⁸⁹ PORTE 1973, p. 181.

⁹⁰ No cabe olvidar que, en la medida que la esclava introducida en el templo había quebrado una prescripción religiosa, su presencia se convertía en un elemento pernicioso que debía ser expulsado.

un análisis, podemos colegir que pese a la justificación del rito que ofrece la versión helenizada de la leyenda que se nos ha transmitido, la esclava no era golpeada en virtud de su condición servil, sino en función de un uso religioso, convertida en un elemento sacro del ritual⁹¹. Desde este punto de vista, a partir de la helenización de la fiesta, la esclava sería el chivo expiatorio, o mejor dicho, la sustituta del mismo en un rito de carácter mucho más arcaico. Hipótesis que nos obliga a afirmar la tardía implicación de las mismas en la fiesta -cuestión que sin duda alguna enlaza con los planteamientos que hemos defendido a lo largo de nuestro trabajo.

¿Expulsión del elemento pernicioso o acción propiciatoria de la fertilidad? Este es el dilema que nos obliga, ante la ausencia de otros datos concluyentes, a dejar las cosas en este punto recalcando que existen suficientes elementos que nos permiten sumarnos a la crítica de las tesis indoeuropeistas iniciada por J. Gagé. Tal y como plantea este autor⁹², la consideración del Sol como sobrino de la Aurora suponía una relación extremadamente fácil de realizar, dado que puede ser extrapolada de todos los contextos indoeuropeos. En todos los ámbitos, la función de la aurora es preparar la llegada del sol, cuestión que no tiene nada que ver con el amadrinamiento. Por eso, el hecho de que este caso pudiera darse en Roma no debe llevarnos a identificar a Matita con la Aurora védica, sino a englobarlo en el proceso de helenización de la religión romana.

⁹¹ Cf. FUGIER 1963, pp. 57 ss.

⁹² GAGÉ 1963, pp. 231-232.

11. Conclusiones

Definida la mentalidad religiosa romana por su carácter conservador¹, resulta imposible entender la participación de los esclavos en las fiestas del calendario como consecuencia de una alteración de las costumbres romanas producida por la negligencia del Estado (estructura garante del cumplimiento del *mos maiorum*). Semejante descuido hubiera sido incompatible con su continua voluntad de mantener la *pax deorum* a través de la inalterabilidad de la pureza del ritual. Lejos de aceptar las conclusiones desenfocadas que sugiere la ingenuidad de esta premisa, nos hemos visto obligados a profundizar en el estudio de la evolución de las estructuras mentales de Roma para comprender la evolución de este fenómeno.

Constituía también una propuesta ingenua justificar su participación a partir de la difusión de unas ideas humanizantes que hubieran impulsado a los propietarios a implicarles en las mismas². Más aún si tenemos en cuenta que, en el momento en que podemos datar el inicio de dicha participación en alguna de

¹ Cf. MESLIN 1978, pp. 25-27. BAYET 1984, pp. 52-54, y 148-ss. VALENCIA 1991, pp. 29 ss. SCHEID 1992, p.115.

² Esta propuesta puede ser relacionada tanto con la extensión de determinados planteamientos morales expuestos por estoicos como Séneca (*Sen. Ben.* 3, 20- cf. *Sen. de clem.* 1, 18) como con determinados testimonios como el de Macrobio quien no duda un instante en relacionar la implicación de los esclavos en las *Saturnalia* con el deseo expreso que tenían los *patresfamilias* de agradecerles el cumplimiento del trabajo, una vez finalizada las labores agrícolas (*Macr. Sat.* I, 12, 7). La explicación que Macrobio nos ofrece acerca de la implicación de los esclavos en las *Saturnalia* es anacrónica dado que, formulada por un erudito tardío, no nos está ofreciendo la causa primigenia de dicha participación, sino una panorámica reciente de la fiesta.

estas fiestas -finales del siglo III a.C.-³, ya había desaparecido el sistema de producción familiar⁴ en el que quizás se hubiera podido realizar cualquier concesión en este sentido, derivada de una política proteccionista de los *patresfamilias* y del Estado. Este mismo argumento puede ser aducido para criticar un texto de Dionisio de Halicarnaso⁵, en el que se afirmaba que la implicación de los esclavos en las *Compitalia*, había sido promovida por Roma para que estos se volvieran más amables con sus dueños, y para que les pesasen menos las penalidades de su suerte. En el seno de un sistema de producción intensivo, la interpretación de los ritos como el pago a los denodados esfuerzos de los esclavos carece de sentido. De hecho, cualquier argumento que relacionase su participación con una graciosa concesión de los *patresfamilias*, del Estado o de la divinidad -entendida en el seno de una política proteccionista surgida a partir de su vinculación a la familia, y a través de ésta al Estado y a los dioses-⁶, sólo puede ser aceptado en un momento muy tardío, y derivado de un largo proceso de transformación del primitivo carácter de la fiesta. Por otra parte, las explicaciones que afirmaban que a las divinidades les agradaba el servicio de los esclavos⁷, deben ser consideradas justificaciones tardías de una participación muy extendida⁸.

³ Por poner una fecha *post quem* a este proceso hablaremos del 217 a.C., fecha con la que la analística romana databa la reforma de las *Saturnalia* por consejo de los Libros Sibilinos (Liv. XXII, 1, 19). Dicha reforma marcaría la entrada oficial de la helenización en las *Saturnalia* y quizás en Roma -no cabe olvidar que pocos años después, y también por consejo de los mismos libros, Roma adoptó el culto a la Magna Mater-. Los problemas planteados por la datación, a través de la analística, nos impiden aceptar la fecha concreta de la reforma de las *Saturnalia*, o de la introducción del helenismo, en el 217 a.C. Más aún si tenemos en cuenta que estamos hablando del establecimiento de un proceso de transformación, y no de los problemas de un edicto transformador. Pero, utilizando un cómputo mucho más general, no dudamos en datar su inicio en la coyuntura de los siglos III al II a.C.

⁴ Cf. ALFÖLDI 1984.

⁵ Dion.Hal. IV, 14, 3.

⁶ Las tres colectividades orgánicas sacralizadas por la religión romana (ELIADE 1978, p. 122).

⁷ Dion.Hal. IV, 14, 3.

⁸ Pese a ello, la justificación de que determinadas divinidades les gustaba el

Para analizar un aspecto puntual de la religión romana no podemos abstraernos de los parámetros que regían su ordenamiento. Descartada la desidia en la práctica de las costumbres romanas, o el deseo de compensación a su trabajo desmedido, la implicación de los esclavos en las fiestas del calendario solo podía ser analizada como consecuencia de un proceso evolutivo de la propia religión romana. Dicho proceso evolutivo no puede ser desvinculado de los cambios jurídico-sociales que estaban alterando el ordenamiento estamentario romano. Partiendo del estudio de los diferentes *status* de la esclavitud, llegamos a concluir que en virtud de su relación con los *patresfamilias*, los esclavos formaban un conjunto dotado de personalidad jurídica, particularidad que les englobaba en la familia -entendiendo esta palabra en su sentido más amplio-, y por ende, en la *gens* y en el Estado.

Su relación con los *patresfamilias* estaba sujeta a dos instituciones fundamentales que regulaban las relaciones entre los individuos: la *pietas* y la *potestas*. La *pietas*, por la cual todos los esclavos se sometían a los designios de sus amos, y la *potestas*, que dotaba a los amos de autoridad con respecto a sus esclavos. Instituciones ambas que regulaban las relaciones de todos los miembros de la familia con el *paterfamilias*, y que en virtud de las cuales hemos podido afirmar la pertenencia jurídica de los esclavos a la misma.

Sin salirnos de las circunstancias que marcaban la mentalidad religiosa del Estado, y marcando la manifiesta diferencia que suponía el caso de las *Matralia*, la única explicación posible para entender su relación en estas fiestas radica en que aquélla fuese el reflejo de la *pietas*. *Pietas* vinculable, en primer lugar a sus amos, en segundo lugar al Estado y en tercero a los dioses -en definitiva, los tres elementos a cuya *potestas* se vería sometido cualquier esclavo (el primero por ser el dueño natural, y los otros por ser los dos elementos superiores al *paterfamilias*)-.

servicio de los esclavos aparece todavía argumentada por autores contemporáneos: Cf. A. Franchetti afirmaba recientemente que a los Lares les gustaba el servicio de los esclavos (FRANCHETTI 1990, p. 210).

Tal y como dijimos en su momento, la participación de la esclava en la fiesta de las *Matralia* no puede explicarse desde la noción de *pietas*, sino desde la noción de *sacer*, dado que aparecería motivada por una necesidad del ritual protagonizado por las matronas romanas.

Entendiendo la *pietas* como el elemento bajo el cual se desarrolló la participación de los esclavos en determinadas fiestas de constatada antigüedad, los *patresfamilias*, el Estado y los dioses tratarían de canalizarla ya no sólo autorizando su irrupción en las mismas, sino llegando a admitir, en un proceso muy lento, cambios en el ritual y nuevas explicaciones etiológicas que justificarían la implicación servil, a las cuales Servio y Saturno no serían ajenos.

En virtud de esta vinculación de los esclavos con el Estado, y a partir de su pertenencia jurídica a la familia, Roma dio varios pasos con los que reguló implícitamente su inerte situación jurídica. Tales fueron, sucesivamente, la concesión a los *patresfamilias* de la *potestas* con la que ejercer sobre ellos un poder omnímodo, la institución de la manumisión, su empleo en la defensa de la ciudad⁹, su participación en determinados aspectos de la política¹⁰ y finalmente, la aparición de leyes destinadas a protegerles¹¹. A estos pasos que regularon tácitamente su posición en la división estamentaria romana, hay que sumar el "silencio administrativo" con el que el Estado tardorrepblicano, sin impedir su implicación en las fiestas del calendario, la estaba autorizando implícitamente, hecho que confirmaría su comprensión en el escalafón jurídico.

Este conjunto de transformaciones en la situación jurídica de los esclavos fue puesto de manifiesto en la política religiosa de Augusto, constatada tácitamente en los autores de su círculo cultural; dicha política sirvió para potenciar su participación en las fiestas, y en definitiva, su sosiego jurídico.

⁹ Liv. XXII, 57, 11 y XXIII, 37, 7-9.

¹⁰ App. BC. 1, 69. Cic. *Planc.*, 35. Cf. Cic. *Dom.* 21, 50. Cic. *Pis.* 13, Cic. *Mil.* 9, 19.; Cic. *Sest.* 15, 25; Cic. *Sest.* 21; Cic. *Att.* 2, 1; Cic. *Att.*, 4,13; Cass. Dio. XXXIX, 23, 2. Cic. *Verr.* III, 56; IV, 86-87. *Verr.* III, 58; III, 61-61; III, 65-66; III, 93.

¹¹ *Dig.* 48, 8, 11, 2. *Gel. Att.* 5, 14. *Dig.* 40, 8, 2. Cf. Dion. Cass., 60, 29. Suet. *Claud.* 26. Spart. *Hadr.* XVIII. Gai., 1, 53. *C. Th.* 9, 12, 2.

Este proceso, no sólo manifiesta el acercamiento de los esclavos al Estado; también evidencia el patente interés de Roma por integrarlos en su ordenamiento jurídico. A través de su implicación en determinadas *feriae* romanas, los esclavos estaban aclarando su situación en el ordenamiento jurídico, adecuándose al un nuevo tipo de relaciones sociojurídicas que habían sido establecidas entre amos y esclavos a partir de la integración de estos últimos en la familia¹².

Fruto de la implicación de los esclavos en el Estado, se hizo posible su participación en determinadas fiestas del calendario, y viceversa, fruto de la relación del Estado con los esclavos, no surgió ninguna traba jurídica que la impidiera.

Por otra parte, el hecho de que un conjunto de no-ciudadanos, como era el de los esclavos, pudiese adquirir el reconocimiento de la ciudad para participar en determinadas fiestas que vinculaban su difícil equilibrio con los dioses, debe ser entendido como consecuencia de la coyuntura histórica¹³, marcada por el precedente inmediato de las Guerras Serviles. Con este cercano precedente, cualquier actividad que implicando estabilización jurídicosocial minimizase el riesgo de revuelta sería aceptada de buen grado por el Estado. Más aún si dicha actividad ofrecía la posibilidad de ser sancionada religiosamente.

Todos estos factores evidencian que su participación en este conjunto de fiestas no se pudo producir como consecuencia de la desidia en el mantenimiento de las costumbres romanas. Sería afrontar el problema desde una óptica muy estrecha, y sin tener en cuenta el carácter conservador de la religión romana.

¹² Este desequilibrio entre la situación central de los esclavos en la producción y la situación marginal en el ordenamiento sociojurídico romano pudo haber estado en la base del desarrollo de las Guerras Serviles.

¹³ La no posesión de la ciudadanía equiparaba a los esclavos (condición jurídica al margen) con los extranjeros. Su participación en unas celebraciones ciudadanas como eran las ligadas al ciclo del calendario suponía la intrusión de un elemento ajeno al cuerpo cívico en las difíciles relaciones entre el estado y los dioses con en consiguiente riesgo para la *pax deorum*.

Del análisis que estamos realizando cabe deducir que la participación de los esclavos en estas fiestas se vertebraría desde un doble eje: por una parte, el Estado ofrecía a los esclavos la posibilidad de participar en determinadas celebraciones anuales porque su implicación en las mismas suponía el reconocimiento implícito de su condición servil; por otra parte, el Estado los estaba integrando en un escalafón sociojurídico que éstos no hacían sino aceptar -aunque fuera situándose en el último peldaño del mismo-, a cambio del reconocimiento de su integración. Veamos ambos casos por separado.

La participación de los esclavos en dichas fiestas acabó formando parte de una política jurídicosocial con la que se estableció la estructura jurídica sobre la que se asentaba la comunidad, y fundamentalmente los grupos sociales más elevados. Lo más significativo de esta participación, es que recibiendo el beneplácito del Estado, conllevó una integración voluntaria de ambos elementos que supuso el acogimiento de los esclavos en el escalafón jurídico de la ciudad, y el reconocimiento, por parte de aquellos, de su condición servil. Poco a poco, su participación en las fiestas del calendario, se convertía en la periódica renovación de los "votos" de su condición. Atrayéndose a los esclavos a través de la *pietas*, los amos y el Estado no sólo se aseguraban un ordenamiento jurídico, sino que además garantizaban la estabilidad del mismo. La canalización de la *pietas* de los esclavos a través de los cultos estudiados era, en definitiva, el sinónimo de la aceptación de su condición de sometidos, lo cual equivalía al rechazo de cualquier aspiración a una libertad inmediata ajena a los cauces legales establecidos a través de la manumisión.

Su participación en estas fiestas también llevaba implícita para los esclavos un aspecto positivo, dado que llegó a constituir un verdadero día festivo¹⁴, marcado por el carácter alegre de muchas de estas celebraciones. La aparición del vino en la celebración de las *Compitalia* y *Saturnalia*¹⁵, bebida que en todas las culturas mediterráneas ha servido para alegrar las celebraciones, nos

¹⁴ Cic. *Leg.* II, 12.

¹⁵ Cato. *Agr.* 57, 1.

permite conjeturar que el inicio de su implicación ya nació marcado por un carácter risueño. En fechas más avanzadas, la extensión de este carácter pudo suponer una jornada de descanso de las obligaciones que propiciaba la ruptura esporádica de su pesado ritmo de vida. A este aspecto positivo, cuyo desarrollo cabría suponer inmediato (y que, de hecho, impulsó esta implicación), se deben sumar otros que se derivaron de su adecuación en el escalafón jurídico.

A largo plazo, dicha participación les acabó otorgando la posibilidad de un ascenso social en virtud de la voluntad y las posibilidades de su amo¹⁶. Por eso, es cierto que estaban en el último estrato, y que esta situación no les ofrecía ninguna ventaja jurídica común, pero a cambio, como consecuencia de este hecho derivado de la *pietas*, algunos pudieron acabar gozando de ventajas sociales de carácter individual.

Partiendo del análisis de estos aspectos, la implicación de los esclavos en estas fiestas no debe ser considerada como una claudicación del Estado ante la presión servil manifestada en las revueltas de la transición de los siglos II a.C. al I a.C. Manteniendo la organización de las fiestas en las que los esclavos se habían integrado, y justificándola a través de la *pietas*, el Estado conseguía asentarles con firmeza en el último escalón del establecimiento jurídico romano, acontecimiento que afianzaba su subordinación tanto a los *patresfamilias*, como al Estado y a los dioses. El proceso de integración fue lento, pero gracias a él, la consuetudinaria mentalidad romana evitaba la ruptura de la *pax deorum*.

La integración servil en la familia no sólo debe considerarse para el periodo más antiguo de la historia romana (época en la que como hemos comprobado, los esclavos, confinados en pequeñas propiedades agrícolas, compartían la suerte de sus amos trabajando junto a los restantes miembros de la familia en una agricultura de subsistencia). Dicha integración puede afirmarse de

¹⁶ El principal ejemplo del ascenso social de determinados esclavos es el de determinados esclavos imperiales, que como dice G. Alföldy, llegaron a acumular un gran poder al cobijo del Estado (ALFÖLDY 1984, p. 148). También determinados *institores*, que manejaron autónomamente más dinero que muchos hombres libres, llegaron a alcanzar una situación social por encima de su condición jurídica.

la misma forma en el periodo tardorrepublicano, e incluso durante el Principado. Una diferencia marcaría, sin embargo, ambos momentos: el diferente nivel de relación entre los esclavos y el Estado. En el periodo más antiguo, y como fenómeno excepcional, los esclavos no fueron situados en el escalafón sociojurídico romano, por lo que pese a su englobamiento en la familia, nunca quedó aclarada su posición en el seno del Estado. Sin embargo, desde las revueltas serviles, y a partir de su implicación en las fiestas del calendario, fueron fijados en el establecimiento jurídico del Estado, al ubicarse en el último estrato del mismo, situación que aclaraba su nivel de relación con los *patresfamilias*, con el Estado y con los dioses.

Este proceso debe ser observado como la solución a la crisis sociojurídica en la que Roma había quedado inmersa desde el siglo IV a.C., y nunca puede ser desvinculado del cambio religioso al que estaba sometida la ciudad como consecuencia del proceso helenizador de su religión (fenómeno paralelo a esta crisis).

Como Roma no fue consciente de dicho proceso, el único elemento con el que pudo contar para justificar los cambios fue a través de su historia legendaria. Sólo a través de esta máscara, la tantas veces aludida mentalidad conservadora romana pudo explicar los cambios que se estaban produciendo en determinados aspectos de su religión. Del carácter práctico romano, partió la historización de un proceso religioso que estaba relacionado con un estamento jurídico que no existía como tal en el momento en que se desarrollaron las fiestas. Por ello, las fuentes nos muestran un panorama bastante homogéneo de leyendas de reciente formación, que se remontaban tanto a los albores de Roma, como a la etapa mítica previa a su fundación, para explicar la causa de la participación de los esclavos en estas fiestas.

A través de Servio se justificó su implicación en las *Compitalia*, así como su participación en las fiestas de Fors Fortuna y Diana; por otra parte, el mito de la Edad de Oro facilitó su participación en las *Saturnalia*, celebración en la que se desarrollaron los ritos de inversión extendidos con posterioridad a las

Matronalia y a las Nonas Caprotinas. Y especulando con el recurso a la historia romana, se pudo juzgar que la antigüedad de estos ritos era pareja a las propias fiestas que evocaban, respectivamente, al rapto de las Sabinas -*Matronalia*-¹⁷, a Rómulo¹⁸ y a Camilo¹⁹ -Nonas Caprotinas- y a los cónsules del 496 a.C. y del 495 a.C.²⁰ -*Saturnalia*-²¹.

La helenización de las tradiciones se extendió tanto en los relatos que recogen el origen servil de Servio, como en el proceso de transformación de Saturno, Diana y Fortuna en los griegos Crono, Artemisa y Tiche. Asimismo, la difusión de tradiciones como la del retorno a la Edad de Oro, justificó explícitamente la aparición de los ritos de inversión sociojurídica surgidos en las *Saturnalia* y que posteriormente se extendieron a la celebración de las Nonas Caprotinas y de las *Matronalia*.

Pero quizás sea más indicativo de este proceso helenizador, por haber modificado las "inalterables costumbres romanas", la aparición de algunos ritos orientales que acabaron caracterizando las fiestas. Ateneo de Náucratis²², haciendo referencia a determinados autores de los siglos IV y V a.C., recogió una serie de ritos de inversión grecoorientales que deben ser interpretados como precedentes de los acaecidos durante el banquete de las *Saturnalia*. Entre estos precedentes, destaca la costumbre extendida en el transcurso de fiestas similares en Creta, Tracia y Babilonia, según la cual los señores servían una comida a los esclavos. Por otra parte, tal y como se deduce del testimonio de Plutarco, también tenía un paralelo heleno la interpretación sexual de la higuera y del macho cabrío, los dos elementos protagonistas de la celebración de las Nonas Caprotinas²³.

¹⁷ Cf. Liv. I, 13. Ov. *Fast.* III, 167-258. Dion. Hal. II, 45, 2. Plut. *Rom.* 19.

¹⁸ Plut. *Numa* 2, 1. Plut. *Cam.* 33, 8.

¹⁹ Plut. *Cam.* 33. Polyen. VIII, 30. Macr. *Sat.* I, 11, 37-40.

²⁰ Q. Clelio y T. Larcio fueron los cónsules del 496 a.C., y Sempronio Atratinio y M. Minucio los del 495 a.C.

²¹ Liv. II, 21, 19. Dion. Hal. VI, 1, 4. Cf. Macr., *Sat.*, I, 8, 1. Caelius Rhod. XXVII, 24.

²² Ath. XIV, 639.

El conjunto de transformaciones globales acaecidas en Roma (fundamentalmente los cambios socioeconómicos), y los cambios específicos que afectaron a cada una de las fiestas que hemos analizado, propiciaron la participación de los esclavos en estas antiguas celebraciones. Sin embargo, pese al protagonismo que cobró en ellas dicho sector de la población²⁴, no podemos afirmar que su participación transformase los caracteres que las individualizaban hasta convertirlas, literalmente, en verdaderas fiestas de esclavos. Con el paso del tiempo, tampoco se desarrollaron como fiestas de esclavos, pese a que en muchos casos su participación había alterado alguno de sus componentes.

Los *paterfamilias* y el Estado, fueron los dos elementos de control que siempre tutelaron su participación en estas fiestas, impidiendo su transformación en verdaderas fiestas serviles. Partiendo de que la mencionada vinculación de los esclavos con el Estado siempre tuvo como intermediario al *paterfamilias*, su participación en el grupo de festividades que el Estado les permitía siempre estuvo ligada a la permisividad del señor. Este condicionante estaba por encima de la voluntad de los esclavos y de sus propias creencias²⁵. Por ello, de la misma forma que Cicerón²⁶ había promulgado el descanso para los esclavos durante los días de fiesta, Catón²⁷, sin contravenir ningún precepto, les obligaba a que

²³ Plutarco indica que en Queronea se atribuía un carácter sexual a las hojas de la higuera (Plut. Q. Conv. VI, 10). Por otra parte numerosas son las referencias al carácter sexual del macho cabrío en culturas orientales y helenas: Hdt. II, 46, 4. Cf. Píndaro, frg. 190. Str. XVII, 1, 19. Elio Arist. XXXVI, 112. Clern. Alej. *Protrep.* II, 32, 4.

²⁴ Pese a que los esclavos participasen en alguno de los ritos, e incluso disfrutasen del descanso laboral que iba frecuentemente ligado a dicha participación, jurídicamente cabe afirmar que las fiestas no les correspondieron en exclusiva, ni tan siquiera a partir del momento que dicha participación cobró un mayor auge.

²⁵ Debido al carácter de la religión romana, la "fe" no era un argumento que validase la *pietas* del individuo (SCHEID 1992, p.115). Por ello, este factor no sería en absoluto una condición suficiente para propiciar su participación. Por otra parte, no debe olvidarse que desde estas líneas no estamos tratando la religión de los esclavos romanos, tema ya desarrollado ampliamente por F. Bömer (BÖMER 1958 y BÖMER 1981) en sus monografías, sino su participación en las fiestas del calendario festivo romano.

²⁶ Cic. *Leg.* II, 12.

²⁷ Cato *Agr.* 2, 4.

arreglasen el camino público, desbrozasen, arreglasen el jardín, o realizaran las labores domésticas²⁸.

Como antes hemos dicho, la participación de los esclavos en estas fiestas no sólo se vio sometida al control de los *patresfamilias*. El Estado, también se constituía como otro elemento de control mediante de la regulación del tiempo sagrado trazada a través del calendario. Incluso las propias festividades autorregulaban dicha participación, dado que se desarrollaban en un *inter tempus* ajeno al tiempo en que reinaba el orden. Estableciendo un paréntesis en el tiempo para desarrollar los ritos de inversión y de transgresión, el retorno a la normalidad siempre estaría garantizado por la existencia del "día después".

Pese a estar firmemente controladas por los *patresfamilias*, por el Estado y por su propia autorregulación, determinados testimonios han calificado a alguna de estas celebraciones, paradójicamente, como fiestas de esclavos. Sabemos por dos testimonios que se remontan a Verrio Flaco²⁹ que, en época augústea, los romanos denominaban a la fiesta de Diana con el epíteto de *servorum dies festus*. Por otra parte, resulta interesante constatar que en el calendario epigráfico de Polemio Silvio, queda atestiguado de forma oficial que, al menos desde mediados del siglo V d.C., las Nonas Caprotinas habían recibido el apelativo de *Nonae ancillarum*³⁰, término que nunca había aparecido en calendarios anteriores, y que debe ser interpretado como resultado de una evolución de la fiesta. En esta línea, el poeta Ausonio³¹, y el propio calendario de Polemio Silvio -mediados del siglo V d.C.-, mencionan las *Saturnalia* como fiestas de esclavos -*FERIAE SERVORUM*-³².

²⁸ En muchos casos, la cercanía o lejanía de los esclavos con respecto a su amo, regularía sus posibilidades de participar en las fiestas que el Estado les autorizaba a hacerlo. En este sentido hay que tener en cuenta que al margen del homogéneo escalón jurídico en el que se englobaba el conjunto de la esclavitud, se debe tener en cuenta individualmente la situación social de cada esclavo.

²⁹ Fest. p. 460 L. y Fest. p. 467 L.

³⁰ CIL I/2, p. 269.

³¹ Aus. *Ecl.* 23, 15.

³² *FERIAE SERVORUM* (CIL I/2, p. 279).

Los numerosos argumentos que hemos presentado con anterioridad, nos impiden interpretar de forma literal estas expresiones, pese a la expresividad de sus contenidos semánticos³³. El carácter tardío del relato de Ausonio y del calendario de Polemio Silvio, nos permiten suponer que las expresiones referidas a las *Nonas Caprotinas* y a las *Saturnalia* fueron fijadas tardíamente por el uso, sin que, en el fondo, denotasen alguna alteración sustancial en la fiesta. De ellas, tan sólo puede extrapolarse la importancia que cobraron sus celebraciones en el periodo más tardío de la historia de Roma, aunque siempre deberemos tener presente que los protagonistas de estos ritos no fueron los esclavos, sino los patrones que tras decidir su participación en el juego del "mundo al revés", consentían lúdicamente en "descender" de categoría en el escalafón sociojurídico, en permitir los excesos de sus esclavos y en obedecer sus órdenes³⁴. Incluso pese al constatado protagonismo de los esclavos en los *collegia compitalicia*, nunca hubo sacerdotes esclavos, por lo que no estuvieron en contacto directo con Juno Lucina, Juno Caprotina, Diana, Fors Fortuna, los Lares o Saturno, de la forma en que lo había estado Euno de la Deméter de Enna o de Atargatis, Salvio de los Pálices³⁵, y la compañera de Espartaco de Sabacio³⁶.

El estudio global de todas las celebraciones, nos ha mostrado cómo la mayoría de las fiestas en las que se implicaron los esclavos, conllevaba el desarrollo de ritos y leyendas que, con orígenes diversos, habían convergido,

³³ El análisis de los apelativos que recibieron individualmente las fiestas de Diana, Nonas Caprotinas, y *Saturnalia* impide deducir escuetamente que a partir de ese momento quedase restringida su celebración a los esclavos; tal y como hemos deducido en el desarrollo de este trabajo, el proceso debió ser a la inversa dado que una vez consolidada la participación servil en las mismas se produjo un rechazo por parte de los ciudadanos a participar en ellas.

³⁴ Como se puede suponer, las órdenes serían irrelevantes, derivadas en muchos casos de las impuestas por el rey de las Saturnales, vencedor del juego de las tabas; también los excesos serían irrelevantes, dado que no trascenderían en serio el mantenimiento del orden sociojurídico.

³⁵ Diod. XXXVI, 3, 3.

³⁶ Plut. *Cras.* 8, 4. Cf. DUMONT 1987, p. 288. THEBERT 1985, p. 162. Cf. BRUHL 1953, p. 107. VOGT 1969, p. 84. DUMÉZIL 1987, p. 179. DUMONT 1987, pp. 188, 263-264, 288.

generando determinados aspectos comunes relativos tanto a las leyendas helenizadas³⁷, como a los ritos³⁸. En el siguiente cuadro global pretendemos poner en evidencia todos los puntos de contacto que hemos apreciado entre las diferentes celebraciones, y que sin embargo apenas aparecen especificados por las fuentes:

³⁷ Las principales leyendas helenizadas que desarrollaron aspectos comunes en el desarrollo de su narración corresponden, fundamentalmente a dos argumentos: las generadas para justificar el carácter servil de Servio (*Cf. Dion.Hal. IV, 2, 1-3; Ov. Fast. VI, 627-636; Plut. De Fort.Rom. 10; Plin. Nat. XXXVI, 204; Arnob., 18*) y las que relacionaban el carácter de las fiestas con la Edad de Oro (*Cf. Cic. N.D. II, 25. Verg. Egl. IV. Luc. Sat. 5 ss.*).

³⁸ Los ritos comunes al desarrollo de estas fiestas fueron, fundamentalmente, los de inversión y de transgresión, ambos claros precedentes helenos tal y como podemos deducir, fundamentalmente, del testimonio de Ateno de Naucratis (*Cf. Ath. XIV, 639. Tucid. IV, 119. FHG. 358-359. FHG. II, 498. FHG. IV 442*).

	<i>Compitalia</i>	<i>Matronalia</i>	Fortuna	N. Caprotinas	Diana	<i>Saturnalia</i>
Carácter agrícola primitivo	Sí					Sí
Implicación de los esclavos urbanos tras la helenización de las fiestas	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí
Introducción de reformas por Augusto	Sí		Sí		Sí	
Carácter solsticial de la celebración	Sí		Sí	Sí		Sí
Relación de la fiesta con la apertura del año y su fin	Sí	Sí				Sí
Aparición de un rey en el desarrollo del ritual					Sí	Sí
Desarrollo de ritos de inversión	¿?	Sí	¿?	Sí		Sí
Desarrollo de ritos de transgresión	Sí	Sí	Sí	Sí		Sí
Celebración de un banquete	Sí	Sí	Sí	Sí		Sí
Bebida de vino o de alcohol en general	Sí	Sí	Sí	Sí		Sí
Aparición del sexo en la fiesta		Sí		Sí		Sí
Lenguaje desmedido	Sí	Sí		Sí		Sí
Intercambio de regalos		Sí	Sí	Sí		Sí
Carácter nocturno de algún rito	Sí			Sí	Sí	
Participación de los esclavos en algún sacrificio u ofrenda	Sí	¿?		¿?		
Desarrollo de una procesión	Sí	¿?	Sí	¿?	Sí	
Protagonismo de la encrucijada	Sí				Sí	
Protagonismo de Servio	Sí		Sí		Sí	
Vinculación de la fiesta con Juno		Sí		Sí		
Caracterización de las divinidades epónimas como protectoras de la vida	Sí	Sí	Sí		Sí	
Vinculación de la vida con luz tras su helenización		Sí		Sí	Sí	
Implicación de esclavas en virtud a su condición femenina		Sí		Sí		
Influencia temática en el teatro	Sí			Sí		Sí

Aspectos comunes al desarrollo de dos, o más fiestas, caracterizadas por la participación de los esclavos.

En el transcurso del presente trabajo hemos querido ver dos grupos de fiestas que aglutinaban en base a denominadores comunes: por una parte la figura de Servio y por otra el desarrollo de ritos de inversión y transgresión. La

vinculación de las fiestas de Diana, Fors Fortuna y *Compitalia* a la leyenda de Servio daría uniformidad al primer grupo de celebraciones, mientras que el carácter de los ritos de las *Matronalia*, *Nonas Caprotinas* y Saturnales, sería el elemento que daría uniformidad al segundo. Ritos que, fundamentalmente por influjo de las Saturnales, también quedarían plasmados en dos fiestas del grupo serviano: *Compitalia* y Fors Fortuna. Las *Matralia* constituirían un caso de participación servil excepcional, cuyo contenido diferenciador ha merecido un capítulo específico. Finalmente, el estudio de la implicación de los esclavos en las fiestas de difuntos, nos ha ayudado a comprender la integración de los esclavos en el seno familiar y a constatar las posibilidades religiosas que le brindaba este hecho.

Partiendo del cuadro anterior, resulta interesante constatar la excepcionalidad de los textos que vinculen entre sí, de alguna manera, las fiestas en las que participaban los esclavos. Las únicas referencias en las que aparece testimoniado algún aspecto común a dos fiestas de este estilo son los pasajes de Macrobio³⁹ y Lido⁴⁰, en los que aparecen relacionados los banquetes de las *Saturnalia* y *Matronalia*, y un texto de Ovidio⁴¹, que menciona la entrega de regalos a los esclavos con motivo de las fiestas de Fors Fortuna y de Juno Caprotina. Las fiestas de Diana, Fors Fortuna y *Compitalia*, constituyeron tres celebraciones en las que la participación de los esclavos fue justificada a través de la figura de Servio, y que en cambio, nunca aparecieron relacionadas en una tradición legendaria común. Este hecho nos ha permitido pensar que se tratasen de tres tradiciones independientes, surgidas para justificar individualmente la participación de los esclavos en cada una de ellas en concreto. La existencia de referencias que evocan al monarca como fundador de los templos de Fors Fortuna y Mater Matuta redundaría en nuestros planteamientos, al poner en evidencia el origen independiente de las tradiciones que ligan su origen servil con la participación de los esclavos en estos tres cultos.

³⁹ Macr. *Sat.* I, 12, 7.

⁴⁰ Lyd. *De mens.* III, 22. Cf. MESLIN 1978, p. 74.

⁴¹ Ov. *Ars* 2, 257.

Como característica común de todas las fiestas que hemos tratado, señalábamos que la implicación de los esclavos siempre se desarrolló sobre una serie de fiestas preexistentes, por lo que nació ligada a la participación del conjunto de miembros libres de la ciudad, y específicamente a la participación de sus amos. Pero en la práctica, y concretamente en el desarrollo de su implicación en la fiesta de Diana, puede apreciarse una conducta particular que merece ser destacada por su singularidad: por lo menos desde la transición de la República al Principado, ésta fue la única festividad que, en lenguaje coloquial, -recalquemos este matiz- se constituyó como una fiesta de esclavos, tal y como expresaba el epítome de la obra de Verrio Flaco⁴².

La participación de los señores en la fiesta de Diana fue disminuyendo en la medida que, por un lado, los esclavos comenzaron a participar en ella continuamente, y que por otro, fueron solucionados los graves acontecimientos serviles acontecidos entre los siglos II y I a.C. Ambos elementos propiciaron la integración de los esclavos, y permitieron que, con el tiempo, su participación acabase institucionalizada como un reflejo del *mos maiorum*.

Como consecuencia de este proceso, y siempre como resultado de la propia evolución interna de la fiesta, los miembros libres del estamento jurídico romano se fueron desmarcando de su celebración, cediendo con ello el protagonismo a los esclavos. Dicho protagonismo recibiría su sanción política en época de Augusto, con la fijación de las leyendas que justificaban el origen servil del fundador del templo de la diosa⁴³.

El establecimiento de una nueva generación de señores y esclavos ajena a los conflictos serviles de épocas pretéritas, propició la necesidad de marcar las diferencias jurídicas entre amos y esclavos; por ello, cabe suponer que en la medida que se fortaleció la participación servil en la fiesta de Diana, su celebración perdió popularidad entre los señores de esta nueva generación. De nuevo el tiempo, a través del *mos maiorum*, se encargó de institucionalizar el

⁴² Fest. p. 460 L. y Fest. p. 467 L.

⁴³ El establecimiento de estas leyendas fue realizado por los autores de su círculo cultural (Fest. p. 467, L. Fest. p. 460 L. Cf. Liv. I, 45. Dion.Hal. IV, 26).

despego de los ciudadanos a la fiesta de Diana que, poco a poco, quedó convertida en la *servorum dies festus* de la que nos habla el epítome de Verrio Flaco. Finalmente, y quizás al cabo de un par de generaciones, este despego debió imprimir de nuevo un cambio en la mentalidad de libres y esclavos.

El estudio de la implicación de los esclavos en la fiesta de Diana, pone de manifiesto que el inicio de su participación en el conjunto de fiestas del calendario, fue consecuencia de un lento proceso. De la misma forma que el establecimiento jurídico romano, fundamentado en el *mos maiorum*, prescribía tácitamente que no se derogasen las leyes, sino que se superpusieran, la participación de los esclavos en estas fiestas no generó una ruptura con la religión antigua, sino que, a través de su vinculación con el *mos maiorum*, se fue superponiendo a ella. Ambos procesos -legislativo y religioso- partían de la misma mentalidad. Por eso tampoco existió nunca una ruptura legislativa que acogiera explícitamente a los esclavos en el escalafón jurídico romano; este proceso también tuvo que darse poco a poco y consuetudinariamente, por lo que sólo puede ser rastreado a partir de un estudio de conjunto como el presente.

Recogiendo de una parte la idea plasmada por J. Scheid⁴⁴, referida a que sólo los ciudadanos podían practicar la religión romana, y de otra, la propia inconveniencia de distinguir, en el caso específico de Roma, entre conductas religiosas y conductas laicas⁴⁵, nos hemos visto obligados a diferenciar continuamente las nociones de "practicar" y "participar". "Practicar" era una acción directa, que llevaba implícita la noción de culto, y que podía llevar adjunta la realización de ritos que incumbiesen a la comunidad. Y "participar" era una acción más laxa, paralela al culto, pero no yuxtapuesta a él, y que solamente requería una voluntad conmemorativa y festiva individual. Excluidos los esclavos del cuerpo cívico, estaban privados de la práctica del culto pero no de la participación en los actos conmemorativos y festivos. En base a su condición jurídica, sus obligaciones religiosas se resumían en dichos actos.

⁴⁴ SCHEID 1992, p. 2.

⁴⁵ SCHEID 1985, p. 196.

Como miembros del Estado podían celebrar unas fiestas, y como miembros del último peldaño del escalafón jurídico del Estado no podían practicar el culto público en dichas fiestas. En este juego de equilibrios se resumía su intervención en las fiestas del calendario romano.

Analizado el proceso de implicación de los esclavos en estas fiestas, debemos afirmar que su participación casi nunca superó los límites fijados al establecer el significado de este término. Durante el desarrollo de los aspectos más lúdicos de las fiestas (por ejemplo los banquetes, los intercambios de regalos, la burla y la alegría generalizada), se entremezclaron con las personas de condición jurídica libre; pero cuando tenían lugar los actos más solemnes de las mismas, volvían a quedar relegados a un segundo plano. Con seguridad acompañaron al cortejo en las procesiones celebradas durante las fiestas de Diana, Fors Fortuna y *Compitalia*; quizás también acudiesen a las procesiones acaecidas durante las *Matronalia* y *Nonas Caprotinas*. Brindis y loas a los dioses completarían unas jornadas festivas marcadas, quizás, por un día de descanso laboral instituido oficialmente en fecha tardía.

J. Scheid⁴⁶ afirmaba que para practicar la religión romana era preciso ser ciudadano romano. De hecho, los elementos que hemos enunciado a lo largo de estas páginas no comportaban la práctica de la religión, sino simplemente la participación en unos actos festivos. Los esclavos no realizaron nunca sacrificios públicos que implicasen directamente a toda la comunidad o a toda la familia, dado que no tenían poder religioso -no eran sacerdotes-, ni poder civil -no eran cabezas de familia-. Su mayor implicación religiosa en una fiesta se daba durante el desarrollo de las *Compitalia*, cuando cada uno de ellos realizaba una ofrenda de *pilae* en el *compitum*⁴⁷. Pero como esta ofrenda era de carácter individual (aspecto que podía ser extrapolado, tal y como veíamos en su momento, de su relación con el establecimiento del censo serviano)⁴⁸, y por ello, no era

⁴⁶ SCHEID 1992, p. 2.

⁴⁷ Fest. p. 273 L.

⁴⁸ Dion.Hal. IV, 14, 3-4. Cf. Hdt. IV, 81, 3. La ofrenda de *pilae* por los esclavos no puede ser considerada como un elemento novedoso del ritual, interpolado a partir de su

comprometedora para la comunidad, pudo establecerse como un aspecto característico de la participación servil en dicha fiesta.

A lo largo del desarrollo de las *Matronalia* y *Nonas Caprotinas*, las esclavas también pudieron realizar ofrendas cuya interpretación individual debe seguir la misma línea adoptada para analizar la ofrenda de las *pilae* durante las *Compitalia*. Ambas eran fiestas en las que las mujeres romanas, en virtud exclusivamente de su condición femenina, ofrecían flores a Lucina⁴⁹ y realizaban sacrificios debajo de la higuera a Juno Caprotina⁵⁰. No cabe descartar la posibilidad, pese a que no lo mencionen las fuentes, de que las esclavas, también en virtud a su condición femenina, se implicasen en el desarrollo de estos ritos en una fase avanzada de la fiesta.

Como hemos enunciado, la participación servil en este conjunto de fiestas se vio envuelta en un proceso evolutivo que en ningún momento fue ajeno al conjunto de transformaciones socioeconómicas acaecidas desde el siglo IV a.C. En esta época de transformación de los contenidos religiosos romanos, y fruto del cambio en el sistema productivo de las explotaciones agrarias, los esclavos agrícolas no sólo formaron un grupo jurídico homogéneo desde el siglo III a.C., sino que además se hicieron conscientes de ello. El carácter agrícola de las *Compitalia* y *Saturnalia* -ésta última desarrollada tanto en el campo como en la ciudad- debió influir firmemente en la posibilidad de que este grupo jurídico se integrase en el desarrollo de ambas fiestas en virtud a su condición. Referencias como las de Catón, personaje que en la primera mitad del siglo II a.C. concedía a sus esclavos agrícolas una ración doble de vino con motivo de estas fiestas⁵¹, no tienen paralelo en el desarrollo de las otras celebraciones caracterizadas por su condición urbana, hasta por lo menos la última etapa de la República; será en ese

implicación en las *Compitalia*, dado que tiene su precedente en las *effigies maniae* que los señores ofrendaban a los Lares en las encrucijadas.

⁴⁹ Ov. *Fast.* III, 250-258.

⁵⁰ Var. *L.* 6, 18.

⁵¹ Cato. *Agr.* 57, 1.

momento cuando se produzcan unas transformaciones similares, en el sistema de producción de la ciudad, que propicien su implicación en las mismas.

Merced a la helenización en la que comenzaban a imbuirse los cultos, en las fiestas agrícolas se desarrollaron los principales ritos que caracterizaron la primitiva participación servil en las *Compitalia* (ofrendas en los *compita*⁵² y desarrollo del carácter festivo marcado por la bebida de vino)⁵³, y en las *Saturnalia* (su implicación en los ritos de inversión).

Traspasada a la ciudad en fechas muy antiguas, la celebración urbana de ambas fiestas debe ser datada con anterioridad a la implicación servil. Concretamente, E. Gjerstadt⁵⁴ constató el culto a Saturno en el Capitolio desde la época de T. Hostilio, aunque en su opinión el templo no habría sido dedicado hasta la época de transición entre el periodo monárquico y el republicano. Sin desarrollar todavía las características que permitieron la implicación de los esclavos en su culto, la celebración agrícola y urbana de las *Saturnalia* debió seguir en ambos entornos, un recorrido paralelo aunque diferente. Tras la helenización del culto, aparecieron los ritos de inversión y transgresión. Sin embargo, el diferente grado de desarrollo entre la esclavitud urbana y la agrícola de finales del siglo III a.C., propició que en el mundo urbano, y por lo menos hasta el siglo siguiente, estos ritos sólo afectasen al plano social y no al jurídico⁵⁵. Sólo cuando la esclavitud urbana se convirtió en el elemento fundamental de la producción de la ciudad, se desarrollaron rápidamente en el orden jurídico por influjo del mundo rural.

⁵² Las ofrendas en los *compita* testimoniadas por Catón (*Cato. Agr.* 5, 3) y Festo (*Fest.* p. 273 L.) constituían un antiguo rito latino cuya helenización propició, no un cambio en su funcionalidad (la realización de las *lustratio*), sino la implicación de los esclavos en el mismo.

⁵³ *Cato. Agr.* 57, 1.

⁵⁴ GJERSTADT 1962, p. 762.

⁵⁵ Como antes expusimos, los esclavos urbanos se implicaron en la fiesta a partir de mediados del siglo II a.C. Por eso con anterioridad los ritos de inversión desarrollados en la celebración urbana de la fiesta solo pudieron ser sociales, afectando al plano jurídico a partir de esta fecha.

Despertada la conciencia de grupo jurídico en el conjunto de la esclavitud romana (tanto agrícola como urbana) durante la transición de los siglos II al I a.C. (tal y como prueban las revueltas en Setia del 198 a.C.⁵⁶, la del 196 a.C. en Etruria⁵⁷, Apulia del 185 a.C.⁵⁸, y fundamentalmente las dos grandes Guerras Serviles de Sicilia y la revuelta de Espartaco), el Estado trató de ajustar a este potente grupo humano en el escalafón sociojurídico romano. Nunca preocupado hasta entonces por este problema, su establecimiento legal en el último lugar del mismo se convirtió, con el paso del tiempo, en la solución que terminaría integrándoles definitivamente. Dicha solución no llegó de forma premeditada. La ausencia de leyes y senadoconsultos prueba que no existió conciencia ni voluntad de cambio. El proceso de la integración de los esclavos constituía, más bien, la consecuencia patente de un cambio en las estructuras mentales de los esclavos, de los *patresfamilias* y del Estado, que puede ser evidenciado por el hecho de que tras cada revuelta, se produjese una mejora en sus condiciones de vida⁵⁹.

Como consecuencia de las necesidades de producción, las transformaciones en el sistema productivo urbano tardaron más tiempo en desarrollarse que en el campo. El desarrollo de dichas transformaciones propició que los esclavos urbanos se concienciasen de que estaban englobados en el mismo grupo jurídico que los esclavos agrícolas, hecho que afectó notoriamente a su implicación en el desarrollo urbano de los ritos de inversión acontecidos durante las *Saturnalia*.

⁵⁶ Liv. XXXII, 26, 4-18 y Zonar. IX, 16, 6.

⁵⁷ Liv. XXXIII, 36, 1-3.

⁵⁸ Liv. XXXIX, 29, 8-9 y Liv. XXXIX, 41, 6-7.

⁵⁹ La integración de los esclavos como consecuencia del cambio en las estructuras mentales de los esclavos, *patresfamilias* y Estado que habían provocado las revueltas serviles también puede constatarse por el hecho de que desde el 71 a.C., fecha del fin de la revuelta del Espartaco, ya no se puede constatar ninguna insurrección importante de este carácter.

Cf. ALFÖLDY 1984, p. 98. UTCENKO 1986, p. 149. DUMONT 1987, pp. 228, 244-245, 248 ss. y 291-292. BRADLEY 1989, p. 81. Diod. XXXIV, 2, 1. Diod. XXXIV, 2, 27. Diod. XXVI, 3, 1 ss. Dio. Cass. fr. 27, 93, 1.

Gracias a este proceso, los ritos de inversión social acontecidos en los banquetes que los señores ofrecían a sus amigos de estratos sociales más bajos, terminaron convertidos en ritos de inversión jurídica en los que los elementos propiciadores de la inversión eran los esclavos. Este proceso también permitiría que se incluyese a los propios esclavos en el reparto de regalos. Finalmente, el abuso del vino durante los banquetes, propiciaría la extensión del juego, compadreo, intercambio de vestidos, promiscuidad sexual, etc.⁶⁰.

El modelo de celebración agrícola de las *Saturnalia*, establecería un precedente de participación en las fiestas urbanas que favoreció el proceso de integración servil en el resto de celebraciones, y como consecuencia de ello, en el escalafón jurídico romano.

El banquete y lo que hemos considerado el desarrollo de "los postres", surgidos en el ámbito agrícola de las *Saturnalia*, se extendieron a su celebración urbana. También se extendieron a otras fiestas urbanas como las Nonas Caprotinas y las *Matronalia*, festividades en las que la participación de los esclavos venía marcada por su implicación en los ritos de inversión y de transgresión. Estos ritos también alcanzarían al desarrollo de las *Compitalia* y de la fiesta de Fors Fortuna, celebraciones en las que la participación de los esclavos se desarrolló junto con otros elementos que la propiciaron, fundamentalmente la leyenda de Servio.

Difundida la participación de los esclavos en este conjunto de seis fiestas, quizás fuese Augusto el primer político romano que, favoreciendo su participación en las mismas, obtuvo un provecho consciente de su estabilización en el escalafón jurídico⁶¹. Para fijar su participación, propició que este fenómeno,

⁶⁰ Cf. Sen. *Ep.* 18, 12. Luc. *Sat.* 13. Luc. *Sat.* 16. Luc. *Sat.* 35. Mart. IV, 88, 1. Mart. XIV, 1.

⁶¹ Dejamos aquí al margen el caso del tribuno de la plebe P. Clodio que intentó beneficiarse políticamente del reclutamiento de los esclavos encuadrados en los colegios (Cic. *In Pison.* 4, 9) a cambio de la promesa de libertad. El caso de P. Clodio es diferente del de Augusto porque mientras este no dudó en alterar el ordenamiento sociojurídico romano para obtener ventajas personales, Augusto afianzó su situación personal, y en definitiva la situación del Estado fijando e inmovilizando a los esclavos en

relativamente reciente, se asociase con la más antigua tradición romana a través del establecimiento por escrito que realizaría su círculo cultural, de una serie de episodios pseudohistóricos que la tradición oral había generado recientemente. Su reforma de las *Compitalia* podría convertirse en el testigo más claro de esta voluntad integradora. Augusto, sutil reformador de una sociedad que creía retomar las costumbres dictadas por el *mos maiorum*, impulsaba su participación, por lo menos, en las fiestas de Diana, Fors Fortuna y *Compitalia*. Potenciaba así todas las ventajas que suponía el control, a través de la religión, de este gran sector de la población, inconforme por definición con su situación jurídica.

Sólo desde esta perspectiva cabe entender el establecimiento por escrito, en un mismo momento cronológico, de las recientes leyendas que conferían a Servio un origen servil. Esta es la única explicación a su decidida reforma de la fiesta de las *Compitalia*. Si su círculo cultural se encargó de imprimir las tradiciones orales, de su expresa voluntad política partió el impulso a la fiesta de los Lares Compitales⁶².

En el entorno urbano, la fiesta estaba organizada por unas cofradías compuestas fundamentalmente por esclavos que, a lo largo de la última etapa de la República, se habían comportado como la base del poder ejecutivo de alguno de los principales políticos romanos⁶³ -entre ellos el tribuno de la plebe P. Clodio⁶⁴; la reforma de Augusto, que en líneas generales suponía la unión del culto a su *Genius* con el de los Lares Compitales, estaba abocando a que los esclavos, integrados en la celebración de esta fiesta, le considerasen la punta de la pirámide jurídica romana. Sin interés primordial por convertir a estas cofradías

el estrato más bajo del ordenamiento jurídico romano. Por eso consideramos a este personaje como el primer político romano que obtuvo un provecho consciente de la incorporación y estabilización de los esclavos en el escalafón jurídico romano.

⁶² La reforma de las *Compitalia* realizada por Augusto constituye un hecho atestiguado por numerosas fuentes. Cf. Suet. *Aug.* 31. Suet. *Aug.* 57, 1. Suet. *Aug.* 76. Hor. *Od.* IV, 5, 39. Porphy. *Serm.* II, 3, 281.

⁶³ Cf. KÜHNE 1966, pp. 95 ss.

⁶⁴ Cic. *In Pison.* 4, 9. Cic. *pro Sest.* XV, 34. Cic. *Planc.*, 35. Cf. Cic. *Dom.* 21, 50. Cic. *Pis.* 13, Cic. *Mil.* 9, 19. Cic. *Sest.* 15, 25. Cic. *Sest.* 21. Cic. *Att.* 2, 1. Cic. *Att.*, 4, 13. Cic. *Har.* 2. Cic. *ad Quintum fratrem* II, 3, 2, 4-5. Cass. Dio. XXXIX, 23, 2.

en su propia banda armada, la regulación de Augusto se convertía en la principal forma de control de un importante número de esclavos que estaban vinculados a ellas.

A partir de Augusto, la religión, entendida como elemento de integración en el ordenamiento sociojurídico de Roma, se convirtió en uno de los principales vértices de control de este vasto sector de la población. Esta lectura se basa en el hecho de que, el Estado había aprovechado un constatado sentimiento religioso de los esclavos⁶⁵. Dióniso⁶⁶, Atargatis, Deméter de Enna⁶⁷, los Pálices⁶⁸ o Sabacio⁶⁹ fueron divinidades que, tal y como vimos al estudiar los conflictos serviles, habían recibido culto por los esclavos sicilianos⁷⁰. La motivación religiosa que impulsó determinados aspectos de estas revueltas es más que evidente, denotando unos sentimientos religiosos que les predisponían a implicarse en el desarrollo de estas fiestas.

Desarrollada junto a los aspectos que individualizaron cada fiesta, surgió la participación de los esclavos en las *Compitalia*, *Matronalia*, *Nonas Caprotinas*, *Saturnalia* y en las fiestas de Fors Fortuna y Diana, fiestas que, como hemos afirmado, conjugaban la individualidad de su origen con el desarrollo de aspectos comunes: la leyenda del origen servil de Servio y el desarrollo de ritos de inversión y de transgresión. En el siguiente cuadro, resumen específico de que veíamos al inicio de las conclusiones, reseñamos la aparición de ambos aspectos:

⁶⁵ Cf. BÖMER 1981, pp. 97 ss. DUMONT 1987, pp. 261-267. BRADLEY 1989, pp. 57-58.

⁶⁶ CAPOZZA 1966.

⁶⁷ Cic. *2Verr.* IV, 111-112.

⁶⁸ Diod. XXXVI, 3, 3. Cf. VOGT 1969, p. 84.

⁶⁹ Plut. *Cras.* 8, 4. Cf. DUMONT 1987, p. 288. THEBERT 1985, p. 162. BRUHL 1953, p. 107. VOGT 1969, p. 84. DUMÉZIL 1987, p. 179. DUMONT 1987, pp. 188, 263-264, 288.

⁷⁰ La sanción religiosa de la revuelta de Euno quedó garantizada, tal y como opina Bradley (BRADLEY 1989, p. 58), cuando antes de que los participantes asesinasen a sus dueños, tomó juramentos entre los conjurados y realizó sacrificios, hechos que probando la motivación religiosa de la revuelta, evidencian la preocupación de los esclavos por relacionarse con determinadas divinidades.

	<i>Compitalia</i>	<i>Matronalia</i>	<i>Fortuna</i>	<i>N. Caprotinas</i>	<i>Diana</i>	<i>Saturnalia</i>
Protagonismo de Servio	Sí		Sí		Sí	
Desarrollo del banquete	Sí	Sí	Sí	Sí		Sí
Ingestión de vino o alcohol.	Sí	Sí	Sí	Sí		Sí
Desarrollo del sexo en la fiesta		Sí		Sí		Sí
Lenguaje desmedido	Sí	Sí		Sí		Sí
Intercambio de regalos		Sí	Sí	Sí		Sí

Desarrollo de los ritos de inversión y de transgresión

Llama la atención el hecho de que, pese al desarrollo de todos los aspectos comunes que hemos mostrado, ningún autor clásico observase la existencia de coincidencias entre las leyendas y los ritos de estas fiestas, cuestión que, a nuestro modo de ver, pone en evidencia el origen independiente de cada celebración.

Los ritos de inversión sociojurídica y de transgresión social en los que se implicaron los esclavos no se dieron de forma aleatoria en este conjunto de fiestas; es decir, no se desarrollaron en ellas por azar. Todos surgieron al principio o al final del año, y durante los solsticios de verano y de invierno, es decir, en los momentos que podrían ser calificados como periodos de "crisis cíclica anual". Esta crisis se producía cuando el sol y la luna, los elementos cósmicos que rigen el orden terrestre marcando el paso del tiempo, llegaban al final de un ciclo. La posibilidad de que el fin de lo único infalible, conllevara la alteración del orden de todos los aspectos que regía⁷¹, producía una lógica inseguridad que sólo finalizaba con el inicio del ciclo siguiente.

⁷¹ El ordenamiento cíclico del tiempo había propiciado el establecimiento del calendario, y a través de él, había permitido el establecimiento de una relación inmutable entre Roma y los dioses. Si este orden fallase, propiciaría un caos capaz de alterar la *pax deorum*, hecho que conllevaría no sólo el fin de las relaciones religiosas, sino las relaciones jurídicas y sociales entre los hombres. Por eso, desde la helenización de la religión romana, las fechas que conllevaban el final de un ciclo conllevaban un proceso de expectativa hasta el inicio del siguiente, en el que se los ritos de inversión y de

La aparición de los ritos de inversión y de transgresión en estos momentos tan específicos, debe ser vinculada al carácter cósmico que imprimían a las fiestas, las fechas en las que se realizaban las celebraciones, aspecto constatado en el cuadro que acabamos de ver y sobre el que profundizaremos a continuación. El final del año propició el desarrollo de los ritos de inversión y de transgresión acaecidos durante las *Saturnalia*, y el principio del mismo, favoreció su aparición respectivamente, en las *Compitalia* -año solar- y en las *Matronalia* -año lunar-. Por otro lado, el cenit del sol propició el surgimiento de estos ritos en la fiesta de Fors Fortuna (día del solsticio de verano), y la primera lunación acaecida tras dicho solsticio, los propició en la celebración de las Nonas Caprotinas. Finalmente, su aparición en las *Saturnalia* también se puede relacionar con el ocaso solar acaecido durante el solsticio de invierno.

Por el especial carácter historicista de la religión romana, las crisis cósmicas anuales han aparecido ocultadas, bajo la fecha de alguna efemérides relacionada con el desarrollo de las fiestas: el *natalis* del templo de Saturno enmascaraba la fecha de celebración de las *Saturnalia*⁷²; la institución de las *Compitalia*⁷³ por Servio a comienzos de enero justificaba la celebración de la fiesta; los aniversarios de las respectivas gestas de Tútula y de las Sabinas marcaban la celebración de las Nonas Caprotinas⁷⁴ y de las *Matronalia*⁷⁵.

Los Lares Compitales, Juno Lucina y Fors Fortuna, así como sus respectivas fiestas, han sido interpretados por gran parte de la historiografía contemporánea desde su función cósmica protectora de la vida. En el periodo

transgresión no eran sino una de sus facetas.

⁷² Dos pasajes de la obra de P. Festo relacionan, explícitamente, la celebración de las Saturnales con el *natalis* del templo de Saturno (Fest. p. 432 L. Cf. Fest. p. 202 L).

⁷³ La leyenda transmitida por Dionisio de Halicarnaso relacionaba la fecha de celebración de las *Compitalia*, con la institución del culto a los Lares por Servio (Dion.Hal. IV, 14, 3).

⁷⁴ La fecha de celebración de las Nonas Caprotinas aparecería justificada, en palabras de Macrobio, por el aniversario del famoso episodio de la guerra contra los latinos protagonizado por Tútula-Filotis (Macr. Sat. I, 11, 37-40.).

⁷⁵ Ovidio relaciona explícitamente la celebración de las *Matronalia* con el famoso episodio de las Sabinas (Ov. Fast. III, 205-230).

Tardorrepublicano, esta particularidad era evidente en ambas tres celebraciones, tal y como pone de manifiesto el desarrollo de los ritos en los que se implicaron los esclavos. Sin embargo, esta consideración merece un análisis más profundo puesto que, en el caso de los Lares Compitales, su caracterización cósmica fue difundida tardíamente.

Fors Fortuna fue estudiada desde una perspectiva cósmica dado que, tal y como propuso J. Champeaux⁷⁶, su primitivo carácter debía ser puesto en relación con el de las típicas diosas madre mediterráneas protectoras de la vida. También Lucina, como diosa del alumbramiento⁷⁷, fue relacionada con la luz (analogía que deja fuera de toda duda su adquisición de un carácter cósmico). En cambio, resulta más difícil de extrapolar la función cósmica en el horizonte más antiguo de los Lares. Esta caracterización debió ser adquirida por las divinidades de las encrucijadas como consecuencia de su helenización, al suscitar una relación tardía con los Dióscuros⁷⁸.

Si nos centramos en el estudio de los ritos, la *Tiberina descensio* realizada durante la fiesta de Fors Fortuna, pone en evidencia la primitiva condición cósmica de su fiesta⁷⁹. Como en esta celebración, el típico banquete de inversión

⁷⁶ CHAMPEAUX 1982, pp. 241-242 y pp. 211-214.

⁷⁷ La relación de Lucina con el alumbramiento aparece relacionada por autores de los diferentes periodos de la literatura romana. Desde estas líneas hemos recogido los principales textos que ofrecen semejante relación: Plaut. *Aulul.* 692. Cf. Plaut. *Trucul.* 476. Ter. *Adelph.* 487. Ter. *Andr.* 473. Cic. *N.D.* 2, 68, 10-12. Cat. *Carm.* 34, 13. Var. *L.* 5, 69. Verg. *Ecl.* 4, 10. Tib. *Carm.* 3, 4, 13. Prop. *Eleg.* 4, 1, 99. Hor. *Epod.* 5, 6. Ov. *Met.* 5, 304. *Met.* 9, 294. *Met.* 9, 698. *Met.* 10, 507. *Met.* 10, 510. Ars. 3, 785. *Fast.* 2, 449. *Fast.* 2, 451. *Fast.* 3, 255. Cf. *Fast.* 6, 39. Sen. *Medea* 2. Stac. *Theb.* 3, 159. *Theb.* 5, 114. *Silv.* 1, 2, 269. *Silv.* 3, 3, 122. *Silv.* 4, 8, 22. *Achil.* 1, 674. Mart XII, 4. XIII, 6. Porphy. *Comment. Hor. Carm.* 3, 22, 2-3, 4. *Comment. Hor. Carm. Saec.* 13, 3. Serv. *Aen.* 1, 8, 28. *Aen.* 1, 8, 29. *Aen.* 1, 75, 2. *Aen.* 1, 283, 9. *Aen.* 2, 610, 7. *Aen.* 4, 511, 10. *Aen.* 4, 511, 12. *Aen.* 8, 84, 6. *Aen.* 11, 532, 6. *Bucol.* 4, 8, 1. *Bucol.* 4, 10, 1. *Bucol.* 4, 10, 2. *Bucol.* 4, 10, 3. *Bucol.* 4, 10, 3. *Bucol.* 4, 10, 5. *Bucol.* 4, 10, 12. *Bucol.* 4, 37, 2. *Georg.* 3, 60, 2. *Georg.* 3, 60, 3. *Georg.* 3, 60, 4.

⁷⁸ Cf. La relación de los Lares con los Dióscuros aparece remarcada explícitamente en unos versos de Horacio (Hor. *Od.* IV, 5, 39).

⁷⁹ La dimensión cósmica de la fiesta de Fors Fortuna fue deducida por J. Champeaux (CHAMPEAUX 1982, pp. 211-214 y pp. 241-242).

sociojurídica que tenía lugar durante las *Matronalia* también constituyó un rito de índole cósmico, aunque en este caso su carácter, adoptado tras la helenización de la fiesta, fue ajeno al primitivo carácter de la celebración. Cabe pensar que su interpolación en el desarrollo de esta antigua fiesta de Juno Lucina se debió a la primogénea condición cósmica de la diosa.

Durante la celebración de las *Compitalia* también se desarrollaron elementos de carácter cósmico, como el banquete o la generalización de un lenguaje familiarizado entre libres y esclavos. Al igual que en el caso de las *Matronalia*, los ritos de carácter cósmico constituyeron elementos procedentes de la helenización de la fiesta, que fueron interpolados al ancestral carácter lustratorio con el que se puede definir la ceremonia desarrollada junto al *compitum*. Pero a diferencia de aquélla, no podemos aludir al carácter cósmico de los Lares para comprender la aparición de estos elementos⁸⁰; de hecho, pese a los argumentos que J.N. Robert⁸¹ ofrece en este sentido, la caracterización tutelar de los Lares constituye un aspecto mucho más antiguo que su caracterización cósmica (elemento adoptado tras la helenización de la fiesta). En el caso de las *Compitalia*, el elemento que propició la caracterización cósmica del ritual y de las divinidades epónimas, fue propia fecha de celebración de la fiesta, coincidente con la apertura del año.

El desarrollo de los ritos de inversión y de transgresión en Roma, siempre se relacionó con un aspecto cósmico que debe ser situado al margen de la caracterización de las divinidades y de la funcionalidad de la fiesta. Cuando emprendimos el estudio de la fiesta de Diana, pudimos comprobar que no existía una conexión entre el desarrollo estos ritos y el carácter cósmico de la divinidad tutelar de la fiesta; también nos permitió afirmar que, el principal responsable de su desarrollo, fue la fecha en la que se celebraba su fiesta.

La fiesta de Diana se celebraba el trece de agosto, día al que no corresponde ningún momento de crisis cíclica. Antigua diosa de los bosques (en

⁸⁰ Tal y como hemos estudiado, los lares no tenían un primitivo carácter cósmico. Este aspecto debió ser adoptado cuando se asimilaron a los Dióscuros.

⁸¹ ROBERT 1985, p. 306.

ellos recibía su culto primitivamente)⁸², Hild y posteriormente R. Schilling⁸³, descubrieron en la divinidad una dimensión cósmica a partir del desarrollo en su fiesta de ritos nocturnos en los que se empleaban antorchas; no en vano, ambos autores la consideraron una primitiva diosa de la luz nocturna. También J. Champeaux⁸⁴ la interpretó desde una perspectiva cósmica al considerarla, como había hecho con Fors Fortuna, una típica diosa madre mediterránea generadora de la vida. Sin embargo, tal y como acabamos de decir, el análisis de la fecha de su celebración no denota ningún carácter cósmico que nos permita relacionarla con algún período de crisis anual.

Diana compartió muchos aspectos con determinados elementos del mito y del ritual de las fiestas en las que aparecían ritos de inversión o de transgresión, hecho que, sin embargo, no propició su aparición. Al igual que Fors Fortuna, Diana había sido interpretada como una diosa generadora de la vida, y por lo tanto protectora de la misma. Como las *Compitalia*, también, apareció relacionada con las encrucijadas⁸⁵. Igual que en las *Saturnalia*, en su fiesta aparecía la figura de un rey -el *rex nemorensis*-, que a diferencia del *rex saturnaliorum*, desarrolló un papel más cercano al mito que al rito. Finalmente, por el desarrollo de una procesión con antorchas, fue ligada a la luz como Juno Lucina -diosa del alumbramiento- y como las Nonas Caprotinas -fiesta que se relacionaba con la figura de Tútula agitando una antorcha desde la higuera-. Coincidencias que, sin embargo, mediatizadas por la fecha de celebración de la fiesta (trece de agosto), no propiciaron la aparición de ritos de inversión o de transgresión.

En base al estudio de Diana, podemos concluir afirmando que el desarrollo de los ritos de inversión y de transgresión aparecidos en el resto de las fiestas que hemos estudiado, estuvo mediatizado por su fecha de celebración, y

⁸² SCULLARD 1981, p. 173.

⁸³ HILD, s.v. "Juno" en *D.S.*, III/1, 1969, p. 683. SCHILLING 1988, p. 122.

⁸⁴ CHAMPEAUX 1982, pp. 241-242.

⁸⁵ La relación de Diana con las encrucijadas, atestiguada en dos pasajes de Ovidio y Servio (*Ov. Fast.* I, 135 ss. *Serv. Ad. Aen.* IV, 609, 4 ss.) es muy tardía, y sólo puede ser constatada desde su asimilación a Hécate.

no por el carácter cósmico de la divinidad epónima ni por el de los ritos más ancestrales celebrados en su fiesta. Diana, pese a evidenciar este carácter, no desarrolló en su celebración estos ritos porque el día con el que se relacionaba su celebración no tenía un carácter "crítico" anual. Sin embargo, las fiestas de Juno Lucina y de los Lares Compitales, divinidades que habían adoptado tardíamente esta caracterización, interpolaron ritos de inversión y transgresión en la medida que fueron celebradas en fechas de marcado carácter cósmico.

Junto al proceso de implicación de los esclavos en estas fiestas, el estudio que hemos emprendido con la presente tesis nos ha puesto en evidencia el proceso de su integración en el seno de la familia, de la *gens* y del Estado. Lejos de estar marcado por algún edicto, esta integración fue desarrollada evolutivamente, en paralelo al conjunto de cambios socioeconómicos acontecidos a lo largo de la historia de Roma. Este hecho, que sin duda queda constatado por el estudio de la evolución de la noción de esclavitud⁸⁶, nos ha servido para criticar las tesis de H. Lévy-Bruhl⁸⁷, autor que sostenía que los esclavos, como meros objetos, estaban al margen del escalafón jurídico romano. Sus argumentos, basados tanto en el hecho de que pudiesen ser vendidos como cualquier mercancía, como en la clasificación de los instrumentos de la agricultura realizada por Varrón⁸⁸ (en la que aparecían calificados como *instrumenti genus vocale* frente a los *semivocale et mutum*), quedan superados por la exposición que hemos defendido a lo largo de estas líneas. La facultad del *paterfamilias* de vender a cualquier miembro de su familia, junto a la apreciación de que el comentario varroniano debiera ser entendido en sentido figurado⁸⁹ evidencian la falta de solidez de sus conclusiones. Esta crítica se acrecienta cuando, estudiando su implicación efectiva en determinadas fiestas del calendario, comprobamos que

⁸⁶ Estudio desarrollado a partir del análisis de la literatura romana.

⁸⁷ LÉVY-BRUHL 1931, pp. 16-17.

⁸⁸ Var. R. I, 17, 1.

⁸⁹ El contexto del pasaje de Varrón, evidencia que está hablando en sentido figurado. Tengamos en cuenta que en él nos está hablando de los tres elementos necesarios para trabajar un latifundio: la mano de obra, los animales de tiro y carga y la herramienta.

no puede ser separado de las nociones de *pietas* y *potestas*, aspecto que pone de manifiesto su integración en el ordenamiento jurídico romano.

Señalando esta premisa como punto de partida, podemos retomar las palabras de M. Eliade y J. Scheid comentadas en la primera parte de esta tesis. Ambos autores afirmaban que en Roma, el individuo contaba únicamente en la medida en que formaba parte de una de las colectividades orgánicas de Roma (familia, *gens* o Estado)⁹⁰. Constatada la progresiva implicación de los esclavos en las tres instituciones, podemos deducir que su participación se había desarrollado en el seno y al amparo del Estado⁹¹. El límite de dicha participación sería establecido, exclusivamente y en última instancia, por el *paterfamilias*, nexo vinculador entre los esclavos y el Estado, a través de los mencionados conceptos de *pietas* y *potestas*. En consonancia con esta idea, cabe recordar nuestra hipótesis de que también se habían implicado en las fiestas de carácter estrictamente familiar -ejemplificadas por las *Parentalia* y las *Lemuria*- y más directamente, tal y como evidencian las fuentes, en muchos ritos del ámbito privado; en este último caso, la noción de "participación" podría ser sustituida puntualmente por la idea de "práctica".

⁹⁰ ELIADE 1978, p.122.

⁹¹ Hablando sobre los preceptos de la ley, Cicerón comenta que "Luego viene la observancia de los días de fiesta que implica para las personas libres el descanso de pleitos y cuestiones; para los esclavos el de las obras y trabajos" (Cic. *Leg.* II, 12).

12. Bibliografía

Las abreviaturas de las revistas que hemos utilizado en el presente listado bibliográfico, proceden de *L'Année Philologique* y del reciente libro de J. ARCAZ POZO, J.J. CAEROLS y A. LOPEZ FONSECA, *Clavis periodicum. Indice de publicaciones periódicas del Mundo Antiguo*, Madrid, 1995, cuyo repertorio complementa el de la obra anterior.

ABAECHERLI - BOYCE 1937: A.ABAECHERLI - BOYCE, "The expiatory rites of 207 B.C.", *TAPhA*, LVIII, 1937, 157-171.

AEBISCHER 1934: P.AEBISCHER, "Le culte de Feronia et le gentilice Feronius" *RBPh*, 13, 1934, 5 ss.

ALBRECHT 1943: J.ALBRECHT, *Saturnus, seine Gestalt im Sage und Kult*, Hale, 1943.

ALFÖLDI 1960: A.ALFÖLDI, "Diana Nemorensis", *AJA*, 64, 1960, 137-144.

ALFÖLDI 1961: A.ALFÖLDI, "Il santuario federale latino di Diana sull'Aventino e il tempio di Ceres", *SMSR*, 32, 1961, 21-39.

ALFÖLDI 1963: A.ALFÖLDI, *Early Rome and the Latins*, Ann Arbor, 1963.

ALFÖLDI 1973: A.ALFÖLDI, "Rederunt Saturnia regna. II: An iconographical pattern heralding the return of the Golden Age in around 139 B.C. (mit. Taf.6)", *Chiron*, 3, 1973, 131-142.

ALFÖLDY 1969: G.ALFÖLDY, *Fasti Hispaniensis: senatorische reichsbeamte und offiziele in dem spanischen provincien des römischen Reiches von Augustus bis Diokletian*, Wiesbaden, 1969.

ALFÖLDY 1973: G.ALFÖLDY, "La manumisión de esclavos y la estructura de la esclavitud en el Imperio Romano", *PLAV*, 9, 1973, 99-123.

ALFÖLDY 1984: G.ALFÖLDY, *Historia social de Roma*, Madrid, 1984.

ALTHEIM 1930: F.ALTHEIM, "Griechische Götter im alten Rom", *RVV*, 22, 1930, 93-173.

ALTHEIM 1955: F.ALTHEIM, *La religion romaine antique*, Paris, 1955.

ALTHEIM 1956: F.ALTHEIM, *Römische Religionsgeschichte*, Berlin, 1956.

AMPOLO 1970: C.AMPOLO, "L'Artemide di Marsiglia e la Diana dell'Aventino", *PP*, 25, 1970, 200-210.

AMPOLO 1971: C.AMPOLO, "Su alcuni mutamenti sociali nel Lazio tra l'VIII e il V secolo", *DdA*, 4-5, 1970-1971, pp. 37-68.

AMPOLO 1981: C.AMPOLO, "Il gruppo acroteriale di S. Omobono", *PP*, 36, 1981, 32-35.

AMPOLO 1983: C.AMPOLO, "Servio Tullio e Dumézil", *Opus*, 2, 1983, 391-397.

AMPOLO 1988-a: C.AMPOLO, "La città riformata e l'organizzazione centuriata. Lo spazio, il tempo, il sacro nella nuova realtà urbana" en A.Momigliano y A.Schiavone, *Storia di Roma*, I, Torino, 1988, pp. 203-239.

AMPOLO 1988-b: C.AMPOLO, *Vite di Teseo e di Romolo*, Milano, 1988.

ANDRE 1977: J.M.ANDRE, "L'esclavage sous Neron: statut juridique et condition réelle", *Neronia* 1977, Clermont, 1982, 13-22.

ANDREAU y BRUHNS 1990: J.ANDREAU y H.BRUHNS (ed.), *Parenté et stratégies familiales dans l'antiquité romaine. Actes de la table ronde des 2-4 octobre 1986*, Rome 1990.

ANGELLINI 1971: P.ANGELLINI, *Il procurator*, Milano 1971.

ANNEQUIN 1990: J.ANNEQUIN, "L'esclavage antique", *DHA*, 16/2, 1990, 323-340.

ANNEQUIN 1991: J.ANNEQUIN, "Chronique. Recherches sur l'esclavage. Histoire et anthropologie de l'esclavage", *DHA*, 17/2, 1992, 199-214.

ANNEQUIN 1992: J.ANNEQUIN, "L'esclavage et la crise des institutions à Rome. La Conjuración de Catilina de Mérimée", *DHA*, 18/1, 1992, 37-58.

ANNEQUIN 1992: J.ANNEQUIN, "A propos des mentalités et de la religion des esclaves", *DHA*, 18/2, 1992, 289-300.

ANTES 1995: P.ANTES, "Las ciencias de las religiones como disciplina Universitaria", *Boletín de la Sociedad Española de ciencias de las religiones*, 1995, pp. 47-52.

ARANGIO-RUIZ 1952: ARANGIO RUIZ, *Instituciones de Derecho Romano*, Buenos Aires, 1952.

ARANGIO-RUIZ 1974: ARANGIO RUIZ, *Historia del Derecho Romano*, Madrid, 1974.

ARBESMANN 1929: P.R.ARBESMANN, *Das fasten bei den Griechen und Römern*, Berlin, 1929.

BABIERA 1925: BABIERA, "Contributo critico alla storia della XII tab.", *Studi Perozzi*, 1925, 1ss.

BAILEY 1930: C.BAILEY, "Roman Religion and the advent of Philosophy", *The Cambridge Ancient History*, 8, 14, 1930, 423-465.

BAILEY 1932: C.BAILEY, *Phases in the religion of Ancient Rome*, 1932.

BALDSON 1962: J.P.V.D.BALDSON, *Roman women*, London, 1962.

BALDSON 1969: J.P.V.D.BALDSON, *Life and Leisure in Ancient Rome*, London, 1969.

BANTI 1980: A.BANTI, *Corpus Numismorum Romanorum; classificazione per ordine alfabetico delle monete coniate ai nomi delle famiglie*, Firenze, 1980.

BARDON 1952: H.BARDON, *La litterature latine inconnue I*, Paris 1952.

BARROW 1928: R.H.BARROW, *Slavery in the early Roman Empire*, London, 1928.

BASANOFF 1942: V.BASANOFF, *Les dieux des romains*, Paris, 1942.

BASANOFF 1949: V.BASANOFF, "Nonae Caprotinae", *Latomus*, 1949, 209-216.

BAYET 1943: J.BAYET, "La religion romaine de l'introduction de l'héllénisme à la fin du paganisme" en *Mémorial des études latines, Hommage a J. Marouzeau*, Paris, 1943, 316-373.

BAYET 1971: J.BAYET, *Croyances et rites dans la Rome antique*, Paris, 1971.

BAYET 1984: J.BAYET, *Historia política y psicológica de la religión romana*, Madrid, 1984.

BEARD - NORTH 1990: M.BEARD - J.NORTH, (ed.), *Pagan priests*, London, 1990.

BEAUJEAU 1955: J.BEAUJEAU, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire*, Paris, 1955.

BEAUJEAU 1967: J.BEAUJEAU, "La religion romaine", *Le trésor de l'humanité*, 1967.

BEAUJEU 1978: J.BEAUJEU, "Le paganisme romain sous le Haut Empire", en *ANRW*, II, 16.1, Berlin-New York (1978) 3-26.

BEGUIN 1955: "Le positivisme de Tacite dans sa notion de *fors*", *AC*, 24, 1955, 352-371.

BELOCH 1886: K.J.BELOCH, *Die Bevölkerung der griechisch-romischen Welt*, Leipzig, 1886.

BELLEM 1971: H.BELLEM, *Studien zur Sklavenflucht im römischen Kaiserreich*, Wiesbaden, 1971.

BENVENISTE 1932: E.BENVENISTE, "Le nom de l'esclave a Rome", *REL*, 10, 1932, 429 ss.

BENVENISTE 1969: E.BENVENISTE, *Vocabulario de instituciones indoeuropeas, II, Pouvoir, droit, religion*, Paris 1969.

BERGMANN 1981: W.BERGMANN, "Der römische Kalender. Zur sozialen Konstruktion der Zeitrechnung. Ein Beitrag zur Soziologie der Zeit", *Saeculum* 35, 1984, 1-15.

BERNARDI 1991: A.BERNARDI, *Pietas loci. Riflesioni sulla religiosità antica e altri saggi di storia romana*, Como, 1991.

BERNSTEIN 1987: M.A.BERNSTEIN, "O totiens servus: Saturnalia and Servitude in Augustan Rome", *Critical Inquiry*, 13/3, 1987, 450-474.

BIANCHI 1985: L.BIANCHI, "Il magister Servio Tulio", *Aevum*, 59, 1985, 57-68.

BICKEL 1954: E.BICKEL, "Kaiseranbeter in der Laren-kapellen der pagi urbani im Rom Neros und des Apostels Petrus", *RhMNF*, 97, 1954, 43 ss.

BICKERMAN 1968: E.J.BICKERMAN, *Chronology of the ancient world*, London, 1968.

BISCARDI 1975: A.BISCARDI, "La capacità processuale dello schiavo", *Labeo*, 21, 1975, 142-171.

BINDER 1967: G.BINDER, "Compitalia und Parilia: Properz IV, 1, 17-20", *MH*, 24, 1967, 104-115.

BINNS 1973: J.W.BINNS, *Ovid*, London y Boston, 1973.

BIONDI 1938: B.BIONDI, *La categoria romana delle servitutes*, Milano, 1938

BIRLEY 1981: A.R.BIRLEY, *The fasti of Roman Britain*, Oxford, 1981.

BISCARDI 1975: A.BISCARDI, "La capacità processuale dello schiavo", *Labeo*, 21, 1975, 143-171.

BLACZKO 1984: B. BLACZKO, "Le calendrier républicain: Décreter l'éternité", en P. NORA (ed.), *Les lieux de la mémoire, 1: La République*. Paris, 1984, 37-83.

BLAGG 1986: T.F.C.BLAGG, "The cult and sanctuary of Diana Nemorensis", *Pagan gods and shrines of the roman Empire*, Oxford, 1986, 211-220.

BLANCO 1985: A.BLANCO, "Mitología de las procesiones. Antecedentes paganos de las procesiones cristianas", *BRAH*, 182, 1985, 3-53.

BLOCH 1892: G.BLOCH, "Dispensator" en *D.S.* II.1, pp. 280-286.

BLOCH 1963: R.BLOCH, *Los prodigios en la Roma Antigua*, París, 1963.

BLOCH 1976: R.BLOCH, *Recherches sur les religions de l'Italie antique*, Genève, 1976.

BLOCH 1977: R.BLOCH, "La religión romana", en *Historia de las religiones dirigida por Henri-Charles Puech*, Madrid, 1977.

BLOCH - FINLEY 1980: M.BLOCH - M.FINLEY, *Transición del esclavismo al feudalismo*, Madrid, 1980.

BOËLS-JANSSEN 1993: N. BOËLS-JANSSEN, *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*, Paris-Roma, 1993.

BOESE 1973: W.W.BOESE, *A study of the slave trade and the sources of the Slavery in the roman Republic and the Early Empire*, Washington, 1973.

BOISSIER 1874: G.BOISSIER, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, 2 vols., Paris, 1874.

BOISIER 1884: G.BOISIER, "Le calendrier romain d'après les Fastes d'Ovide", *RPh*, 8, 1884, 55-74.

BOLLACK 1967: M.BOLLACK, "Le retour de Saturne" *REL* 45, 1967, 304-324.

BÖMER 1958: F.BÖMER, *Untersuchungen über Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, Wiesbaden, 1958.

BÖMER 1958: F.BÖMER, *Die Fasten*, Heidelberg, 1958.

BÖMER 1981: F.BÖMER, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom. 1: Die Wichtigen Kulte und Religionen in Rom und im lateinischen Weste*, München, 1981.

BÖMER 1989: F.BÖMER, "Isis und Serapis in der Welt der Sklaven. Eine Nachlese", *Gymnasium*, 96, 1989, 97-109.

BONFANTE 1943: BONFANTE, *Historia del derecho romano*, Madrid, 1943.

BONNASSIE 1993: P.BONNASSIE, *Del esclavismo al feudalismo*, Barcelona, 1993.

BONNET 1986: C.BONNET, "Le culte de Leucothée en Grèce et au Proche Orient en Italie", *SMSR*, 10, 1986, 53-71.

BORDA 1947: M.BORDA, *Lares. La vita familiare romana nei documenti archeologici e letterari*, Roma, 1947.

BOULVERT 1974: G.BOULVERT, *Domestique et fonctionnaire sous le Haut Empire romain. La condition de l'affranchi et de l'esclave du prince*, Paris, 1974.

BOUDREAU FLORY 1978: M.BOUDREAU FLORY, "Family in Familia. Kinship and Community in Slavery", *AJAH*, 3/1, 1978, 78-95.

BOYANCE 1969: P.BOYANCE, "Les origenes de la Venus romaine", *REA*, 61, 1969, 106-107.

BOYANCE 1973: P.BOYANCE, *Etudes sur la religion romaine* (Collection de l'Ecole Française de Rome, 2), Paris/Roma, 1973.

BRAVO 1988: G.BRAVO, *El colonato Bajoimperial*, Madrid 1988.

BRAVO 1989: G.BRAVO, *Poder político y desarrollo social en la Roma antigua*, Madrid, 1989.

BRAVO 1994: G.BRAVO, *Historia del Mundo Antiguo: una introducción crítica*, Madrid, 1994.

BRAVO GARCÍA 1974: A.BRAVO GARCÍA, "El Satiricón como reflejo de la esclavitud de su tiempo", *CFC*, 6, 1974, 195-208.

BRADLEY 1979: K.R.BRADLEY, "Holidays for slaves", *SO*, 54, 1979, 111-118.

BRADLEY 1984: K.R.BRADLEY, *Slaves and masters in the Roman Empire. A Study in Social Control*, Bruxelles, 1984, 40-44.

BRADLEY 1989: K.R.BRADLEY, *Slavery and Rebellion in the roman world (140-70 BC)*, Bloomington, 1989.

BRANDON 1975: S.G.F.BRANDON (Ed.), *Diccionario de las religiones comparadas*, 2 vols., Madrid, 1975.

BRELICH 1956: A.BRELICH, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma, 1956.

BRELICH 1966: A.BRELICH, *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma, 1966.

BREMMER 1987: J.N.BREMMER, "Myth and Ritual in Ancient Rome: the *Nonae Caprotinae*" *Roman myth and mithography*, London, 1987, 76-88.

BRIND' AMOUR 1983: P.BRIND' AMOUR, *Le calendrier romain: recherches chronologiques*, Ottawa, 1983.

BRINGMANN 1993: K.BRINGMANN, "El triunfo del emperador y las Saturnales de los esclavos en Roma", en *La fiesta, historia cultural desde la antigüedad* (ed. dirigida por Uwe Schultz), Madrid, 1993, 67-75.

BRINKHOF 1978: J.J.BRINKHOF, *Een studie over het peculium in het klassieke Romeinse recht*, Meppel, 1978.

BRIQUEL 1981: D.BRIQUEL, "Iuppiter, Saturne et le Capitole. Essai de comparaison indo-européene", *RHR*, 198, 1981, 131-162.

BRISON 1959: J.P.BRISON, *Spartacus*, Paris, 1959.

BROCKMEYER 1979: BROCKMEYER, *Antike sklaverei*, Darmstadt, 1979.

- BROWN 1972: P.BROWN, *Religion and society in the Age of St. Augustus*, London, 1972.
- BRUHL 1953: A.BRUHL, *Liber Pater*, Paris, 1953.
- BRUNEAU 1989: P.BRUNEAU, "L'esclavage à Delos", en *Melanges P. Lévêque*, Paris, 1989, 43-54.
- BRUNN 1863: H.BRUNN, "Corona dentellata, simbolo de Diana", *Bulletino dell'Instituto*, 1863, 98 ss.
- BRUNT 1971: P.A.BRUNT: *Italian Manpower*, Oxford, 1971.
- BRUNT 1973: P.A.BRUNT: *Conflictos sociales en la República Romana*, Buenos Aires, 1973.
- BRUNT 1980: P.A.BRUNT: "Free labour and public works", *JRS*, 70, 1980, 80-100.
- BUCKLAND 1970: W.W.BUCKLAND, *The roman Law of Slavery. The condition of the slave in private law from Augustus to Justinian*, New York, 1970 (1ª ed. Cambridge, 1908).
- BURRIS 1931: E.E.BURRIS, *Taboo, Magic, Spirits: a study of primitive elements in Roman religion*, Nueva York, 1931.
- BUTI 1976: I.BUTI, *Studi sulla capacità patrimoniale dei servi*, Camerino, 1976.
- CAPOGROSSI - COLOGNISI 1979: CAPOGROSSI - L.COLOGNISI, "Le regime de la terre à l'epoque republicane", *Terre et paysans dépendants dans les sociétés antiques*, Paris, 1979, 313-390.
- CAPOZZA: M.CAPOZZA (ed.), *Schiavitù, manomissione e classi dipendenti nel mondo antico*, Roma 1979.
- CAPOZZA 1966: M.CAPOZZA, *Movimenti servili nel mondo romano in età repubblicana I: dal 501 al 184 a. Chr.*, Roma, 1966.
- CARANDINI 1988: A.CARANDINI, *Schiavi in Italia: gli instrumenti pensanti dei romani fra tarda Repubblica e Medio Imperio*, Roma, 1988.
- CARCOPINI 1963: J.CARCOPINI, "L'exil d'Ovide, poète neopythagoricien", *Rencontres de l'histoire et de la littérature romaines*, Paris, 1963, 59-170.
- CARLSEN 1995: J.CARLSEN, *Vilici and Roman estate managers until AD 284*, Roma, 1995.
- CARO BAROJA 1965: J. CARO BAROJA, *El carnaval, análisis histórico cultural*, Madrid, 1965.
- CARRETERO ESCRIBANO 1980: J.M.CARRETERO ESCRIBANO, *Esclavitud y derecho en Roma: versión jurídica versus sociológica, tesina*

inédita, UAM, Facultad de Derecho, Departamento de Derecho romano, Madrid, 1980.

CARTER 1900: J.B.CARTER, "The cognomina of the goddess Fortuna", *TAPhA*, 31, 1900, p.60-68.

CARTER 1972: J.B.CARTER, *The religious life of Ancient Rome*, New York, 1972.

CASSARELLA - VENDITELLI 1985: A.CASSARELLA - L.VENDITELLI, "Santuario di Diana sull'Aventino: il problema della localizzazione dans Roma", *Archeologia nel centro*, 2, Roma, 1985, 442-451.

CASSIRER 1973: E.CASSIRER, *Langage et mythe: à propòs des noms des dieux*, Paris, 1973.

CASTAGNOLI 1979: F.CASTAGNOLI, "Il culto della Mater Matuta e della Fortuna nel Foro Boario", *StudRom*, 27, 1979, 145-152.

CATALANO 1978: P.CATALANO, "Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano. *Mundus, templum, urbs, ager, Latium, Italia*", en *ANRW*, II, 16.1, Berlin New York (1978) 440-553.

CELS-SAINT-HILAIRE 1977: J. CELS-SAINT-HILAIRE, "Le fonctionnement des Floralia sous la République", *DHA*, 3, 1977, 253-263.

CESKA 1959: J.CESKA, *Die Differenzierung der sklaven in Italiven in den ersten zwei Jahrhunderten des Prinzipats*, Praha-Brno, 1959.

CICCOTTI 1977: E.CICCOTTI, *Il tramonto della schiavitù nel mondo antico*, 2 Vols., Bari, 1977.

CLARK 1981: G.CLARK, "Roman women", *Greece & Rome*, 28/2, 1981, 193-212.

CLAUS 1992: M.CLAUS, *Cultores Mitrae*, Stuttgart, 1992.

CLEMENTE 1972: G.CLEMENTE, "Il patronato nei collegia dell'impero romano", *Studi classici e orientali*, 21, 1972, 142-229.

COARELLI 1981: F.COARELLI, "Sull'area sacra di S. Omobono", *PP.*, 36, 1981, 35-38.

COARELLI 1984: F.COARELLI, "Iside Capitolina. Clodio e i mercanti di schiavi", *Studi in onore de A. Adriani Alessandria e il mondo ellenistico-romano*, Roma, 1984, vol III., 461-475.

COARELLI 1988: F.COARELLI, *Il foro Boario delle origini alla fine della Repubblica*, Roma, 1988.

COLINI 1977: A.M.COLINI, "(L'area sacra di Sant'Omobono). Ambiente e storia dei tempi più antichi", *PP*, 32, 1977, 9-19.

COLOGNA 1962: COLOGNA, G., "Sull'origine del culto di Diana Aventinensis", *PP*, 17, 1962, 57-60.

CONDE GÜERRI 1979: E.CONDE GÜERRI, *La sociedad romana en Séneca*, Murcia, 1979.

CONTRERAS VALVERDE 1992: CONTRERAS VALVERDE, *Diccionario de la religión romana*, Clásicas, Madrid, 1992.

CONWAY 1931: R.S.CONWAY, *The eiruscan influence on Roman Religion*, Manchester, 1931.

CORBIER 1982: M.CORBIER, "La place des esclaves dans l'economie romaine aux I et II siècles après J.C.", *Opus*, 1/1, 1982, 109-114.

COUSIN 1943: J. COUSIN, "La crise religieuse de 217 av. J.C." *RHR*, 1943, 15-41.

CUMONT 1897: F. CUMONT, "Les actes de Saint Dasius", *Analecta Bollandina*, XVI, 1897, pp. 5 ss.

CUMONT 1987: F.CUMONT, *Las religiones orientales y el paganismo romano*, Madrid 1987.

CURTIUS 1924: L.CURTIUS, "Mater Matuta", *Rom Mitteil* 38-39, 1924, 479-489.

CHAMPEAUX 1967: J. CHAMPEAUX, "Forte chez Tite Live", *REL*, 45, 1967, 363-389.

CHAMPEAUX 1982: J.CHAMPEAUX, *Fortuna. Le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain*, vol.I, Paris/Roma, 1982.

CHAMPEAUX 1987: J.CHAMPEAUX, *Fortuna. Le culte de la Fortune sous la république*, vol. II, Paris/Roma, 1987.

CHEVALIER 1976: R.CHEVALIER (ed.), *Aion. Le temps chez les romains, Caesarodunum X bis*, Paris, 1976.

CHILVER 1975: G.E.F.CHILVER, *Cisalpine Gaul: Social and economic history from 40 bC. to the death of Trajan*, New York, 1975.

D'AGOSTINO 1969: V.D'AGOSTINO, "Sugli antichi Saturnali", *Rivista di studi classici*, 17, 1969, 180-187.

DALLA 1980: D.DALLA, *Senatus Consultum Silanum*, Milano, 1980.

D'ARMS 1991: J.H.D'ARMS, "Slaves at Roman Convivia", en W.J.SLATER (ed.), *Dining in a Classical context*, Ann Arbor, 1991, 171-183.

DAUBE 1972: D.DAUBE, *Civil disobedience in Antiquity*, Edimburg, 1972.

DAVID 1948: M.DAVID, *La religion romaine*, 1948.

DE CAZANOVE 1987: O. DE CAZANOVE, "Exesto. L'incapacité sacrificielle des femmes à Rome (à propos de Plutarque *Quaest.Rom.85*", *Phoenix*, 41/2, 1987.

DE FRANCISCI 1954: P. DE FRANCISCI, *Síntesis histórica del derecho romano*, Madrid, 1954.

DE FRANCISCI 1955: P. DE FRANCISCI, *La comunità sociale e politica romana primitiva*, Firenze, 1955.

DE FRANCISCI 1959: P. DE FRANCISCI, *Primordia civitatis*, Roma, 1959.

DEGRASSI 1957: A. DEGRASSI, *Inscriptiones Latinae Liberae Rei Publicae, Fasc. I*, Firenze, 1957.

DEGRASSI 1963: A. DEGRASSI, *Inscriptiones Latinae Liberae Rei Publicae, Fasc. II*, Firenze, 1963.

DEGRASSI 1963: A. DEGRASSI, *Inscriptiones Italiae*, XIII, 2, 1963.

DELATTE 1957: L. DELATTE, "Recherches sur quelques fêtes mobiles du calendrier Romain", *AC*, 5/2, Lieja, 1957.

DELATTE 1958: L. DELATTE, "Recherches sur quelques fêtes mobiles du calendrier Romain", *AC*, 6/1, Lieja, 1958.

DELLA CORTE 1969: F. DELLA CORTE, "Il calendario della repubblica romana", *Maia*, 21, 1969, 280-286.

DE MACHI 1896: A. DE MACHI, *Il culto privato di Roma antica*, Milano, 1896.

DE MARTINO 1972: F. DE MARTINO, *Storia della costituzione romana*, vol. I., Napoli, 1972.

DE MARTINO 1974: F. DE MARTINO, *Storia della costituzione romana*, vol IV, Napoli, 1974.

DE MARTINO 1974: F. DE MARTINO, "In torno all'origine della schiavitù a Roma", *Labeo*, 20, 1974, 163-193.

DE MARTINO 1979: F. DE MARTINO, *Diritto e società nell'antica Roma*, Roma, 1979.

DE PAOLIS 1987, P. DE PAOLIS, "Les Saturnales de Macrobie et l'idéalisation du saeculum Praetextati", *Études classiques* 55, 1987, 291-300.

DE ROBERTIS 1973: F. M. DE ROBERTIS, *Storia delle corporazioni e del regime associativo nel mondo romano*, Bari, 1973.

DETIENNE y VERNANT 1979: M. DETIENNE y J. P. VERNANT (ed.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979.

DE SANCTIS 1902: G. DE SANCTIS, "Mastarna", *Klio*, 2, 1902, 96-104.

DE VISCHER 1936: DE VISCHER, "Mancipium et res Mancipi", *SDHI*, 2, 1936, 311 ss.

DI NOLA 1970: A. DI NOLA, "Calendario", *Enciclopedia delle Religioni* 1, Firenze 1970, 1435-41.

DIÓSDI 1970: G. DIÓSDI, *Ownership in ancient and preclassical Roman law*, Budapest, 1970.

DORCEY 1992: P.F. DORCEY, *The cult of Silvanus. A Study in roman Folk Religion*, Leiden 1992.

D'ORS 1973: A. D'ORS, *Derecho privado romano*, Pamplona, 1973.

DROSSART 1974-a: P. DROSSART, "Le teatre aux Nones Caprotines (à propos de Varron, *De lingua latina*, 6, 18)", *RPh*, 48, Paris, 1974, 54-64.

DROSSART 1974-b: P. DROSSART, "Nonae Coprotinae. La fausse capture des Aurores", *RHR*, 185, 1974, 129-139.

DUMÉZIL 1941: G. DUMÉZIL, *Jupiter, Mars, Quirinus*, Paris, 1941.

DUMÉZIL 1942: G. DUMÉZIL, *Horace et les Curiaces*, Paris, 1942.

DUMÉZIL 1943: G. DUMÉZIL, *Servius et la Fortune*, Paris, 1943.

DUMÉZIL 1943: G. DUMÉZIL, "Les débuts de la religion romaine", en *Mémorial des études Latines, hommage à J. Marouzeau*, Paris, 1943.

DUMÉZIL 1944: G. DUMÉZIL, *Naissance de Rome*, Paris, 1944.

DUMÉZIL 1947: G. DUMÉZIL, *Tarpeia. Essais de philologie comparative indo-européenne*, Paris, 1947.

DUMÉZIL 1949: G. DUMÉZIL, *L'héritage indo-européen à Rome*, Paris, 1949.

DUMÉZIL 1954: G. DUMÉZIL, *Rituels indo-européens à Rome*, Paris, 1954.

DUMÉZIL 1955: G. DUMÉZIL, "Les enfants des soeurs à la fête de Mater Matuta", *REL* 33, 1955, 140-151.

DUMÉZIL 1956: G. DUMÉZIL, "Déeses latines (Mater Matuta, Diva Angerona, Fortuna Primigenia, Lua Mater) et mythes védiques", *Latomus*, 15, Bruxelles, 1956.

DUMÉZIL 1958: G. DUMÉZIL, *L'ideologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles, 1958.

DUMÉZIL 1961: G. DUMÉZIL, "Quaestiunculae indo-italiae X: Offrandes et dénombrement au correfour", *Latomus* 20, 1961, 262-265.

DUMÉZIL 1969: G. DUMÉZIL, *Idées romaines*, Paris, 1969.

DUMÉZIL 1970: G. DUMÉZIL, *Los dioses de los indoeuropeos*, Barcelona, 1970.

DUMÉZIL 1975: G. DUMÉZIL, *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Paris, 1975.

DUMÉZIL 1977: G. DUMÉZIL, *Mito y epopeya*, I, Barcelona, 1977.

DUMÉZIL 1977: G.DUMÉZIL, "L'esclave romain et le Genius", *Mel.L.Sédar*, Dakkar, 1977, 121-130.

DUMÉZIL 1987: G.DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, Paris, 1987, 2ª ed..

DUMONT 1966: J.Ch.DUMONT, "La stratégie de l'esclave plautinien", *REL*, 44, 1966, 182-203.

DUMONT 1967: J.Ch. DUMONT, "La signification de la révolte", *REL*, 45, 1967, pp. 89-98.

DUMONT 1987: J.Ch.DUMONT, "La mort de l'esclave", *La mort, les morts et l'au delà dans le monde romain*, Caen, 1987, 173-186.

DUMONT 1987: J. Ch.DUMONT, *Servus. Rome et l'esclavage sous la république*, Paris, 1987.

DUNKIN 1946: P.DUNKIN, *Post Aristophanic Comedy. Studies in the Social Outlook of Middle and new Comedy at both Athens and Rome*, Urbana, 1956.

DWIGHT 1944: J. DWIGHT, "The Early Roman Calendar", *CP* 39, 1944, 487-490.

DWIGHT 1945: J. DWIGHT, "The Early Roman Calendar", *CP* 40, 1945, 103-104.

EDER 1980: W.EDER, *Servitus Publica. Untersuchungen zur Entstehung, Entwicklung und Funktion der Öffentlichen Sklaverei in Rom*, Wiesbaden, 1980.

ELIADE 1978: M.ELIADE, "La religión romana desde los orígenes al proceso de las Bacanales", en *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, II, Madrid, 1978.

ELIADE 1978: M. ELIADE, "La religión de los indoeuropeos. Los dioses védicos", en *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, I, Madrid, 1978.

ELIACHEVITCH 1942: B. ELIACHEVITCH, *La personnalité juridique en droit privé romain*, Paris, 1942.

ELNICKIJ 1975: L.A.ELNICKIJ, *Helikon*, 15-16, 1975, 575 ss.

EPPERS 1984: M.EPPERS y H.HEINEN, "Zu den servi venerii in Ciceros Verrinen", en *Sodalitatis*, A.GUARINO I, Neapel, 1984, 219-232.

ERKELL 1952: H.ERKELL, *Augustus, felicitas, Fortuna*, Göteborg, 1952

ERNOUT-MEILLET 1939: A.ERNOUT-A.MEILLET, *Diccionario etymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, 1939.

- ERNOUT 1962: A.ERNOUT, *Plaute, Pseudolus, Rudens, Stichus*, Paris, 1962.
- FABRE 1944: P.FABRE, "Rome. La religion romaine", en *Histoire générale des religions*, II, dir. M.GORCE, - R.MCRTIER, Paris, 1944.
- FABRE 1955: P.FABRE, "La religion romaine", *Histoire des Religions*, dir. M.BRILLANT - R.AIGRAIN, tomo III, Paris, 1955, 293-432.
- FASOLO y GULLINI: F.FASOLO y G.GULLINI, *Il Santuario della Fortuna Primigenia a Palestrina*, Roma, 1953.
- FATAS CABEZA 1977: G.FATAS CABEZA, "El vilicus funcionarizado en Hispania. Conclusiones de un estudio", *Estudios del Seminario de Prehistoria, Arqueología e Historia Antigua de la Facultad de Filosofía y Letras de Zaragoza*, III, 1977, 181-184.
- FAUTH 1978: W.FAUTH, "Romische Religion im Spiegel der Fasti des Ovid", en *ANRW*, 16. 1, Berlin New York (1978) 104-186.
- FAVORY 1978: F.FAVORY, "Clodius et le péril servile: fonction du thème servile dans le discours polémique cicéronien", *Index*, 8, 1978, 173-205.
- FERGUSON 1970: J.FERGUSON, *The religions of the Roman Empire*, London, 1970.
- FINE 1932: J.FINE, "A note on the Compitalia", *CPh*, 27, 1932, 268 ss.
- FINK 1992: G.FINK, *Ditelo in latino*, Milano, 1992.
- FINLEY 1965: M.FINLEY, "La servitude pour dettes", *Revue historique de droit français et étranger. 4ème. ser.*, 43, 1965, 159-184.
- FINLEY 1979: M.FINLEY, "Entre la esclavitud y la libertad", *Formas de explotación del trabajo y relaciones sociales en la antigüedad clásica*, Madrid, 1979, 93-114.
- FINLEY 1982: M.FINLEY, *Esclavitud antigua e ideología moderna*, Barcelona, 1982.
- FIGLIARELLI 1968: L.FIORE, *La condizione dello schiavo nell'antichità classica*, Japandre, 1968.
- FLACELIERE 1950: R.FLACELIERE, "Deux rites du culte de Mater Matuta", *REA*, 52, 1950, 18-27.
- FLAMANT 1984: J.FLAMANT, "L'année lunaire aux origens du calendrier préjulien", *MEFRA*, 96, 1984, 175-193.
- FLAMBARD 1977: J.M.FLAMBARDE, "Clodius, les collègues, la plèbe et les esclaves. Recherches sur la politique populaire au milieu du Ier siècle", *MEFRA*, 89, 1977, 115-156.

FLAMBARD 1981: J.M.FLAMBARO, "Collegia Compitalicia: phénomène associatif, cadres territoriaux et cadres civiques dans le monde romain à l'époque républicaine", *Ktema*, 6, 1981, 143-166.

FONTANA ERBOJ 1991: G.FONTANA ERBOJ, "¿Maxtarna en la tradición historiográfica romana? Un intento de reconstrucción de Festo 486 L.", *Veleia*, 8-9, 1991-1992, pp. 439-447.

FONTANA ERBOJ 1992: G. FONTANA ERBOJ, *Estudio epistemológico y funcional sobre Marte y Voltumna*, Zaragoza 1992.

FOWLER 1895: W.WARDE FOWLER, *The Roman Festivals on the period of the Republic*, London, 1895.

FOWLER 1903: W WARDE FOWLER, "Caesar's Conception of Fortuna", *CR.*, 17, 1903, 153-156.

FOWLER 1911: W.WARDE FOWLER, *The religious experience of the Roman People from the earliest times to the age of Augustus*, London, 1911.

FOWLER 1912: W.WARDE FOWLER, 'Mundus patet', *JRS*, 2, 1912, 25 ss.

FOWLER 1920: W.WARDE FOWLER, *Roman essays and interpretations*, Oxford, 1920.

FRANCIOSI 1984: G: FRANCIOSI, *Ricerche sulla organizzazione gentilizia romana*, Napoli, 1984.

FRANK 1933: T.FRANK, *An economic survey of Ancient Rome*, Baltimore, 1933, I.

FRASCHETTI 1989: A. FRASCHETTI, "Le feste, i circo, i calendari", *Storia di Roma 4: Caratteri e morfologie*, Torino, 1989, 609-627.

FRASCHETTI 1990: A. FRASCHETTI, *Roma e el Principe*, Bari, 1990.

FRAZER 1964: J.FRAZER, *La rama dorada*, México, 1964.

FRIEDRICH 1938: W.H.FRIEDRICH, "Cäsar und Fortuna bei Lucan", *Hermes*, 73, 1938, 391-423.

FRIEDLANDER 1982: L.FRIEDLANDER, *La sociedad romana: Historia de las costumbres de Roma desde Augusto hasta los Antoninos*, México, 1982.

FUGIER 1963: H.FUGIER, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris, 1963.

FUSTEL DE COULANGES 1864: FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique: Etude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de la Rome*, Paris, 1864.

GABBA 1961: E.GABBA, "Il regno di Servio Tullio", *Athenaeum*, 39, 1961, 98-121.

GABBA 1973: E. GABBA, *Esercito e società nella tarda repubblica romana*, Firenze, 1973.

GABBA-PASQUINUCCI 1979: E. GABBA y M. PASQUINUCCI, *Strutture agrarie e allevamento transumante nell'Italia romana*, Pisa, 1979.

GAGÉ 1931: J. GAGÉ, "Les sacerdoxes d'Auguste et ses réformes religieuses", *MEFRA*, 48, 1931, 75 ss.

GAGÉ 1955: J. GAGÉ, *Apollon romain*, 1955.

GAGÉ J. 1958: GAGÉ, "Classes d'age, rites et vêtements dans l'ancien Latium. A propos de la garde-robe du roi Servius Tullius et de la déesse Fortuna", *Cahiers internationaux de Sociologie*, 24, 1958, 34-64.

GAGÉ 1960: J. GAGÉ, "Matrones ou mères de famille? Sur des formes archaïques d'encadrement féminin dans la société primitive de Rome et du Latium", *Cahiers internationaux de sociologie*, 29, 1960, 5-74.

GAGÉ 1963: J. GAGÉ, "Matronalia", *Latomus*, 60, Bruxelles, 1963.

GAGÉ 1963: J. GAGÉ, "La mort de Servius Tullius et de Tullia", *RBPh*, 41, 1963, pp. 25-61.

GAGÉ 1970: J. GAGÉ, "La ligne pomériale et les catégories sociales de la Rome primitive. A propos de l'origine des *Poplifugia* et des Nones Caprotines", *RD*, 1970, 5-27.

GAGÉ 1971: J. GAGÉ, *Les classes sociales dans l'Empire romain*, Paris, 1971.

GAGÉ 1976: J. GAGÉ, "La route d'Aricie et les "esclaves" de la Diane Aventine", en *La chute des Tarquins et les débuts de la République Romaine*, Paris, 1976, 122-128.

GAGÉ 1977: J. GAGÉ, *Enquêtes sur les structures sociales et religieuses de la Rome primitive*, Bruxelles, 1977.

GALLINI 1970: C. GALLINI, *Protesta e integrazione nella Roma antica*, Roma-Bari, 1970.

GAMBERALE 1990: L. GAMBERALE, "Dearum prima propago. Un carme epigrafico inedito alla Fortuna Primigenia", en *Dicti studiosus. Scritti offeriti in onore Scevola Mariotti*, Urbino, 1990, 119-137.

GARNSEY 1970: P. GARNSEY, *Social status and legal privilege in the Roman Empire*, Oxford, 1970.

GARNSEY 1981: P. GARNSEY, "Independent freedmen and the economy of Roman Italy under the Principate", *Klio*, 63, 1981, 359-371.

GARNSEY 1982: P. GARNSEY, "Slaves in business", *Opus*, 1/1, 1982, 105-108.

GARNSEY 1990: P.GARNSEY, *El Imperio Romano: economía, sociedad y cultura*, Barcelona, 1990.

GARRIDO HORY 1981: M.GARRIDO HORY, *Martial et l'esclavage*, Annales littéraires de l'Université de Besançon 255, Centre de Recherches d'Histoire Ancienne 40, Paris 1981.

GARRIDO HORY 1984: M.GARRIDO HORY, *Martial. Index thématique des références à l'esclavage et à la dépendance*, Annales littéraires de l'Université de Besançon 303, Centre de Recherches d'Histoire Ancienne 58, Paris 1981.

GARRIDO HORY 1989: M.GARRIDO HORY, *Esclavos y semilibres en la antigüedad clásica*, Madrid, 1989.

GAUDEMET 1965: J.GAUDEMET, "L'étranger dans le monde romain", *StudClas*, 7, 1965, 37-47.

GERMAN FORTEA 1981: M^aJ.GERMAN FORTEA, *Terminología de la esclavitud en la cultura romana*, Zaragoza, 1981.

GILBERT 1973: C.D.GILBERT, "Marius and Fortuna", *CQ.* 23, 1973, 104-107.

GIRARD 1970: J.L.GIRARD, "Les origines du culte de Minerve", *REL*, 48, 1970, 469-472.

GIRARD 1981: J.L.GIRARD, "La place de Minerve dans la religion romaine au temps du Principat", en *ANRW*, II, 17, 1 (1981) 203-232.

GJERSTAD 1961: E.GJERSTAD, "Notes on the Early Roman Calendar", *AArch*, 32, 1961, 193-214.

GJERSTAD 1962: E.GJERSTAD, *Legends and facts of early roman history*, 1962.

GJERSTAD 1962: E.GJERSTAD, "The temple of Saturn in Rome. Its date of dedication and the early history of the sanctuary", *Latomus. Hommages à Albert Grenier*, II, Bruxelles, 1962, 757-762.

GJERSTAD 1972 :E.GJERSTAD, "Innenpolitische und militärische Organisation in frühromischer Zeit", en *ANRW*, I, 1 (1972) 136 ss.

GJERSTAD 1960: E.GJERSTAD, "Scavo stratigrafico a S. Omobono", *BCAR*, 77, 1960, 33-108.

GJERSTAD 1970: E.GJERSTAD, "The Aventine sanctuary of Diana", *AArchActa Archaeologica*, 41, 1970, 99-107.

GJERSTAD 1973: E.GJERSTAD, *Early Rome*, Lund, 1973.

GONFROY 1978: F.GONFROY, "Homosexualité et ideologie esclaviste chez Ciceron", *DHA*, 4, 1978, 219-236.

GORDON 1932: A.E.GORDON, "On the origin of Diana", *TAPHA*, 63, 1932, 177-192.

GRAF 1962: F.GRAF, "Römische Aitia und ihre Riten. Das Beispiel von Saturnalia und Parilia", *MH*, 49, 1962.

GRANT 1957: E.R.GRANT, *Ancient Roman Religion*, New York, 1957.

GRAS 1987: M.GRAS, "Le temple de Diane sur l'Aventine", *REA*, 89, 1987, 47-61.

GRENIER 1928: A.GRENIER, *El genio romano en la religión, el pensamiento y el arte*, Barcelona, 1928.

GRENIER 1948: A.GRENIER, "Les religions étrusque et romaine", III, col. "Mana": *Les religions de l'Europe ancienne*, Paris, 1948, 1-233.

GRENIER 1961: A.GRENIER, *El genio romano en la religión, el pensamiento y el arte*, México, 1961.

GRIMAL 1953: P. GRIMAL, *Le siècle des Scipions*, Paris, 1953.

GRIMAL 1985: P. GRIMAL, "Matrona, les lois, les moeurs et le language", en R. Braun (ed.), *Hommage à J. Granarolo*, Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Nice 50, 1985, 195-203.

GRODZYNSKI 1974: D.GRODZYNSKI, "Superstitio", *REA*, 1974, 36-60.

GROTANELLI 1987: C.GROTANELLI, "Servio Tullio, Fortuna e l'Oriente", *DArch*, 3, 1987, 71-110.

GUARDUCCI 1951: M.GUARDUCCI, "La Fortuna e Servio Tullio in un'antichissima sors", *RPAA*, 1951, 23-32.

GUARDUCCI 1960: M.GUARDUCCI, "Ancora sull'antichissima sors col nome di Servio Tullio", *PP*, 15, 1960, 50-53.

GUARINO 1969: GUARINO, *Storia del Diritto Romano*, Napoli, 1969.

GUILLEN 1972: "La esclavitud en Roma", *Helmántica*, 23, 1972, 5-82.

GUILLEN 1980: J.GUILLEN, *Urbs Roma. Vida y costumbres de los romanos*, Salamanca, 1980.

GUITTARD 1973: Ch.GUITTARD, "Le calendrier romain des origenes au milieu du V avant J.C. siecle", *BAGB*, 1973, 203-219.

GUITTARD 1976: Ch.GUITTARD, "Recherches sur la nature de Saturne des origenes à la réforme de 217 avant J.C.", en R. Bloch (ed), *Recherches sur les religions de l'Italie antique*, Genève, 1976, 43-71.

GUITTARD 1980: Ch.GUITTARD, "*Saturni fanum in faucibus* (Varro *L. 5*, 42): à propos de Saturne et de l'asylum", en *Melanges P. Weuilleumier*, Paris, 1980, 159-166.

GUITTARD 1980: Ch.GUITTARD, "*Saturnia terra: mythe et réalité*", *Caesarodunum* 15 bis, 1980, 177-186.

GULLINI 1973: G.GULLINI, "Il santuario della Fortuna Primigenia a Palestrina" en *ANRW*, I, 4 (1973), 746-799.

HAARBERG 1982: J.M.HAARBERG, "The Emperor as a Saturnalian King: On the title of Apoclocyntosis", *SO*, 57, 1982, 109-114.

HADAS 1931: M.HADAS, "Vestal virgins and runaways slaves", *Class.Weekly*, 24, 1931, 108 ss.

HALBERSTADT 1934: M.HALBERSTADT, "Mater Matuta", *Frankfurter Stud. zur Religion und Kultur der Antike*, 7, Frankfurt, 1934.

HALKIN 1953: L.HALKIN, *La supplication d'action de grâces chez les Romains*, Lieja, 1953.

HALKIN 1965: L.HALKIN, *Les esclaves publiques chez les romains*, Roma, 1965.

HALLIDAY 1950: W.R.HALLIDAY, *Lectures on the History of Roman Religion*, New York 1950.

HARMAND 1976: HARMAND, *Société et économie de la république romaine*, Paris, 1976.

HARMON 1978: D.P.,HARMON, "The public festivals of Rome", en *ANRW*, II, 16 2, Berlin-New York (1978) 1440-1468.

HARMON 1978: D.P.HARMON, "The family festivals of Rome", en *ANRW*, II, 16.2, Berlin-New York (1978) 1592-1603.

HARRIS 1971: W.V.HARRIS, *Rome in Etruria and Umbria*, Oxford, 1971.

HARTMANN 1982: O.E.HARTMANN, *Der Römische Kalender*, Leipzig, 1982.

HAUBEN 1981: H.HAUBEN, "Some Observations on the Early Roman Calendar", *Ancient Society* 11/12 (1980-81), 241-255.

HEINZE 1933: R.HEINZE, *Die Augustische Kultur*, Leipzig-Berlin, 1933.

HENDERSON 1972: W.J.HENDERSON, "What Ovid tells us about the roman calendar", *Akroterion*, 17, 1972, 9-20.

HERBIG 1917: G.HERBIG, "Satre-Saturnus", *Philologus*, 74, 1917, 446-459.

HERMANN 1983: J.HERMANN, *Bibliographie zur Antiken Sklaverei*, Bochum, 1983.

HERRMANN-OTTO 1994: E. HERRMANN-OTTO, *Ex ancilla natus. Untersuchungen zu den "Hausgeborenen" sklaven und sklavinnen im Westen des Römischen Kaiserreiches*, Stuttgart, 1994.

HERNANDEZ TEJERO 1972: F.HERNANDEZ TEJERO, *Lecciones de Derecho Romano*, Madrid, 1972.

HERZ 1975: P.HERZ, *Untersuchungen zum Festkalender der römischen Kaiserzeit nach datierten Weih - und Ehreninschriften*, Diss., Maguncia, 1975.

HERZOG y HAUSER 1948: HERZOG y G.HAUSER, "Tyche und Fortuna", *Wiener Studien*, 63, 1948, 156-163.

HOBHEN 1978: W.HOBHEN, *Terminologische Studien zu den Sklavenerhebung der römischen Republik*, Wiesbaden, 1978.

HOLLAND 1937: L.A..HOLLAND, "The shrine of the Lares Compitales", *TAPhA*, 68, 1937, 428-441.

HOPKINS 1981: K.HOPKINS, *Conquistadores y esclavos*, Barcelona, 1981.

HOUTART 1980: F.HOUTART, *Religion et modes de production précapitalistes*, Bruxelles, 1980.

IGLESIAS 1965: J.IGLESIAS, *Derecho Romano, Instituciones de Derecho Privado*, Barcelona, 1965.

IVANOV 1987: T.IVANOV, "Der Fortuna-Tempel in der Colonia Ulpia Oescensium in Moesia inferior (heute UR Bulgarien)", *Izvestija na Archeologiceshija Institut*, 1987, 37, 7-60.

JACOBSEN 1924: J.P.JACOBSEN, *Les Mânes*, 3 vols., Paris, 1924.

JEANMARIE 1951: H.JEANMARIE, *Dionysos, Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951.

JEFFERIS 1943: J.D.JEFERIS, "The concept of Fortuna in Cornelius Nepos", *CPh.*, 38, 1943, 48-50.

JOBBE - DUVAL 1924: JOBBE - E.DUVAL, *Les morts malfaisants: "Larvae, Lemures", d'après le droit et les croyances populaires des romains*, Paris, 1924.

JOHNS 1982: *Sex or Symbol: erotics images of Grèce and Rome*, London, 1982.

JOHNSTON 1939: JOHNSTON, "The lares and the kalends", *CPh.*, 1939, 342-356.

JOLOWIKICZ 1972: H.F.JOLOWIKICZ, *A historical introduction to roman law*, Cambridge, 1972.

JORQUERA NIETO 1993: J.M.JORQUERA NIETO, "Servus. Rome et l'esclavage sous la République", *DHA*, 19/2, 1993, 65-116.

- JUGLAR 1972: L.JUGLAR, *Du role des esclaves et de affranchis dans le comerce*, Roma, 1972.
- KAJANTO 1972: I.KAJANTO, "Fortuna", *RLAC*, 8, Stuttgart 1972, 182-197.
- KAJANTO 1981: I.KAJANTO, "Fortuna" en *ANRW II*, 17, 1 (1981) 502-558.
- KASER 1956: M.KASER, *Eigentum und Besitz im älteren römischen Recht*, 2nd. ed., Weimar, 1956.
- KERENYI 1972: K.KERENYI, *La religión antigua*, Madrid, 1972.
- KIRSCHENBAUM 1987: A.KIRSCHENBAUM, *Sons and freedmen in roman commerce*, Jerusalem-Washington, 1987.
- KIRSOPP MICHELS 1949: A.KIRSOPP MICHELS, "The calendar of Numa and the préjulian calendar", *TAPhA*, 80, 1949, 320-346.
- KIRSOPP MICHELS 1967: A.KIRSOPP MICHELS, *The calendar of the religion republic*, Princeton, 1967.
- KLEIN 1988: R.KLEIN, *Die sklaverei in der Sicht der Bischöfe Ambrosius und Agustinus*, Stuttgart 1988.
- KLIBANSKI 1964: R.KLIBANSKI, *et alii, Saturn and Melanchololy, Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, London, 1964.
- KOBERT 1910: M. KOBERT, *De verborum religio atque religiosus usu apud Romanas questiones selectae*, Regensburg, 1910.
- KOCH 1933: K.KOCH, "Gestirnverehrung im alten Italien", *Frankfurten Studien zur Religion und Kultur der Antike*, 3, 1933.
- KOCH 1960: C.KOCH, *Religio. Studien zu Kult und Glauben der Römer*, Nuremberg, 1960.
- KOENN 1946: K.KOENN, *Artemis Gestalwandel einer Göttin*, Zurich, 1946.
- KOLENDO 1985: J.KOLENDO, "Eléments courants et exceptionnels de la carrière d'un affranchi: le grammairien Q. Remmius Palémon", *Index* 13, 1985, 177-187.
- KRAUSE 1983: KRAUSE, "Iuppiter Optimus Maximus Saturnus. Eing Beitrag zur ikonographischen Darstellungen Saturnus", *Trier Winckelmannsprogram*, 5, 1983.
- KRETSCHMER 1950: P.KRETSCHMER, "Saturnus", *Die Sprache*, 2, 1950, 65-71.
- KUDLIEN 1988: F.KUDKIEN, "Zur sozialen situation des flüchtigen Sklaven in der Antike", *Hermes*, 116/2, 1988, 232-252.

KUDLIEN 1991: F.KUDLIEN, *Sklaven-Mentalitat im Spiegel antiker Wahrsagerei*, Stuttgart, 1991

KÜHNE 1966: J.KÜHNE, "Die stadtrömischen Sklaven in der *Collegia* des Clodius", *Helikon*, 6, 1966, 95-113.

KUNKEL 1965: KUNKEL, *Historia del Derecho Romano*, Barcelona, 1965.

LACEY 1986: W.K.LACEY, "*Patria Potestas*" en B. RAWSON (ed.), *The family in ancient Rome*, London 1986, 121-144.

LACROIX 1952: J.LACROIX, "Fatum et Fortuna dans l'oeuvre de Tacite", *REL*, 30, 1952, 248-264.

LAMBERT 1902: LAMBERT, "La question de l'authenticité des XII tables et les Annales Maximi", *RD*, 26, 1902, 147-200.

LAMBERT 1902: LAMBERT, "Le probleme de l'origine des XII tables", *RGDLJ*, 26, 1902, 381-436.

LAMBERT 1903: LAMBERT, "Le probleme de l'origine des XII tables", *RGDLJ*, 27, 1903, 15 ss.

LAMBERT 1903: LAMBERT, "L'histoire traditionnelle des XII tables et les critères d'authenticité", *Mélanges Appleton*, Lyon, 1903, 126 ss.

LAMBRECHTS 1946: M.P.LAMBRECHTS, "Consus et l'enlèvement des sabinés", *AC.*, 15, 1946, 61-82.

LAMBRECHTS 1947: P.LAMBRECHTS, "L'oeuvre religieuse d'Auguste", *Latomus*, VI, 1947, 177-191.

LATTE 1960: K.LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, Munchen, 1960.

LAVEDAN 1932: P.LAVEDAN, *Dictionnaire illustré de la mythologie et des antiquités grecques et romaines*, Paris, 1932.

LE BOEUFLE 1989: A.LE BOEUFLE, *Le ciel des Romains*, Paris, 1989.

LE BONNIEC 1958: H. LE BONNIEC, *Le culte de Cérès à Rome*, Paris 1958.

LE BONNIEC 1979: H.LE BONNIEC, "La philologie latine au service de l'histoire de la religion romaine", *BAGB*, 1979, 389-401.

LE GALL 1975: J.LE GALL, *La religion romaine. De l'époque de Caton l'ancien au règne de l'empereur Commode*, Paris, 1975.

LE GLAY 1961: M.LE GLAY, *Saturne africain. Monuments. Afrique Proconsulaire*, vol. I, Paris, 1961.

LE GLAY 1966: M.LE GLAY, *Saturne africain. Monuments. Numidie-Maurétanies*, vol. II, Paris, 1966.

LE GLAY 1971: M.LE GLAY, *La religion romaine*, Paris, 1971.

LE GLAY 1986: M.LE GLAY, "Archeologie et cultes de fertilité dans la religion romaine (des origens au fin de la république)", *Archeology and fertility cult in the ancient Mediterranean*, Malta, 1986, 273-292.

LE GLAY 1990: M.LE GLAY "La place des affranchis dans la vie municipale et dans la vie religieuse" *MEFRA*, 102/2, 1990, 621-638.

LEHMANN 1981: G.A.LEHMANN, "Ein Gesetzentwurf des P. Clodius zur Rechtsstellung der Freigelassenen", *BIDR*, 83, 1981, 254-261.

LEFEVRE 1988: E.LEFEVRE, "*Saturnalia und Palatia*", *Poetica* 20, 1-2, 1988, 36- 46

LEJEUNE 1967: M.LEJEUNE, "Notes de linguistique italique: Caprotina", *REL*, 45, Paris, 1967, 194-202.

LENCHMAN 1986: J.A.LENCHMAN (ed.), *Schiavitù e produzione nella Roma repubblicana*, Roma, 1986.

LÉVY-BRUHL 1931: H.LÉVY-BRUHL, "Esquisse d'une théorie sociologique de l'esclavage à Rome", *RGDLJ*, 55, 1931.

LÉVY-BRUHL 1931: H.LÉVY-BRUHL, "Esquisse d'une théorie sociologique de l'esclavage à Rome", *RGDLJ*, 55, 1931, pp. 16 ss.

LÉVY-BRUHL 1934: H.LÉVY-BRUHL, *Quelques problèmes du très ancien droit romain*, Paris, 1934.

LÉVY-BRUHL 1947: H.LÉVY-BRUHL, *Nouvelles études sur le très ancien droit romain*, Paris, 1947.

LÉVY-BRUHL 1960: H.LÉVY-BRUHL, *Recherches sur les actions de la loi*, Paris, 1960.

LEWIS 1855: G.C.LEWIS, *An inquiry into the credibility of early Roman history*, 1855.

LIEBESCHUTZ 1979: J.H.W.C.LIEBESCHUTZ, *Continuity and change in Roman Religion*, Oxford, 1979.

LIÉNARD 1981: E. LIÉNARD, "Calendrier de Romulus: Les débuts du calendrier romain" *AClass* 50, 1981, 469-482.

LOMAS 1985: F.J.LOMAS, *Religión superstición y magia en el mundo romano*, Cádiz, 1985.

LOPOSZKO 1985: T.LOPOSZKO, "Clodio e gli sciavi", *ACD*, 21, 1985, 43-72.

LUCHESSI 1978: G.LUCHESSI, "Ancora sull'antico calendario italico", *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 32, 1978, 140-152.

LYAPOUSTINE 1992: B.LYAPOUSTINE, "Rites de passage dans le monde artisanal à Pompei (I siècle ap. J.C.)", *L'initiation, vol. II. Actes du colloque international de Montpellier, 1991*, Montpellier, 1992, 19-26.

LYNGBY 1938: H.LYNGBY, "Fortunas och Mater Matutas kulter pa Forum Boarium i Rom", *Eranos*, 36, 1938, 42-72.

MACMULLEN: R.MACMULLEN, *Roman social relations, 50 B.C. to 284*, New Haven.

MACMULLEN 1981: R.MACMULLEN, *Paganism in the Roman empire*, New Haven, 1981.

MACTOUX 1990: M.M.MACTOUX, "Esclaves et rites de passage", *MEFRA*, 102/1, 1990, pp. 53-81.

MAGDELAIN 1963: A.MAGDELAIN, "Cinq jours épagomènes à Rome?", *REL*, XL, 1963, 201-227.

MALKIN 1965: L.MALKIN, *Esclavages publics chez les Romains*, Roma, 1965.

MALOWIST 1986: B.MALOWIST (ed.), *Schiavitù e produzione nella Roma repubblicana*, Roma, 1986.

MANCINI 1921: G.MANCINI, *Notizie degli scavi di antichità*, 1921.

MANGAS 1971: J.MANGAS, *Esclavos y libertos en la España romana*, Salamanca, 1971.

MANNI 1938: E.MANNI, "A proposito del culto di Saturno", *Athenaeum*, 16, 1938, 223-232.

MARCONI 1939: M.MARCONI, *Riflessi mediterranei nella più arcaica religione laziale*, Milan, 1939.

MARCO SIMON 1977: F.MARCO SIMON, "Esclavitud y servidumbre en la conquista de Hispania. 237-83 a.C.", *Estudios del Seminario de Prehistoria, Arqueología e Historia Antigua de la Facultad de Filosofía y Letras de Zaragoza*, III, 1977, 87-103.

MARCO SIMON 1979: F.MARCO SIMON, "Esclavitud y servidumbre en la conquista de Hispania. 83-19 a.C.", *Hispania Antiqua*, IX-X, 1979-80, 169-189.

MARCO SIMON 1988: F.MARCO SIMON, *Illud Tempus. Mito y Cosmogonía en el mundo antiguo*, Zaragoza, 1988.

MARCOS CASQUERO 1980: M.A.MARCOS CASQUERO, "Lua Saturni", *Helmántica* 31, 1980, 207-231.

MARCOS CASQUERO 1995: M.A.MARCOS CASQUERO, "Creencias religioso-supersticiosas del mundo antiguo relativas al cabello", en *Estudios de Religión y mito en Grecia y Roma*, Leon, 1995, 123 ss.

MARQUARDT 1889: J.MARQUARDT, *Le culte chez les Romains*, 2 vols, Paris, 1889.

MARTIN 1982: R.MARTIN, "Le roman de Pétrone et la théorie du roman", *Neronia*, 1977, Clermont, 1982, 139-144.

MARTINEZ-PINNA 1981: J.MARTINEZ-PINNA, "De urbe condita", *Academia*, 53, 1981, pp. 23-57.

MARTINEZ-PINNA 1982: J.MARTINEZ-PINNA, "Tarquinio Prisco y Servio Tullio", *AEA*, 55, 1982, 35-61.

MARTINEZ-PINNA 1985: J.MARTINEZ-PINNA, "La reforma de Numa y la fundación de Roma", *Gerión*, 3, 1985, 97-124.

MARTINEZ-PINNA 1987: J.MARTINEZ-PINNA, "El intento revolucionario de Apio Herdonio", *Gerión*, 3, 1987, 87-95.

MAYENCE 1944: S.MAYENCE, "Étude sur les Lares Compitales: Thèse de lic. Un. de Louvain, 1942-1943, RBPh, 1944, 582 ss.

MAZZA 1979: M.MAZZA, "Terra e forme di dipendenza nell'impero romano", en *Terre et paysans dépendants dans les sociétés antiques*, Paris, 1979, 440-474.

MAZZARINO 1957: MAZZARINO, "Sociologia del mondo etrusco e problemi della tarda etruscità", *Historia*, 6, 1957, 70 ss.

MAZZARINO 1957: MAZZARINO, "Le droit des etrusques", *Iura*, 12, 1961, 29 ss.

MAZZARINO 1960: S. MAZZARINO, "Antiche leggende sulle origine di Roma", *StudRom*, 8, 1960, pp 389 ss.

MEISTER 1925: K.MEISTER, *Die Hausschwelle in Sprache und Religion der Römer*, Heidelberg, 1925.

MERLIN 1906: A.MERLIN, *L'Aventin dans l'antiquité*, Paris, 1906.

MESSERSCHMIDT 1930: F.MESSERSCHMIDT, "Nekropolen von Vulci", *JDAI*, Erg.Heft 12, Berlín, 1930, 135 ss.

MESLIN 1970: M.MESLIN, *La fête des kalendes de janvier dans l'empire romain. Étude d'un rituel du Nouvel An*, Bruxelles, 1970.

MESLIN 1978: M.MESLIN, *L'homme romain. Des origines au S.I de notre ère*, Paris, 1978.

MICOLIER 1932: G.MICOLIER, *Pecule et capacité patrimoniale*, Lyon, 1932.

MILLER 1989: J.F.MILLER, "A travesty of Ritual in Petronius (Satyricon 60)", *Hermes*, 1989, 117/2, 192-204.

MOMIGLIANO 1966: A.MOMIGLIANO, "Sul Dies Natalis del santuario fedrale di Diana sull'Aventino", *III contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, 1966, 641-643.

MOMIGLIANO 1987: A.MOMIGLIANO, "Roman religion in the Empire", *VIII contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, 1987, 239-259.

MOMIGLIANO 1987: A., MOMIGLIANO, "Religion in Athens, Rome and Jerusalem in the first century B.C.", *8° contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, 1987, 279-296

MOMMSEN 1843: T.MOMMSEN *De collegis et sodaliciis Romanorum*, Kiel, 1843.

MOMMSEN 1859: T.MOMMSEN, *Die romische chronologie bis auf Caesar*, Berlin, 1859.

MOMMSEN 1893: T. MOMMSEN, *Compendio del Derecho Público Romano*, Madrid, 1893.

MONTERO 1985: S.MONTERO, "Los libertos y su culto a Silvano en Hispania", *AEA*, 1985, 58, nº151-152, 99-106.

MONTERO 1990: S.MONTERO, *La religión romana antigua*, Madrid, 1990.

MONTERO 1994-a: S.MONTERO, *Diosas y adivinas. Mujer y adivinación en la Roma antigua*, Madrid, 1994.

MONTERO 1994-b: S.MONTERO, "Litres y esclavos en las listas romanas de prodigios", *Homenaje al profesor Presedo*, Sevilla, 1994, pp. 555-560.

MONTERO 1995: S.MONTERO, "Adivinación y esclavitud en la Roma antigua", *Ilu. Revista de ciencias de las Religiones*, 1995, pp. 141-156.

MORABIATO 1981: M.MORABIATO, *Les realites de l'esclavage d'après le Digeste*, Paris, 1981.

MROZEK 1982: S.MROZEK, "Zur Religion der römischen Bergleute in der Prinzipatzait", *Eos*, 70, 1982, 139-148.

MUTH 1978: R.MUTH, "Von Wesen römischer "religio", en *ANRW*, II, 16, 1 (1978) 290-354.

NAUDÉ 1964: C.P.T.NAUDÉ, "Fortuna in Amianus Marcellinus", *AClass.* 7, 1964, 70-88.

NENCI 1958: G.NENCI, "Le relazione con Marsiglia nella politica estera romana (dalle origini alla Prima Guerra Punica)", *RSL*, 24, 1-2, 1958, 24-97.

NICOLET 1976: C.NICOLET, "Le metier de citoyen dans la Rome républicaine", Paris, 1976.

NIEBLING 1950: G.NIEBLING, "Zum kult des Genius un der Laren", *FuF*, 26, 1950, 147 ss.

NIEBLING 1956: G.NIEBLING, "*Laribus Augustis magistri primi. Der Beginn des Compitalkultes der lares und des Genius Augusti*", *Historia*, 5, 1956, pp. 303-331.

NILSSON 1920: M.P.NILSSON, *Primitive time reckoning*, Lund, 1920.

NILSSON 1921: M.P.NILSSON, "Saturnalia", *RE*, 2, 2, 1, 1921, 301-311.

NILSSON 1967: M.P.NILSSON, *Geschichte der Griechischen Religion*, Munchen, 1967.

NIPPEL 1981: W.NIPPEL, "Die Banden des Clodius. Gewalt und Ritual in der späten römischen Republik", *Journal für Geschichte*, 1981, 9-13.

NOCK 1934: A.D.NOCK, "Religious developpements from the close of the Republic to the death of Nero", *Cambridge Ancient History*, 10, Cambridge, 1934, 465-511.

NOCK 1972: A.D.NOCK, *Essays on religion and Ancient World*, Oxford, 1972.

NOEL 1987: J.E.M.NOEL, *Diccionario de Mitología Universal*, 2 vols., Barcelona, 1987.

NORDH 1952: A.NORDH, "Virtus and Fortuna in Florus", *Eranos*, 50, 1952, 111-128.

NORTH 1976: J.NORTH, "Conservatism and change in Roman Religion", *PBSR*, 44, 1976, 1-12.

NORTH 1990: J.NORTH, "La religione republicana", en A.SCHIAVONE (ed.), 2 (I), Torino, 1990, 557-593.

OGILVIE 1969: R.M.OGILVIE, *The Romans and their gods in the age of Augustus*, London, 1969.

OGILVIE 1982: R.M.OGILVIE, *Roma antigua y los etruscos*, Madrid, 1982.

OMONT 1897: H.OMONT, "Un nouveau calendrier romain tiré des Fastes d'Ovide", *BECh*, 58, 1897, 15 ss.

ORR 1978: D.G.ORR, "Roman domestic religion: The evidence of the Household Shrines", en *ANRW*, II, 16.2, Berlin New York (1978) 1557-1591.

OTTO 1909: W.F.OTTO, "Religio und supestitio", *ARW*, 12, 1909, 533-554.

OTTO 1910: W.F.OTTO, "Fortuna" en *RE*, 7, 1, 1910, 12-42.

OTTO 1911: W.F.OTTO, "Religio und supestitio", *ARW*, 14, 1911, 406-422.

PAIRAULT 1968: F.H.PAIRAULT, "Diana Nemorensis, déesse latine", *MEFR*, 81, 1968, 425-471.

- PAIS 1898: E.PAIS, *Storia di Roma*, I/1, I/2, Torino, 1898.
- PAIS 1909: E. PAIS, *Storia per l'antichità classica*, vol.II, 1, Pisa, 1909.
- PALLOTINO 1977: M.PALLOTINO, "Servius Tullius a la lumière des nouvelles découvertes archéologiques et épigraphiques", *CRAI*, Paris, 1977, 216-235.
- PALLOTINO 1993: M.PALLOTINO, *Origini e storia primitiva di Roma*, Milano, 1993.
- PALMER 1969: R.E.A.PALMER, "Cupra, Matuta and Venilia Pyrgensis", *Illinois Studies in Language and literature*, 58, 1969, 292-309.
- PALMER 1970: R.E.A.PALMER, *The Archaic community of the Romans*, London, 1970.
- PALMER 1974: R.E.A.PALMER, *Roman religion and Roman Empire. Five essays*, Philadelphia, 1974.
- PARAIN 1979: Ch.PARAIN, "Fuerzas productivas y relaciones sociales. El lugar de la ganadería en la antigüedad romana", en *Formas de explotación del trabajo y relaciones sociales en la antigüedad clásica*, Madrid, 1979, 223-238.
- PARETI 1975: L.PARETI, *Studi minori di Storia antica*, 3, Roma, 1975.
- PARIBENI 1981: E.PARIBENI, "Di Diana Nemorensis e di Artemis di Afesia", *DArch*, 3, 1981, 41-48.
- PARIENTE 1940: A.PARIENTE, "*Capitolium*. Estudio etimológico", *Emerita*, 8, 1940, 107-131.
- PARIENTE 1941: A.PARIENTE, "*Capitolium*. Estudio etimológico", *Emerita*, 9, 1941, 1-115.
- PASCAL 1897: C.PASCAL, "La leggenda latina e la leggenda etrusca di Servio Tullio", *AAT*, 32, Torino, 1897.
- PASSERINI 1935: PASSERINI, "Il concetto antico di Fortuna", *Ph*, 44, 1935, 90-97.
- PASTORINO 1955: A.PASTORINO, *Tropaeum liberi*, Arona, 1955.
- PATCH 1922: H.R.PATCH, "The tradition of the goddess Fortuna in Roman literature and in the transitional period", *Smith College Studies in Modern Languages*, 3, 1922, 132-177.
- PELLEGRINO 1982: C.PELLEGRINO, "Problemes d'interpretation du *Satyricon*", *Neronia*, 1977, Clermont, 1982, 139-144.
- PENA GIMENO 1973: M.J.PENA GIMENO, "Artemis-Diana y algunas cuestiones en relación con su iconografía y su culto en occidente", *Ampurias*, 35, 1973, 109-134.

PENSABENE 1984: P.PENSABENE, *Tempio di Saturno. Architettura e decorazione*, Roma, 1984.

PEREIRA MENAUT 1973: G.PEREIRA MENAUT, *El número de esclavos y la evolución de la Esclavitud en el Imperio*, Valencia, 1973.

PEREIRA MENAUT 1973: G.PEREIRA MENAUT, "El número de esclavos en las provincias romanas del Mediterráneo occidental en el Imperio", *Klio*, 63, 1981, pp. 373-399.

PEREZ DURA 1973: F.J.PEREZ DURA, "Los servi en la poesía erótica de Ovidio", *Saitabi*, 23, 1973, 221-242

PEREZ 1974: C.PEREZ, *Ciceron: Index thematique de la dépendance: Epistulae ad familiares. Epistolae ad quintum fratrem. Epistolae ad Marcum Brutum; Coment. Petitionis*, Paris, 1974.

PEREZ 1992: C.PEREZ, "A propos de quelques ouvrages récents sur l'esclavage et la dépendance", *DHA*, 18/2, 1992, 271-289.

PERONI 1960: R.PERONI, "S. Omobono. Materiali dell'Età del Bronzo e degli inizi dell'Età del Ferro", *BCAR*, 77, 1960, 7-32.

PESTALOZZA 1933: U.PESTALOZZA, "Juno Caprotina", *SMSR*, 9, 1933, 38-71.

PETIT 1986: P.PETIT, et alii, *El modo de producción esclavista*, Madrid, 1986.

PETTAZZONI 1938: R.PETTAZZONI, "Religión en época de Augusto", en R. Paribeni (ed.), *Augustus*, Roma, 1938, 217-250.

PFLAUM 1978: H.G.PFLAUM, *Les fastes de la province Narbonnaise*, Paris, 1978.

PHILIPP 1927: H.PHILIPP, "Lucus Feroniae", *RE*, 13, 2, 1927, 1709-1710.

PHILIPS 1988: C.R.PHILIPS, "The Compitalia and the Carmen contra paganos", *Historia*, 37, 1988, 383-384.

PHILIPS 1989: W.PHILIPS, *La esclavitud desde la época romana hasta los inicios del comercio transatlántico*, Madrid, 1989.

PICCALUGA 1965: G.PICCALUGA, *Elementi spettacolari nei rituali festivi romani*, Roma, 1965.

PIGANIOL 1916: A.PIGANIOL, *Essai sur les origenes de Rome*, Paris, 1916.

PIGANIOL 1923: A.PIGANIOL, "Le calendrier d'Ostie", *Recherches sur les jeux romains*, Paris, 1923, 44-57.

PIGHI 1967: G.B.PIGHI, *La religione romana*, Torino, 1967.

PINA POLO 1986: F. PINA POLO, "El modelo agrícola catoniano", *Estudios en homenaje al doctor Antonio Beltrán Martínez*, Zaragoza, 1986, pp. 809-817.

PINA POLO 1987: F. PINA POLO, "La estructura agraria de la Península Itálica en el siglo II a.C.", *Veleia*, 4, 1987, 159-170.

PINA POLO 1988: F. PINA POLO, "La colonización romana en el siglo II a.C.", *Actas del Primer Congreso Peninsular de Historia Antigua*, III, Santiago de Compostela, 1988, 107-125.

PINA POLO 1991: F. PINA POLO, "Cicerón contra Clodio. El lenguaje de la invectiva", *Gerión*, 9, 1991, 131-150.

PINA POLO 1994: F. PINA POLO, "Ideología y práctica política en la Roma Tardorrepública", *Gerión*, 12, 1994, 69-94.

PISANI: G.PISANI *et alii*, "Area sacra di S. Omobono", *Archeologia laziale*, 2, Roma, 41-45.

PISANI 1967: G.PISANI, "Feronia", *Studi P.G. Rinaldi*, Genova, 1967, 163ss.

PLACIDO 1991: D.PLACIDO, "Servus. Rome et l'esclavage sous la république", *Gerión*, 8, 1991.

POMEROY 1987: S.B.POMEROY, *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad clásica*, Madrid, 1987.

PORTE 1973: D.PORTE, "Le divin, son bouc et Junon", *REL*, 51, 1973, 183ss.

POUPARD 1984: P.POUPARD (ed.), *Dictionnaire des religions*, Paris, 1984.

POUTHIER 1981: P.POUTHIER, *Ops et la conception divine de l'abondance dans la religion romaine jusqu'à la mort d'Auguste*, Roma, 1981.

PRACHNER 1980: G.PRACHNER, *Die Sklaven und Freigelassenen im arretinischen Sigillatagewerbe*, Wiesbaden, 1980.

PRELLER - JORDAN 1881: L.PRELLER - H.JORDAN, *Römische Mythologie*, Berlin, 1881.

PRICE 1984: S.R.F.PRICE, *Rituales y poder; el culto imperial en Asia Menor*, Oxford, 1984.

PRIETO - MARIN 1979: A.PRIETO - N.MARIN, *Religión e ideología en el imperio Romano*, Madrid, 1979.

PRIEUR 1986: J.PRIEUR, *La mort dans l'antiquité romaine*, La Guerche-de-Bretagne, 1986.

PUECH 1977: H.Ch.PUECH, *Historia de las religiones*, Madrid, 1977.

PUGLIESE CARRATELLI 1965: "Culti e dottrine religiose in Magna Grecia", *PP*, 20, 1965, pp. 25 ss.

RADKE 1965: G.RADKE, *Die Götter Altitaliens*, 1965.

RADKE 1983: G.RADKE, "Wollgebilde an den *Compitalia*", *WJbb*, N.F., 9, 1983.

RADKE 1990: G.RADKE, *Fasti romani: betrachtungen zur frugeschichte des römischen kalenders*, Münster, 1990.

RAMIN 1965: J. RAMIN, *Le probleme des Cassiterides et les sources de l'etain occidental depuis les temps protohistoriques jusqu'à au debut de notre ere*, Paris, 1965.

RAMIN-VEYNE 1981: J.RAMIN - P.VEYNE, "Droit romain et società: les hommes libres qui passent pour esclaves et l'esclavage volontaire", *Historia*, 30, 1981, 472-497.

RAMOS CRESPO 1988: J.M.RAMOS CRESPO, "*Pilae, effigies y maniae en las Compitalia romanas*", *Helmantica*, 39, Salamanca, 1988, 207-222.

RATHKE 1904: G.RATHKE, *De romanorum bellis servilibus*, Berlin, 1904.

RAWSON 1986: B.RAWSON (ed.), *The family in ancient Rome*, London, 1986.

RAWSON 1991: B.RAWSON, "Religion and Pilitics in the late Second Century B.C. at Rome", *Roman Culture and Society*, Oxford, 1991.

REHM 1927: A.REHM, "Der römische Bauernkalender und der Kalender Caesars", *Epitumbion H. Swoboda*, Reichenberg, 1927.

RICHARD 1982: J.C.RICHARD, "L'ouvre de Servius Tullius", *REL*, 60, 1982, 30-36.

RICHARD 1987: J.C.RICHARD, "Recherches sur l'expresion populaire de la figure du roi Servius Tullius", *RPh*, 61, 1987, pp. 205-225.

RIDLEY 1975: T.T.RIDLEY, "The Enigma of Servius Tullius", *Klio*, 57, 1975, pp. 147-177.

RIESCO ALVAREZ, 1993: H.B.RIESCO, *Elementos l ticos y arb reos en la religión romana*, León, 1993.

ROBERT 1985: J.N.ROBERT, *La vie   la campagne dans l'antiquité romaine*, Paris, 1985.

ROBERTSON 1987: N ROBERTSON, "The Nones of July and Roman Wheather magic", *MH* 44, 1987, 8-41.

ROBLEDA 1976: ROBLEDA, *Il diritto degli schiavi nell'antica Roma*, Roma 1976.

RODRIGUEZ ALVAREZ 1978: L.RODRIGUEZ ALVAREZ, *Las leyes limitadoras de las manumisiones en época augustea*, Oviedo, 1978.

ROSCHER - ZIEGLER 1884: ROSCHER - ZIEGLER, *Ausführliches Lexikon der oriechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, 1884.

ROSE 1924: H.J.ROSE, "De terminalibus, regifugio, mense intercalari", *Mnemosyne*, 1924, 349-357.

ROSE 1924: H.J.ROSE, *The Romans Questions of Plutarch*, 1924.

ROSE 1926: H.J.ROSE, *Primitive culture in Italy*, London, 1926.

ROSE 1944: H.J.ROSE, "The prae-caesarian Calendar", *CJ*, 40, 1944.

ROSE 1948: H.J.ROSE, *Ancient Roman Religion*, London, 1948.

ROSE 1960: H.J.ROSE, "Roman religion", *JRS*, 50, 1960, 161-172.

ROSSELINI 1978: M.ROSSELINI, "S. Said", *ASNP*, III, 8, 1978, 949-1005.

ROSTOVTZEEFF 1962: M.ROSTOVTZEEFF, *Historia social y económica del Imperio Romano*, 2 vols., Madrid, 1962.

ROULAND 1977: N.ROULAND, *Les esclaves romains en temps du guerre*, col. Latomus, 51, Bruxelles, 1977.

ROYSTON PIKE 1966: E.ROYSTON PIKE, *Diccionario de religiones*, México, 1966

RUIZ CASTELLANOS 1992: A. RUIZ CASTELLANOS, (ed.), *Ley de las doce Tablas*, Madrid, 1992.

RÜPKE 1995: J. RÜPKE, *Kalender und Öffentlichkeit. Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*, Bonn, 1995.

RYBERG 1956: I.S.RYBERG, "Rites of the State Religion in religion art", *American Academy in Rome*, 22, 1956.

SABBATUCCI 1971: D.SABBATUCCI, "La religione romana", en *Storia delle religioni*, vol. 3, Torino, 1971, 3-82.

SABBATUCCI 1988: D.SABBATUCCI, *La religione di Roma Antica. Del calendario festivo all' ordine cosmico*, Milano, 1988.

SABOR 1989: A.SABOR, "Ovide et la société augustéene", en *Mélanges P. Lévêque*, Paris, 1989, 377-388.

SADNIK 1948: SADNIK, "Die Religion der sklaven im Altertum im Lichtge der heutigen Forschung", *Blick nach Osten I/I*, 1948.

SADNIK: SADNIK, "Die religion der sklaven", *CHRE*, 2, 375 ss.

SAGLIO 1891: M.SAGLIO, "Sur un denier: d'Hostilius Saserna et sur le culte primitif de Diane", *Revue Numismatique*, 9, 1891, 7ss.

SALLER 1984: R.P.SALLER, "Familia, domus and the roman conception of the family", *Phoenix* 38, 1984, 336-355.

SALLER 1987: R.P.SALLER, "Slavery and the Roman family", en M. Finley (ed.) *Classical slavery*, London, 1987, 65-87.

SALLES 1990: C.SALLES, *Spartacus et la révolte des gladiateurs*, Paris, 1990.

SAMTER, 1901: E.SAMTER, *Familienfeste der Griechen und Römer*, Berlin, 1901.

SAMUEL 1972: A.E.SAMUEL, *Greek and roman chronology: calendars and years in classical antiquity*, Munchen, 1972.

SANTA CRUZ TEIJEIRO 1969: J.SANTA CRUZ TEIJEIRO, *Disgresiones romanísticas en torno al epistolario de Séneca a Lucilio*, Valencia, 1969.

SANTERO SATURNINO 1989: J.M.SANTERO SATURNINO, "Esclavos y libertos de colegios", *Esclavos y semilibres en la Antigüedad Clásica*, Madrid, 1989, 139-156.

SCHALK 1958: G.SCHALK, *Leyendas de los dioses y de los héroes romanos*, Barcelona, 1958.

SCHEID 1985: J.SCHEID, "Sacrifice et banquet à Rome. Quelques problèmes", *MEFRA*, 97, 1985, 193-206.

SCHEID 1990: J.SCHEID, *Romulus et ses frères; le college des frères arvaes modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, Roma, 1990.

SCHEID 1991: J.SCHEID, "Extranjeras indispensables. Las funciones religiosas de las mujeres en Roma", en *Historia de las mujeres (La antigüedad)*, dir. G.DUBY - M.PERROT, Madrid, 1991, 421-462.

SCHEID 1991: J.SCHEID, *La religión en Roma*, Madrid, 1991.

SCHIAVONE 1982: A.SCHIAVONE, "Sul lavoro dello schiavo", *Opus*, 1/1, 1982, 191-194.

SCHILLING 1954: R.SCHILLING, *La religion romaine de Vénus depuis les origens jusqu'au temps d'Auguste*, Paris, 1954.

SCHILLING 1959: R.SCHILLING, "Les origenes de la Vénus romaine", *REA*, 61, 1959, 107-110.

SCHILLING 1961: R.SCHILLING, *La veillée de Vénus. Pervigilium veneris*, Paris, 1961.

SCHILLING 1964: R.SCHILLING, "Une victime des vicissitudes politiques: la Diane latine", *Hommages à J. Bayet*, Bruxelles, 1964, 650-667.

SCHILLING 1967: R.SCHILLING, "Religion et magie à Rome", *An.HE (Sc. Rel)*, 5^o sect, 75, 1967-1968, 31-35.

SCHILLING 1968: R. SCHILLING, "Ovide intèrprete de la religion romaine", *REL*, XLVL, 1968, 222-235.

SCHILLING 1969: R.SCHILLING, "The Roman Religion", en *Historia religionum*, I, dir. C.J.BLEEKER - G.WIDENGREN, Leiden, 1969, 442-494.

SCHILLING 1972: R.SCHILLING, "La situation des études relatives à la religion romaine de la République", en *ANRW*, I, 2, Berlin New York (1972) 317-347.

SCHILLING 1979: R.SCHILLING, *Rites, cultes, dieux de Rome*, Paris, 1979.

SCHILLING 1988: R.SCHILLING, *Dans le sillage de Rome: religion, poésie humanisme*, Paris, 1988.

SCHOLL 1983: R.SCHOLL, *Sklaverei in den Zenonpapyri Eine Untersuchung zu den Sklaventermini, zum Sklavenerwerb und zur Sklavenflucht*, Trier, 1983.

SCHON 1935: SCHON, "Fasti", P.V., *R.E.*, VI (1935) cols. 2015-2046.

SCHULZ-FALKENTH 1985: SCHULZ-FALKENTH, *Sklaverei in der griechisch-römischen Antike*, Halle, 1985.

SCOTT RYEBERG 1955: I.SCOTT RYEBERG, "Rites of the State Religion in Roman Art", *MAAR*, 22, 1955.

SCULLARD 1981: H.H.SCULLARD, *Festivals and ceremonies of the Roman Republic*, London, 1981.

SERGEENKO 1986: M.E.SERGEENKO, "Villicus", *Schiavitù e produzione nella Roma repubblicana*, Roma, 1986, 191-209.

SHAREVSKAIA 1978: B.SHAREVSKAIA, *El régimen esclavista, El modo de producción esclavista*, Madrid, 1978.

SIPPEL 1848: G.SIPPEL, *De cultu Saturni*, Marburg, 1848.

SPRANGER 1985: P.SPRANGER, *Historische Untersuchungen zu den Sklavenfiguren des Plautus und Terenz*, 2^e éd., Stuttgart, 1985.

STACCIOLI 1981: R.A.STACCIOLI, "Sul tempio arcaico di S. Omobono", *PP*, 36, 1981, 38-41.

STAERMAN 1964: E.M.STAERMAN, *Die Krise der Sklavenhalterordnung in westen des römischen Reiches*, Berlin, 1964.

STAERMAN 1969: E.M.STAERMAN, *Die Blütezeit der Sklavenwirtschaft in der römischen Republik*, Wiesbaden, 1969.

STAERMAN - TROFIMOVA 1975: E.M.STAERMAN - M.K. TROFIMOVA, *La schiavitù nell'Italia imperiale, I-III secolo*, Roma, 1975.

STAERMAN 1978: E.M.STAERMAN, *La esclavitud en la Italia Imperial*, Madrid, 1978.

STAERMAN 1979: E.M.STAERMAN, "La lucha de clases a finales de la República romana", *Formas de explotación del trabajo y relaciones sociales en la antigüedad clásica*, Madrid, 1979, 179-222.

STAERMAN 1986: E.M.STAERMAN, "Alcuni problemi della schiavitù nel periodo della tarda Reppublica romana", *Schiavitù e produzione nella Roma reppublicana*, Roma, 1986, 165-190.

STAMBAUGH 1978: J.E.STAMBAUGH, "The functions of Roman Temples", en *ANRW*, II, 16.1, Berlin New York (1978) 554-608.

STAMPACCHIA 1976: G.STAMPACCHIA, *La tradizione della Guerra di Spartaco da Sallustio a Orosio*, Pisa, 1976.

STERN 1953: H.STERN, *Le calendrier de 354, étude sur son texte et ses illustrations*, Paris, 1953.

STERN 1975: H.STERN, "Le cycle illustré des mois trouvé à Ostie", *JS*, 1975, p.122-129.

STERN 1981: H.STERN, "Les caliendriers romains illustrés" en *ANRW*, II, 12/2, Berlin New York (1981), 431-475.

STEVENSON 1964: W.STEVENSON, *Dictionary of roman coins*, London, 1964.

SYME 1978: R.SYME, *History in Ovid*, Oxford, 1978.

SYSKA 1993: E.SYSKA, *Studien zur theologie des Macrobius*, Stuttgart, 1993.

TACCHI 1947: P.TACCHI (Ed.), *Historia de las religiones*, 3 vols., Barcelona, 1947.

TAPPAN 1927: E.TAPPAN, "Julius Caesar and Fortuna", *TPAPhA*, 58, 1927.

THEBERT 1989: Y.THEBERT, "Lo schiavo", *L'uomo romano (dir. Andrea Giardino)*, Roma-Bari, 1989.

THOMAS 1991: Y.THOMAS, "La división de sexos en el derecho romano", *Historia de las mujeres, la antigüedad (dir. Pauline Schmitt)*, Madrid, 1991, 115-182.

THOMSEN 1980: R.THOMSEN, *King Servius Tullius. A historiacal synthesis*, Copenhagen, 1980.

TIBILETTI 1962: G.TIBILETTI, "Marsyas, die Sklaven und die Marser", en *Studi in onore E.Betti*, Milano, 1962.

TOYNBEE 1965: A.TOYNBEE, *Hanibal's legacy*, London, 1965.

TOKAEREV 1965: S.A.TOKAEREV, *Historia de las religiones*, Buenos Aires, 1965.

TOZZI 1968: G. TOZZI, *Economistas griegos y romanos*, México, 1968.

TOUTAIN 1957: J.TOUTAIN, *Les cultes païens dans l'empire romain*, 3 vols, Roma, 1957.

TROFIMOVA 1979: M.K.TROFIMOVA, *La esclavitud en la Italia Imperial*, Madrid, 1979.

TURCAN 1979: R.TURCAN, "Las religiones orientales en el mundo romano", *Historia de las religiones Siglo XXI*, Madrid, 1979.

TURCAN 1988: R.TURCAN, *Iconography of Religions XVII. Religion Romaine; 1 Les dieux; 2 Le culte.*, Leiden, 1988.

TURCAN 1989: R.TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, 1989.

TURCHI 1939: N.TURCHI, "La religione di Roma Antica", Tomo XVII de la *Storia di Roma*, Bologna, 1939.

UTCENKO 1963: S.L. UTCENKO, "El consulado de César, el tribunado de Clodius", *UDI*, 1963.

UTCENKO 1986: S.L. UTCENKO, "La rivolta di Spartaco", *Schiavitù e produzione nella Roma reppubblicana*, Roma, 1986, 147-164.

VACCAI 1927: G.VACCAI, *Le feste di Roma Antica*, Torino, 1927.

VALENCIA 1991: M: VALENCIA, *Agricultura, comercio y ética. Ideología económica y economía en Roma (II a.C.-I d.C.)*, Zaragoza, 1991.

VALLOIS 1924: R.VALLOIS, "Observations sur le cultes des Lares", *RA*, 2, 1924, 21-36.

VAN BERCHEM 1960: D.VAN BERCHEM, "Trois cas d'asyle archaïque", *MH*, 17, 1960, 21-33.

VAN SON 1960: D. VAN SON, *Livius' Behandeling van de Bacchanalia*, Amsterdam, 1960.

VAZQUEZ-HOYS 1996: A.VAZQUEZ-HOYS, *Diana en la religiosidad Hispanorromana I. Las diferentes diosas*, Madrid 1996.

VENDITELLI 1986: L.VENDITELLI, "Aventino. La localizzazione del tempio di Diana", *Congreso di Archeologia laziale*, 8, 1986.

VERNANT 1979: J.P.VERNANT, *Religions, histoires, raisons*, Paris, 1979.

VERSNEL 1993: H.S.VERSNEL, *Transition and reversal in myth and Ritual, Inconsistences in Greek and Roman Religion, II*, Leiden, 1993.

VEYNE 1980: P.VEYNE, "L'histoire agraire et la biographie de Virgile dans les Bucoliques I et IX", *RPh*, 54, 1980, 233-257.

VEYNE 1981: P.VEYNE, "Suicide, fisc, esclavage, capital et droit romain", *Latomus*, 40, 1981, 217-268

VEYNE 1991: P.VEYNE, *La sociedad romana*, Madrid, 1991.

VILLAR LIEBANA 1975: F.VILLAR LIEBANA, *Himnos védicos*, Madrid, 1975.

VOGT 1969: J.VOGT, *L'uomo e lo schiavo nel mondo antico (Sklaverei und Humanität)*, Bologna, 1969.

VOGT - BROCKMEYER 1971: J.VOGT - N.BROCKMEYER, *Bibliographie zur antiken slaverei in Verbindung mit der Komission für Geschichte des Altertums der Akademie der Wissenschaften und der literatur*, Bochum, 1971.

VOGT 1972: J.VOGT, "Zur Struktur der antiken Sklavenkriege", *Sklaverei und Humanität*, Wiesbaden, 1972.

VOLTERRA 1956: E.VOLTERRA, "Manomissione e cittadinanza", *Studi Paoli*, Firenze, 1956.

VON DOMASZEWSKI: A.VON DOMASZEWSKI, "Die Festcyclen des altrömischen Kalenders", *ARW*, 10, 333-344.

WALLON 1988: H.WALLON, *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, Paris, 1988.

WALDE-HOFMANN 1938: A.WALDE-J.B.HOFMANN, *Lateinisches etyologisches Wörterbuch I*, Heidelberg, 1938.

WALDE-HOFMANN 1954: A.WALDE-J.B.HOFMANN, *Lateinisches etyologisches Wörterbuch II*, Heidelberg, 1954.

WALTZING 1968: J.P.WALTZING, *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains depuis les origenes jusqu'à la chute de l'Empire d'Occident*, Roma, 1968.

WARDEN 1983: G.P.WARDEN, "Bullae, roman custom and italic tradition", *Op.Rom.*, 14, 1983, pp. 69 ss.

WARDMAN 1982: A.WARDMAN, *Religion and Statecraft among the romans*, London, 1982.

WATSON 1984: A.WATSON, *The law of the persons in the Later Roman Republic*, Darmstadt, 1984.

WATSON 1987: A.WATSON, *Roman slave law*, Baltimore, 1987.

WEAVER 1972: P.R.C.WEAVER, *Familia Caesaris. A social study of the emperor's freedmen and slaves*, Cambridge, 1972.

WEAVER 1974: P.R.C.WEAVER, "Movilidad social en el Alto Imperio Romano: la evidencia de los libertos imperiales y de los esclavos", *Estudios sobre Historia Antigua*, Madrid, 1974, 137-156.

WEIGEL 1982: R.D.WEIGEL, "The duplication of temples of Juno Regina in Rome", *Ancient Society*, 13/14, 1982, 179-192.

WEINSTOCK 1964: S.WEINSTOCK, "Saturnalien und Neujahrsfest in der Märtyracten", *Mullus Festschrift Th Klausen*, Munster, 1964, 391-400.

WEINSTOCK 1971: S.WEINSTOCK, *Divus Julius*, Oxford, 1971.

WESTERMANN 1955: W.L.WESTERMANN, *The slave systems of greeck and roman Antiquity*, Philadelphia, 1955.

WHATMOUGH 1931: J.WHATMOUGH, "The calendar in ancient Italy outside Rome", *HSCPh.*, XLII, Harvard, 1931.

WIEMULLER 1939: P.WIEMULLER, *Tarente des origines à la conquête romaine*, Paris, 1939.

WILKINSON 1955: L.P.WILKINSON, *Ovid recalled*, Cambridge, 1955.

WISSOWA 1899: G.WISSOWA, "Caprotina", *RE*, 3,2, 1899, 1551-1553.

WISSOWA 1912: G.WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, Munich, 1912.

WISSOWA 1909: G.WISSOWA, "Feronia", *RE*, 6, 2, 1909, 2217-2219.

YAVETZ 1988: Z.YAVETZ, *Slaves and slavery in ancient Rome*, New Brunswick, 1988.

YERKES 1955: R.K.YERKES, *Le sacrifice dans les religions grecque et romaine et dans le judaïsme primitif*, Paris, 1955.

YORK 1986: M.YORK, *The Roman Festival of Numa Pompilius*, New York, 1986.